

## LA DIMENSIÓN ECLESIAL DE LA TEOLOGÍA. UN ENFOQUE INTERDISCIPLINAR

La reflexión teológica se confronta en los últimos tiempos con cambios de cierta envergadura en su propio ambiente. Esas dinámicas afectan tanto a la sociedad en general, como a la Iglesia en particular. Algunos ejemplos son: la afirmación de una cultura más autónoma y crítica; las pretensiones de la teología de alinearse junto a las disciplinas científicas; una cierta «profesionalización» del quehacer teológico (que puede traducirse en actitudes corporativas); el reconocido protagonismo de los *media*; y, sobre todo, los repetidos conflictos entre la autoridad eclesial y algunos teólogos de prestigio, en torno a cuestiones dogmáticas y morales. Los cambios que se están registrando obligan a un replanteamiento de la función teológica en el seno de la Iglesia, y a revisar el papel de los teólogos dentro de la organización eclesial.

La crisis actual puede formularse con una paradoja: la teología exige un elevado nivel de independencia como condición para el desarrollo de su función «científica» o de una reflexión más rigurosa; pero, al mismo tiempo, depende profundamente de la Iglesia y debe estar a su servicio, al menos si desea preservar su identidad de «teología católica».

Un mérito de la progresiva diferenciación entre la teología, como saber creyente, y la «filosofía de la religión» —primero— o los *religious studies* —después— es que nos han ayudado a comprender mejor el problema de los distintos accesos al «hecho religioso» o, si se prefiere, a la «fe cristiana»<sup>1</sup>, y han hecho más paten-

<sup>1</sup> Aquí nos encontramos ante dificultades históricas, filológicas y filosóficas inmanes, pues en esas designaciones ya está en juego una u otra orientación, una u otra actitud ante la revelación. Véase a ese respecto la imponente obra de revisión del concepto «religión» por parte de Ernst Feil: *Religio: Die Ges-*

te la diferencia entre un conocimiento «desde dentro» y «desde fuera», así como de las limitaciones de cada uno de esos accesos<sup>2</sup>. La teología puede empezar a aprender de ese contraste.

Otro factor que añade interés a la cuestión es la reciente profusión de estudios que, trascendiendo las divisiones confesionales, reivindican con fuerza la dimensión eclesial de la teología, su «*Innerkirchlichkeit*», sin complejos ni sospechas de tradicionalismo. Se trata en general de una reacción postliberal, más evidente en el ambiente angloamericano, aunque ya se hace sentir también en el germano, conscientes de los límites del proyecto neoilustrado de una «teología científica», o en armonía con el mundo moderno. Llama la atención —más en los evangélicos— la común voluntad de acentuar el carácter eminentemente eclesial de la elaboración teológica por encima del interés racional o académico. Los argumentos son variados: para Bruce Marshall cuenta la posibilidad de entender la revelación dentro del cuadro de verdad que configura la confesión trinitaria en la Iglesia. Para Reinhard Hütter, la cuestión estriba en cómo volver a vincular el evangelio a la Iglesia, más allá del individualismo de las teologías liberal y dialéctica, para lo que recurre a la figura del Espíritu, alma de la comunidad. Clemens Sedmak, postula la exigencia de un *common ground* que dé unidad y sentido al pensamiento cristiano, más allá de sus derivas dispersivas y desorientadoras en los últimos años<sup>3</sup>.

Me pregunto si es posible contribuir al debate y revisión del problema aprovechando la contribución de «ciencias auxiliares», sobre todo en el campo social. Más allá de las razones específicamente teológicas, y de otras de carácter filosófico (como hacen Marshall, Hütter y Sedmak), merece la pena extender la perspectiva interdisciplinar al área de las ciencias sociales, con el fin de explorar sus posibles aportaciones al análisis de la relación entre teología e Iglesia.

*chichte eines neuzzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert, 1-3* (Göttingen, V & R 1986, 1997, 2001).

2 Un ejemplo de crítica al estatuto circular y paradójico de la «filosofía de la religión»: M. M. Olivetti, «Dalla 'filosofía della religione' alla 'filosofía della rivelazione'», *Dialogo di Filosofia* 9 (Roma, Herder, 1992). La crítica a los «religious studies» todavía suele ser más dura: T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies* (Oxford-New York, Oxford Univ. Pr., 2000).

3 B. D. Marshall, *Trinity and Truth* (Cambridge-New York, Cambridge Univ. Pr., 2000); R. Hütter, *Theologie als kirchliche Praktik: Zur Verhältnissbestimmung von Kirche, Lehre und Theologie* (Gütersloh, Ch. Kaiser, 1997); C. Sedmak, *Sozialtheologie: Théologie, Sozialwissenschaft und der «Cultural Turn»* (Frankfurt a.M., P. Lang, 2001).

La convicción que mueve este estudio se basa en la probada fecundidad de los estudios interdisciplinares. La teología aprende a integrar dentro de su modo de proceder criterios y métodos de otros saberes, y con ellos re-elabora sus propias categorías y da nuevas respuestas a los desafíos que se le plantean. Por otro lado, se trata de una dinámica repetida en la historia de la teología, en relación con corrientes e ideas filosóficas; es inútil hacer ahora los puristas y mucho menos práctico cerrarse en una hermenéutica exclusivamente intratextual.

Aprovecho fundamentalmente dos tipos de estudios sociales en el intento de comprender mejor las tensiones entre teología e Iglesia: la teoría de los sistemas sociales y la teoría de las organizaciones. La primera tiene un carácter más bien especulativo y abstracto, la segunda asume una orientación decididamente empírica. La teoría de los sistemas sociales ha sido desarrollada fundamentalmente por Niklas Luhmann y se sirve del paradigma de los sistemas que procesan información y realizan comunicaciones para subsistir en su ambiente. Este modelo teórico ha conocido una amplia aplicación en varias disciplinas y una evolución particular (sobre todo el paso de los sistemas termodinámicos a los biológicos y cibernéticos; de los sistemas abiertos a los cerrados y autorreferenciales). Por otro lado, la teoría de las organizaciones representa una disciplina muy madura en el seno de las ciencias sociales, que ha crecido fundamentalmente en el ámbito económico o de las ciencias de la gestión, y que encuentra aplicación en muchas otras esferas de la estructura social contemporánea. Todas las sociedades sienten la exigencia de la buena organización, la eficiencia y la sinergia entre sus elementos; también la Iglesia.

La teoría de los sistemas sociales se sirve del concepto de «diferenciación»: primero entre el sistema y su ambiente, y después, dentro del mismo sistema. La diferenciación interna da origen a la «reflexión» o la «función reflexiva» dentro de un determinado conjunto social, como el «sistema religioso». La teoría nos debería ayudar a comprender mejor las relaciones entre esa función y el resto del sistema.

La segunda propuesta nos emplaza ante el vasto panorama de las relaciones entre organización e información, el papel de los expertos dentro de las instituciones o las cuestiones de «cultura y organización». Se trata por regla general de temas que encuentran una aplicación inmediata en las relaciones entre Iglesia y teología.

Las dos aproximaciones propuestas no pretenden resolver los problemas pendientes, sino ofrecer una mirada particular que,

junto a otras, pueda ayudar a tomar las decisiones más convenientes por parte de los implicados. El paso de los análisis descriptivos a las conclusiones de carácter normativo es siempre complicado y nunca inocente, de ahí la necesaria cautela con la que se proponen las reflexiones que siguen.

#### 1. TEOLOGÍA E IGLESIA: LA APORTACIÓN DE LA TEORÍA DE LOS SISTEMAS SOCIALES

La teoría de los sistemas sociales es una aplicación de la sistémica general al campo específico de la sociedad, con el objetivo de explicar el funcionamiento de sus estructuras y en definitiva su pervivencia y evolución en el tiempo. El desarrollo de esta teoría proporciona un amplio instrumental conceptual y una metodología que permite un acceso diverso, y a menudo revelador, de las dinámicas sociales. Con esta nueva axiomática se entiende mucho mejor la evolución moderna de la sociedad en su paso de estructuras segmentadas, de estamentos y jerárquicas, a la diferenciación funcional moderna, en la que diversos subsistemas especializados en el cumplimiento de determinadas funciones contribuyen, sin predominio de ninguno de ellos, a la supervivencia del conjunto.

Por otro lado, la teoría de los sistemas sociales redimensiona el alcance de los factores ideológicos, que tanto han influido en el conocimiento de la sociedad, pero que no logran dar cuenta de la complejidad del conjunto y de las dinámicas que se reproducen más allá del juego de las ideas dominantes. En este caso, lo ideológico se incluye como un componente parcial —sólo como un elemento más— de las tensiones que se registran en el conjunto del sistema.

Es importante tener en cuenta estas premisas porque no siempre se percibe el alcance y significado de la transformación social a la que asiste la modernidad, que implica fundamentalmente el paso a una organización compleja y funcional, de la sociedad, así como el desplazamiento de los elementos ideológicos y de su crítica, que en todo caso pueden re-entrar en el nuevo panorama teórico. El análisis aquí propuesto parte de la premisa de que la Iglesia también está sometida a dicha evolución, es decir, también se diferencia, se especializa y se ajusta a las nuevas condiciones de su ambiente, o de lo contrario dejaría de ser histórica o de estar encarnada en el mundo. Por consiguiente, la Iglesia conoce las consecuencias de la diferenciación, tanto externa —respecto de

otros subsistemas sociales— como interna o la especialización organizativa en funciones diversas, entre las que se encuentra la «teología». En todo caso la nueva situación reclama instrumentos más adecuados para su conocimiento y análisis.

El papel o función de la teología dentro del «sistema religión» conoce dos fases de elaboración en la obra de Luhmann: la primera con la publicación en 1977 de la conocida *Funktion der Religion*; y la segunda, más madura, se extiende a lo largo de varios trabajos parciales desde mediados de los años 80, hasta la publicación póstuma en el 2000 de su monografía *Die Religion der Gesellschaft*. Las dos fases coinciden con la aplicación y desarrollo de dos paradigmas de la teoría de los sistemas, como se verá a continuación.

a) En el libro *Funktion der Religion* del 1977, Luhmann se refiere explícitamente al papel de la teología desde un punto de vista sistémico. Todavía nos movemos a un nivel de sistemas abiertos que deben hacer frente al desnivel de complejidad en relación con su ambiente, y a las contingencias que de ahí provienen. En ese análisis la teología se identifica con la instancia de «reflexión», que se sitúa junto a la «función» propiamente dicha y a la «prestación» o «diaconía».

El sistema religioso se diferencia en la modernidad para afrontar las contingencias residuales, que ningún otro sistema social puede resolver. Para ello se constituye en «función» o en Iglesia que se sirve del medio de comunicación «fe» para transformar lo indeterminado en determinación. Pero también da origen a una «prestación» o «servicio» que se orienta hacia los otros subsistemas sociales para atender desde su enfoque particular las deficiencias de los mismos; esa «prestación» consiste en transformar las cuestiones sociales en personales para poder intervenir en ellas. Por último, la «reflexión» se define como la relación del sistema consigo mismo, como una especie de instancia autoregulatoria y de gran importancia en todos los sistemas sociales. En el caso del «sistema religioso» la «reflexión» constituye la teología, es decir: un proceso de autorreferencia que define la propia identidad, a través de su constante problematización<sup>4</sup>.

La teología presta su función parcial a partir de un principio de «problematización», que se puede cumplir de tres modos: desde una dimensión objetiva, una social y una temporal. Desde el punto de vista objetivo la teología hace las cuentas con la posibilidad del fracaso de la misma función, es decir, que la religión no consiga

4 N. Luhmann, *Funktion der Religion* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1977) 59 ss.

resolver las crisis de contingencia que constituyen su problema referencial. Las dificultades asociadas a la «dimensión social» se plantean ante la presencia y la competencia de otras formas religiosas o de otros sustitutos funcionales de la Iglesia, ante los que la reflexión debe asegurar la propia prestación religiosa. Desde el punto de vista «temporal» la reflexión teológica recibe provocaciones que cuestionan la continuidad histórica de una determinada forma religiosa (por ejemplo, la Iglesia católica), a causa del desgaste típico del tiempo o de la incidencia de nuevos factores que ponen en duda dicha continuidad. Al afrontar estos problemas o amenazas, la teología funda la identidad del sistema religioso, asegurando su propia función y cometido. En otras palabras: la diferencia entre religión que funciona o religión que no funciona, entre religión verdadera y religiones no-verdaderas, entre forma religiosa permanente y religión superada, es lo que configura la identidad o conciencia de la propia función. Sin problematizar lo que parece obvio en la fe, no se da «teología», ni ésta cumple con su misión de cimentar los propios fundamentos y de distinguirse de otras realidades sociales o culturales.

Luhmann alude también a la capacidad de la teología de reelaborar las otras dos referencias: función o Iglesia y prestación o diaconía, a partir de distinciones como «vía del conocimiento» y «vía de las obras»; «gracia» y «mérito», a las que pueden añadirse otras distinciones típicas del cristianismo: comunidad e individuo, fe y obras, salvación histórica y escatológica, natural y sobrenatural, contemplación y praxis... es decir distinciones que atraviesan la historia de la teología y orientan tanto la función como la prestación práctica.

De todo lo dicho se deduce el importante papel que corresponde a la teología ante los desafíos de la secularización, es decir, ante la posibilidad de una situación en la que el mundo y la sociedad pueden ser pensadas prescindiendo de Dios y del sistema religioso. Surge entonces una amenaza que incumbe sobre la «función de la religión» y la vuelve particularmente vulnerable: la teología se plantea entonces como la reflexión que sustrae lo real de la completa secularización, o que mantiene la «diferencia religiosa» entre natural y sobrenatural, profano y sagrado.

El sociólogo advierte en su análisis del peligro de sobrestimar una de las tres dimensiones señaladas (función, prestación, reflexión) en perjuicio de las otras, o peor aún, de los intentos de sustituir una con otra: las tres orientaciones especializadas subsisten y coexisten para el bien del sistema; esa es la condición de los sistemas diferenciados. Seguramente cada miembro individual puede

manifestar sus preferencias: hacia la diaconía, como viene siendo típico en los últimos años, o bien hacia la función, para quienes se concentran en la dimensión contemplativa o celebrativa que capitaliza la comunicación espiritual, mientras sólo unos pocos orientan su atención hacia la dimensión reflexiva. Pero no podemos ignorar de ningún modo la dificultad que supone tener que ajustarse a partir de las «otras exigencias» del sistema religioso: la teología no puede ignorar el peso y función de la Iglesia y menos aún de la diaconía; tiene que hacer las cuentas con esas otras referencias que constituyen el sistema, lo que implica la asunción de ciertas estrategias de «autolimitación». Hay que tener en cuenta que el funcionamiento de un sistema depende también de la capacidad de sus componentes diferenciados de limitar su propio alcance y evitar invasiones del campo ajeno, con los consiguientes efectos negativos en el conjunto. Por ejemplo, no sería bueno un excesivo predominio de la función reflexiva o de la teología, pero tampoco de la Iglesia como organización o de la dimensión práctica.

Luhmann deja en suspenso la regulación de las relaciones entre las tres dimensiones, probablemente influido por la situación de las Iglesias protestantes y de su «forma organizativa débil». El sociólogo no proporciona criterios que ayuden a decidir «por encima de las partes». En la Iglesia católica el problema se plantea de un modo diverso: un complejo aparato organizativo regula las relaciones entre las tres instancias.

El análisis luhmanniano ofrece unas primeras indicaciones útiles. En primer lugar, ninguna de las tres dimensiones debe invadir las otras ni sustituirlas en sus funciones; y, en segundo lugar, el «sistema religioso» debe regular u organizar las relaciones entre Iglesia, diaconía y teología. En principio la función de la teología es específica y diferenciada respecto de la función «eclesial», por ejemplo en el orden de la gestión o de la toma de decisiones. Tampoco puede suplantar las exigencias pastorales y sociales. Lo mismo cabe decir de forma recíproca: las instancias de autoridad o las urgencias de la praxis no deberían desplazar la aportación que sólo puede proporcionar la reflexión teológica<sup>5</sup>. Queda por especificar el modo de interrelación entre las varias facetas del sistema.

b) La segunda elaboración luhmanniana del sistema religioso corresponde a su «cambio de paradigma» o al paso de un modelo

<sup>5</sup> Algo de eso ha ocurrido cuando se ha insistido en la «prioridad de la praxis».

basado en los sistemas abiertos a otro fundado en la clausura sistémica. En esta nueva fase Luhmann está convencido de que los sistemas —no sólo sociales— «funcionan», es decir, pueden comunicar y elaborar informaciones, sólo en la medida que mantienen un cierto aislamiento o clausura respecto del ambiente, y se vuelven «autopoiéticos» o capaces de auto-producirse. En este nuevo esquema, los sistemas no se confrontan con su exterior a través de una interrelación o intercambio, sino que se constituyen a partir de una diferenciación que les lleva a «interiorizar», «reproducir» o «construir» su ambiente desde dentro o con las categorías o código de comunicación específico de cada sistema. Siempre en el interior del sistema se elaboran las informaciones y comunicaciones que sirven para su mantenimiento y reproducción <sup>6</sup>.

La «función de la religión» asume en esta nueva etapa varias formulaciones. La primera es la «desparadojización» del sistema social y de sus subsistemas diferenciados, a través de técnicas de comunicación de lo sagrado y de «simulación» u ocultación de la paradoja. Estamos ante un mecanismo que de alguna manera impide que la sociedad o sus partes «enloquezcan». Su prestación consiste más bien en «asignar un sentido positivo a toda experiencia, sea positiva o negativa» <sup>7</sup>.

Una segunda aproximación a la función de la religión apunta a su capacidad de señalar y comunicar lo que excluyen los demás sistemas, que no puede ser dejado a la ignorancia, y constituye el «fondo» de toda comunicación, su «sentido» <sup>8</sup>. Resuenan en esta versión ecos de la primera etapa (la gestión de la complejidad «ingestionable») y seguimos referidos a las paradojas del sistema.

En la nueva etapa la teología se convierte en la instancia que establece el código de comunicación religioso o las distinciones pertinentes para comunicar «religiosamente». Podemos explorar el papel de la teología en dos sentidos: la definición y adecuación del código de comunicación religiosa a través de una semántica propia y las funciones de «autodescripción» y reconocimiento del ambiente a través de su propio código.

<sup>6</sup> Como el sistema cognitivo humano no interactúa con su ambiente, sino que elabora interiormente estímulos, gracias al aparato neuronal. Para más información: N. Luhmann, *Soziale Systeme: Grundriss einer allgemeinen Theorie* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, 2.ª ed.).

<sup>7</sup> N. Luhmann, «Die Unterscheidung Gottes», *Soziologische Aufklärung* 4 (Opladen, Westdeutscher Vg., 1987) 236-253, aquí 246.

<sup>8</sup> N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000) 15 ss.



Luhmann ha planteado en diversas ocasiones la distinción entre trascendencia e inmanencia como el fundamento del código de comunicación religiosa. Hacer teología es utilizar y mantener dicha semántica específica en la que se recrea constantemente la diferencia entre lo trascendente y lo inmanente o bien se amplía y enriquece con nuevas distinciones; digamos que la teología recrea el espacio y código de la comunicación religiosa, aparte de otros códigos que operan con distinciones diferentes: contar/ no-contar (economía); poder/ no-poder (política); conocer/ignorar (ciencia)<sup>9</sup>.

Aparte del mayor o menor consenso que pueda recoger esta formulación, es importante comprender la teología como la semántica que mantiene en vida el código religioso (al menos a nivel cognitivo) y lo renueva. De hecho esa semántica crece y evoluciona a lo largo de la historia, a través de nuevas distinciones con las que el sistema religioso se auto-produce y crece. Sin embargo, no se debe ignorar que dicha comunicación exige para su funcionamiento la presencia de ciertos límites —para evitar la descomposición o la reducción al absurdo— que sólo el dogma puede facilitar<sup>10</sup>.

Las experiencias recientes de una teología que no respeta los límites del dogma ni el espacio de «autopoiesis» teórica que crea, son indicativos de los riesgos que conllevan una tal separación. La voluntad por parte de algunos teólogos de prescindir de dichos límites conduce a la extinción de la diferencia religiosa, entre trascendencia e inmanencia, que el dogma aseguraba, y desestabilizan profundamente el sistema. Una confirmación empírica de esa tendencia se da en las elaboraciones de una teología «naturalista» y «ateológica».

La teología no puede proponerse en el mismo sentido que lo hacen las otras disciplinas teóricas, en especial las ciencias. La índole de la distinción con que trabaja, le obliga a hacer las cuentas con unos límites necesarios. Pero esa es la condición de todo sistema, que se constituye sólo dentro de unos límites precisos y de forma clausurada, pero en este caso los límites del sistema «ciencia» («de las religiones», por ejemplo) son distintos a los

9 Véase, por ejemplo, «Lässt unsere Gesellschaft Kommunikation mit Gott zu?», *Soziologische Aufklärung* 4 (Opladen, Westdeutscher Vg., 1987), 227-235; «Die Unterscheidung Gottes», *Soziologische Aufklärung* 4 (Opladen, Westdeutscher Vg., 1987), 236-253.

10 Véase el papel —un tanto más complejo— que adjudica Luhmann a la dogmática, y que incluye «mantener la diferencia religiosa», la «consistencia» y la «estabilidad del sistema»: «Die Unterscheidung Gottes», 250; *Die Religion der Gesellschaft*, 237 s., 266 ss.

del subsistema reflexivo que opera dentro del sistema religioso, cuyas reglas básicas son fijados por el dogma.

Sin embargo, la teología asegura la plausibilidad y la comunicabilidad dentro del sistema, en especial ante la amenaza de que la evolución histórica vuelva obsoletas sus distinciones, que deben ser constantemente reelaboradas <sup>11</sup>.

La teología sólo puede existir dentro de los límites que formula el sistema y que coinciden con la fe profesada y canónicamente confesada. Pero el dogma requiere de la función «auto-descriptiva» de la teología para mantener viva su distinción fundamental. Se puede hablar de una cierta reciprocidad de nuevo «autopoietica»: la teología permite a la «Iglesia» seguir comunicando sin ser demasiado redundante, de renovar la semántica o de simular las paradojas que afronta, precisamente exponiéndolas; y, sin embargo, la teología exige para su buen funcionamiento un «mecanismo de limitación sistémica» que sólo puede proveer la Iglesia en cuento sistema cerrado. Por definición, si cayeran esos límites se descompondría el sistema, como ya ha advertido Luhmann ante algunas veleidades teológicas orientadas a prescindir de los límites señalados o de ir más allá de los mismos.

La autodescripción o auto-observación es un mecanismo de todo sistema cuando se vuelve reflexivo y opera una «construcción imaginaria» de sí mismo con el fin de «desarrollar la autorreferencia y de asimetrizar la circularidad» <sup>12</sup>. Para ello el sistema se autocuestiona y va construyendo cada vez bases nuevas sobre las que opera, lo que requiere aplicar distinciones y establecer los criterios con los que el sistema se observa a sí mismo y a sus ambientes. Se trata del modo de operar para comprender y comunicar. La teología es seguramente —dentro del sistema religioso— la realidad que se ocupa de la reflexión y de elaborar su autodescripción. Es de vital importancia dicha función que permite comunicar dentro del sistema y distinguir continuamente entre lo que es y lo que deja de ser religión, o bien lo que pertenece al sistema y lo que queda fuera del mismo.

Sin duda alguna esa función ha conocido una evolución que ha llevado incluso —en ocasiones a través de cesuras como la Refor-

11 N. Luhmann, *Die Religion der Gesellschaft*, 353 ss. El autor se refiere más bien a la posibilidad de «diversificar las ofertas religiosas» como respuesta a la amenaza de volverse obsoleta.

12 N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990) 470 s.; *Die Gesellschaft der Gesellschaft II* (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997) 866 ss.

ma— a reformulaciones de cierto peso. Esas experiencias históricas muestran la profunda vinculación entre la autodescripción del sistema y su propia constitución, en el sentido de que propuestas alternativas, o bien modos diversos de describir el código (mayor énfasis en el binomio «pecado/justificación») fundan otras Iglesias (como la «evangélica» o la «reformada»).

Ahora bien, las fuertes tendencias a la reflexividad, que dominan desde los inicios de la modernidad a todos los sistemas sociales —incluida la religión— se traducen en un protagonismo de la teología como «mirada autocrítica» que distingue constantemente entre «forma ideal de la Iglesia» y «forma real». A ese tipo de «auto-observación» se une desde hace tiempo la aportación de las descripciones externas del sistema-Iglesia que facilitan las ciencias sociales, los intelectuales y los *media*, con sus distinciones características: Iglesia moderna *versus* Iglesia tradicional; Iglesia socialmente útil *vs.* inconveniente. Tales modos de observar el sistema religioso no dejan de impactar en la autodescripción de los teólogos, lo que, al acentuarse el carácter crítico que asumen muchas teorías sociales y también la teología, surgen a menudo dentro del sistema conflictos entre la necesaria construcción teórica que hace el sistema de sí mismo para poder operar, y las construcciones ideales propuestas, que corren el riesgo de ser poco operativas o de conducir a divisiones y tensiones de difícil solución.

Hay que tener en cuenta que otros sistemas sociales resuelven el conflicto señalado entre representación real-operativa e ideal-crítica con recursos propios: dejando márgenes de tolerancia para los movimientos de protesta en el sistema político (o bien integrándolos como «partido»), sin que por ello interfirieran excesivamente; a través de complejos procesos de recepción que decantan en la ciencia la visión más ajustada o práctica; o bien imponiendo a través de los resultados prácticos la forma económica mejor, aunque proliferen las contestaciones, que en todo caso pueden «vender» o «no vender» en el mercado. Las Iglesias pueden aprender al respecto a reconocer la conveniencia de una reflexión crítica que no implique necesariamente un continuo cuestionamiento de la realidad y función eclesial, que le impediría operar. Pero no está muy claro cómo puedan integrar las críticas internas, y hasta qué punto, lo que depende también de la «responsabilidad» del subsistema teológico. Seguramente se dan procesos de recepción y maduración que inciden en la evolución del sistema y en su modo de «funcionar», pero en todo caso la cuestión que queda en el aire es quién o cómo se determina qué propuestas críticas son asumibles y cuáles son inasumibles.

Otro tema que estaba ya insinuado en el principio de diferenciación, adquiere en esta segunda aproximación teórica especial relevancia. Me refiero a las consecuencias de la clausura sistémica para la teología, que no sólo se diferencia como una especie de «subsistema especializado», sino que lo hace a partir de su cerrazón frente al resto del «sistema-religión». Si se acepta esta premisa como descripción de una situación de hecho, y se la compara con la evolución similar que vive el «sistema científico» en las sociedades avanzadas, cabe extraer conclusiones de carácter «casi-normativo». En especial la analogía con la evolución de la ciencia conduce a una visión de la teología que debe tender a la autorregulación, obviando otros controles externos<sup>13</sup>. En ese sentido, la teología —en la medida que se aproxima al modelo de las ciencias diferenciadas— debería generar sus propios mecanismos de «autocontrol» o de autolimitación. Sin embargo muchos indicios apuntan a un déficit en ese punto. Preocupa por ejemplo la incapacidad del sistema de resolver por sí mismo «conflictos de interpretación de la fe», o bien su poca voluntad de distinguir por sí mismo que es y qué deja de ser «teológico cristiano» (como el sistema científico decide qué teorías o propuestas se ajustan a las condiciones del rigor científico), lo que obliga en ocasiones a la intervención traumática de una instancia exterior de autoridad. Lo ideal sería que dentro del mismo ámbito de la elaboración teológica se pudiera distinguir entre «teología católica» y «teología no-católica» a través del debate o de la «auto-observación». Pero parece ser que también aquí salta a la vista una especificidad de la teología como reflexión en el sistema religioso: ésta puede —en cuanto disciplina rigurosa— distinguir cuando un discurso tiene las condiciones requeridas de rigor en el sentido de respetar las exigencias del «método científico», pero es menos fácil que pueda decidir si dicho discurso se ajusta a los límites del dogma, lo que plantea un problema de referencia externa, de diferenciación incompleta o de los límites para su constitución como un subsistema suficientemente «cerrado», pues su limitación depende siempre de una instancia externa.

13 «Kurz: ein autonomes, operativ geschlossenes selbstreferentielles System für Wissenschaft schliesst alles, was in dem System verwendet wird, prinzipiell in die Überprüfung durch das System ein und ersetzt damit soziale Kontrolle durch Selbstkontrolle», N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 335 s.; eso no significa —advierte el sociólogo— que la ciencia no dependa de forma práctica de los fondos de investigación o de las políticas académicas, sino que, en cuanto sistema autónomo, decide de por sí lo que es y lo que deja de ser científico, un papel que corresponde sólo a la ciencia y no al sistema económico, al político o al de los *media*.

La teoría luhmanniana más madura utiliza la figura del *blinder Fleck* («punto ciego») para referirse a un fenómeno bastante común en muchos sistemas y que podría explicar la dificultad antes aludida. Se trata de un límite a la capacidad de observación: los sistemas no pueden observarse completamente o bien: «la operación de la observación no puede realizarse plenamente» y «proceden de modo no-crítico con su propia referencia», lo que vuelve imposible la reflexividad total<sup>14</sup>. De todos modos es difícil a nivel práctico determinar hasta qué punto la cuestión que plantea la incapacidad de llegar a una completa autorregulación teológica responde a un efecto del *blinder Fleck*, o es consecuencia de otros factores, aunque me inclino a pensar que la pretensión de determinar desde dentro del sistema teológico la «catolicidad» de una propuesta, en una situación diferenciada puede significar una «sobrecarga» del mismo, o un ejercicio de reflexividad demasiado incómodo y en ocasiones fuera de su propio alcance.

Un modo de afrontar ese problema —que reclama otra forma de observación— es el mecanismo de «interpenetración», por el que los sistemas se relacionan sin dejar de ser autónomos y cerrados. Para Luhmann se da «penetración» cuando «un sistema pone su propia complejidad a disposición de la construcción de otro»; la «interpenetración» se produce cuando ese fenómeno es recíproco<sup>15</sup>. Ello supone integrar la complejidad del otro sistema, asumir sus «exigencias de selección» y aumentar la libertad de acción; o en otras palabras: esa forma de relación implica un incremento de indeterminación o de «ruido» pero también de las posibilidades de crear «orden» o de reorganizar el sistema. El ejemplo típico es la relación entre el «sistema social» y el «personal». La relación entre sistemas no acontece según un modelo de interacción abierta con el ambiente, sino sólo —siendo cerrados— a partir de una especie de «inclusión» de un sistema en el otro; cada sistema re-elabora en su interior la aportación de otro, como una parte del «ambiente interiorizado». La penetración de un sistema en otro provoca una cierta «infección» de complejidad al «penetrado». En nuestro caso, la Iglesia «comprende» a la teología como una aportación semántica que le permite enriquecer su lenguaje y realizar más distinciones, ampliando el ámbito de su comunicación, y por consiguiente, de su acción; pero al mismo tiempo complica la toma de decisiones y puede llegar a replantear su función: Todo sería quizá más sencillo

14 N. Luhmann, *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, 85.

15 N. Luhmann, *Soziale Systeme*, 289 ss.

para la Iglesia sin teología; pero la Iglesia dispondría entonces de muchos menos recursos de comunicación y reproducción. La teología por su parte «asume» a la «Iglesia» como un concepto que también condiciona su elaboración teórica, en el sentido de aportar más elementos de reflexión o de incidir en la representación de las relaciones con la «trascendencia». Sin la idea de «Iglesia», la representación reflexiva de la comunicación religiosa podría ser menos complicada, pero también más pobre y carente de mediaciones, como por la misma regla, quizá la vida de un individuo sería más simple si no tuviera que hacer las cuentas con la sociedad, o con la economía, o con la ciencia, pero mucho más precaria y limitada.

La perspectiva luhmanniana ayuda a comprender algunos conflictos estructurales que se plantean entre sistemas sometidos a la dinámica descrita, como ocurre entre sociedad e individuos, entre economía y política, entre ciencia y religión. De hecho aunque dos sistemas —el social y el personal, por ejemplo— cuenten con «los mismos elementos» (individuos humanos), cada sistema opera con ellos desde una «diferente selectividad, capacidad de conexión, distinto pasado y futuro»<sup>16</sup>. Es normal que la Iglesia comprenda la teología de forma distinta a cómo ésta se comprende a sí misma; y por el mismo motivo es difícil hacer coincidir la visión de la Iglesia que facilitan los teólogos con sus manuales, y la visión que pueden tener los dirigentes de la misma. Un determinado tema, como la figura del «sacerdote» o del «laico» es susceptible de lecturas distintas según nos movamos de uno a otro sistema, pero también de «coincidencias» o «convergencias» que acentúan de todos modos la contingencia en que se mueve la relación, de hecho una «doble contingencia». Pero una vez más, la presencia de la contingencia reclama instancias que permitan regularla y reducirla, lo que difícilmente puede remitirse simplemente a mecanismos «autopoiéticos» (y éste creo que es un límite de la teoría luhmanniana). De hecho no puede dejarse a la dinámica de la doble contingencia —y a su potencial destructivo— una relación de la que depende el funcionamiento del sistema religión, la contingencia debe ser al mismo tiempo conservada y reducida. Una posible respuesta a este dilema es que la teología, al integrar la idea de «Iglesia», deba seguramente comprenderla no sólo como un incremento de complejidad, sino también como un factor de limitación, en el sentido de que dicha instancia contribuye al mismo tiempo a enriquecer las posibilidades y a limitarlas,

16 N. Luhmann, *Soziale Systeme*, 293.

impidiendo un desarrollo indefinido de la reflexión, con la consiguiente pérdida de la identidad del sistema. La incorporación de la idea de Iglesia en la teología no sólo aporta una complejidad adicional, sino una instancia limitadora.

Estas especulaciones pueden resultar un tanto estériles a la hora de afrontar nuestro problema, pero aportan elementos de reflexión y de clarificación cuando se trata de encarar la nueva complejidad que asumen las relaciones entre teología e Iglesia, lo que no es poco. Tampoco es la intención de la teoría de los sistemas ofrecer soluciones, sino describir cómo funcionan las cosas o cómo se llega a la «probabilidad de lo improbable» o bien cómo del caos surge orden y del ruido de fondo se acaba formando un sistema, y qué factores amenazan su continuidad. La teología puede aprender sin duda de este instrumental conceptual a comprender mejor su propia posición, es decir, puede dejarse también «penetrar» por dicha teoría (como en el pasado lo hizo con Platón, Aristóteles o, más recientemente, con Hegel y Marx) para enriquecer sus posibilidades de comunicación y de operar. Lo cierto es que el aumento de complejidad a la que asistimos con la mayor diferenciación social, obliga también a asumir instrumentos de observación más complejos, si la teología quiere seguir siendo el principal observatorio del ambiente religioso, y si quiere orientar su actuación de forma que su modo de observar no deteriore el funcionamiento del sistema religioso en el que se incluye.

## 2. UNA MIRADA DESDE LAS TEORÍAS DE LA ORGANIZACIÓN

La Iglesia es, desde un punto de vista sociológico, una «organización formal» de grandes proporciones, y por tanto susceptible de un estudio desde el punto de vista organizativo. Las relaciones entre sus componentes y funciones no son muy distintas de las que se dan en otras organizaciones civiles o sociales. Por ese motivo, vale la pena explorar las posibilidades que ofrecen las teorías de la organización para entender la compleja realidad de la Iglesia (no su constitución ideal o teológica) y su funcionamiento.

Hasta el presente no he encontrado estudios que apliquen el método de las teorías organizativas e institucionales a las relaciones entre el «cuerpo teológico» y el resto de la organización eclesial. En los últimos años crece el número de trabajos sobre la incidencia de factores organizativos en la marcha de las instituciones

y movimientos religiosos<sup>17</sup>. También contamos con numerosos estudios sobre el papel del conocimiento y la información en las nuevas organizaciones, sobre el funcionamiento específico de organizaciones académicas y sobre las relaciones entre expertos y gestores. Todo este material es muy útil a la hora de discernir el lugar y tarea de la teología en la Iglesia.

Si aceptamos los axiomas de la teoría propuesta, la función teológica se materializa en la Iglesia como una organización de expertos, con sus propios objetivos, estructuras y funciones, dentro de otra organización de contornos mucho más amplios. Asimilar la teología y la Iglesia a simples «organizaciones» puede resultar reductivo (seguramente son mucho más que eso), pero también puede reportar ventajas; en todo caso habrá que esperar a los resultados. Hay que tener en cuenta que operamos con una concepción de la Iglesia muy «visible» y concreta, es decir, no mística; y que la teología se inserta en esa realidad a partir de formas de interdependencia y de prestaciones empíricamente observables. Sería de hecho muy útil completar la investigación con estudios de campo, algo que por ahora sobrepasa los límites de este ensayo.

La teología configura un amplio apartado de la organización eclesial con entidad propia: se concreta en instituciones académicas, medios de comunicación y de expresión y una amplia red de servicios, en su mayor parte de carácter formativo en sentido amplio, pero también de *consulting* o consejería y de representación, y —recientemente— en asociaciones profesionales.

Intentaré aprovechar tres filones de la teoría organizativa para especificar mejor el lugar eclesial de la teología. En primer lugar, contamos con los estudios sobre las «organizaciones basadas en el conocimiento» (*Knowing Organizations*) y sobre la función del conocimiento en las organizaciones, o bien la «gestión organizativa de la información». Otro filón a explorar son los estudios sobre la legitimación en las organizaciones y sobre las instancias que proveen esa indispensable función, a las que también se puede vincular la teología. Una tercera línea de investigación la representan los estudios sobre los balances de poder dentro

17 Algunos ejemplos son: N. J. Demerath III - P. Dobkin Hall - T. Schmitt - R. H. Williams (eds.), *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organization* (New York - Oxford, Oxford Univ. Pr., 1998); J. F. McCann, *Church and Organization: A Sociological and Theological Inquiry* (Cranbury, NJ - London, Associated Univ. Pr., 1993); M. Krüggeler - K. Gabriel - W. Gebhardt (Hrsg.), *Institution, Organisation, Bewegung: Sozialformen der Religion im Wandel* (Opladen, Leske+Budrich, 1999).



de las organizaciones y los conflictos que generan, que también implican a los «expertos».

### 2.1. *El factor «conocimiento» en las organizaciones*

Una línea de estudio ya clásica intenta determinar el peso de la información y el conocimiento en las organizaciones. Sus conclusiones pueden aplicarse, de forma analógica, al papel de la teología en la Iglesia.

En general se asume desde hace décadas que toda organización se sirve de la información para regular su proceder, tomar decisiones y afrontar sus propios retos en un ambiente difícil<sup>18</sup>. De ahí la necesidad de estrategias destinadas a procesar la información y a regular el flujo del conocimiento. Esa exigencia se concreta en tres actividades: «aportar sentido» en relación con los cambios que se producen en el ambiente; «crear conocimiento» o aprender en orden a mejorar sus prestaciones; y proveer las indicaciones necesarias a la hora de «tomar las decisiones» más convenientes. Las tres prácticas deben estar conectadas o funcionar de manera «sinérgica» para favorecer el desarrollo de la organización<sup>19</sup>. Veamos cómo se entienden y aplican dichas prácticas a la relación teología-Iglesia.

a) Una de las necesidades más apremiantes de toda organización es la de reconocer su propio ambiente, registrar los cambios y líneas de tendencia, ofrecer interpretaciones ajustadas y útiles. Las investigaciones más recientes en ese aspecto convergen con la orientación de Luhmann en su segunda etapa: no se trata tanto de que la organización deba reaccionar ante un ambiente entendido como «variable independiente» y que requiere adaptación. La organización «constituye» (*enact*) más bien su ambiente, al comprenderlo e interpretarlo según sus propias exigencias<sup>20</sup>.

18 Sólo a modo de ejemplos: K. Arrow, *The Limits of Organizations* (New York, London, Norton & Co., 1974); J. G. March - H. Simon, *Decisions and Organizations* (Oxford, Blackwell, 1988); A. L. Stinchcombe, *Information and Organization* (Berkeley-Los Ángeles, Univ. of California Pr., 1990).

19 Una buena exposición de esas ideas puede encontrarse en el libro de Chun Wei Choo, *The Knowing Organization: How Organizations Use Information to Construct Meaning, Create Knowledge, and Make Decisions* (New York-Oxford, Oxford Univ. Pr., 1998).

20 Chun Wei Choo, *The Knowing Organization*, 5 ss., quien a su vez cita los trabajos de Karl E. Weick, *The Social Psychology of Organizations* (New

En todo caso las organizaciones sobreviven gracias a su capacidad de «crear sentido» respecto de un ambiente caótico e indeterminado, a través de la selección e interpretación del «material bruto» que les llega y de cierta acumulación de experiencia que vuelve previsible la evolución y la repetición de circunstancias parecidas. Ésta es una función reservada a los organismos que gestionan conocimiento: expertos o especialistas y agencias de investigación y consulta.

A la teología le corresponde sin duda —más que a ningún otro órgano eclesial— ejercer la función apenas señalada, es decir, proveer sentido interpretando un ambiente amplio, disponible y ambiguo. Hay que tener en cuenta que ese ambiente comprende también los datos de la propia tradición, que son sujetos a asimilaciones o reelaboraciones coyunturales, o bien pueden ser utilizados según qué exigencias o momentos. De hecho el término «interpretar», tal como es utilizado por los teóricos de las organizaciones, da una idea bastante elocuente de la tarea que asume la teología como «operadora del conocimiento». La perspectiva organizativa converge con la semántica de la tradición hermenéutica, pero no se queda ahí, pues acentúa la necesidad de seleccionar elementos de un ambiente con indefinidas posibilidades, que puedan resultar significativos; además debe «representar» o ofrecer «mapas» de la realidad que ayuden al resto de la organización a afrontar sus propios objetivos o necesidades operativas. Para todo ello es esencial la acumulación de conocimientos o experiencias que permite prever en situaciones similares consecuencias parecidas.

b) La segunda forma de ejercicio de la función cognitiva en las organizaciones se refiere a la «creación de conocimiento». Se trata de un aspecto más autorreferencial o interno: las instancias que gestionan la información deben ser capaces de generar nuevo conocimiento a través de su propia operación, es decir, deben aprender y también «desaprender» (*unlearn*), adquirir mayores capacidades de elaboración de información, y —al mismo tiempo— abandonar esquemas o modos que ya no son operativos.

Chun Wei se refiere a un proceso complejo por el que las organizaciones que reservan un papel importante al conocimiento en su modo de funcionar llevan a la práctica el principio de aprendizaje. Ese proceso se basa fundamentalmente en la interacción entre conocimiento «tácito» y «explícito», algo que se da

York, Random House, 1979) 164 ss.; *Sensemaking in Organizations* (Thousand Oaks, Ca., Sage, 1995), 170.

en cuatro tiempos: socialización, externalización, combinación e internalización<sup>21</sup>. Se trata en definitiva de la complementariedad y sinergia entre las formas de conocimiento que corresponden a las habilidades particulares, difícilmente transmisibles, y las que pueden ser codificadas y se vuelven disponibles en textos, cursos... Una buena organización «aprende» o crea conocimiento cuando sabe conjugar esos aspectos. Cabe añadir que para ello se requiere una semántica más o menos común, que se recrea o retroalimenta y que facilita la comunicación especializada dentro de la organización o el intercambio de habilidades. En todo caso la capacidad de aprender o crear conocimiento no es indiferente para la evolución de las organizaciones; están en juego sus posibilidades adaptativas y de responder mejor en una situación competitiva.

También en este caso estamos hablando naturalmente de teología, o de una instancia en el interior de la Iglesia capaz de aprender y de crear conocimiento en la interacción consigo misma y con su ambiente. Esa función se cumple de una forma muy simple e inmediata a través de los circuitos de formación de los cuadros eclesiales, de los distintos especialistas y en general, de todos los que desean incrementar su conocimiento religioso. Puede decirse que en este caso la teología detenta un cierto monopolio: sólo a ella está reservada la formación en el campo cognitivo de los candidatos al sacerdocio y de expertos.

A un nivel menos patente la teología constituye la agencia de creación de conocimiento dentro de la Iglesia, en el sentido de facilitar una comprensión mejor de sí misma y de su relación con el mundo. Sólo dentro de ese ámbito cabe hablar de «progreso del saber cristiano», gracias a la investigación, a las publicaciones, al debate y a la interacción con las corrientes de la cultura, la filosofía y las ciencias.

c) Las organizaciones se sirven del conocimiento para orientar la toma de decisiones (*decision-making*). Los estudios en este campo han subrayado la profunda vinculación entre la organización y los procesos decisionales; éstos, a su vez, están muy condicionados por la información. El conocimiento contribuye a ahorrar tiempo, a evitar el recurso constante a la dinámica de la «prueba-

21 Chun Wei Choo, *The Knowing Organization*, 8 ss.; el autor utiliza para este apartado los trabajos de J. Nonaka y H. Takeuchi, *The Knowledge Creating Company: How Japanese Companies Create the Dynamics of Innovation* (New York-Oxford, Oxford Univ. Pr., 1995).

error», a reducir riesgos y costes, y a orientar la búsqueda de más información.

La teoría de la decisión es una de las elaboraciones más maduras dentro del estudio de las organizaciones. Su expresión más formal es la «teoría de los juegos», que se sirve de escenarios más o menos complejos para calcular riesgos, buscar las mejores soluciones y ganar tiempo.

A pesar del refinamiento de los instrumentos teóricos aludidos, un amplio sector entre los estudiosos de las organizaciones ha asumido una actitud más modesta, que renuncia a la completa racionalización del proceso decisional, y se inclina por el modelo de la *bounded rationality* (racionalidad vinculada, limitada). Se trata de una actitud más realista ante la práctica imposibilidad de llegar a un conocimiento completo de los factores que determinan una decisión. La realidad es muy compleja y las posibilidades de adquirir la máxima información y de gestionarla muy limitadas<sup>22</sup>. La alternativa se expresa en una doble estrategia: la de «satisfacción», por la que se busca no tanto la solución ideal, sino la más satisfactoria desde un punto de vista realista; y la «simplificación», o proceso que ayuda a «reducir la incertidumbre y a afrontar (*cope*) la complejidad». Para ello se usan «programas de aplicación o realización» (*performance programs*), que contribuyen a gestionar situaciones más o menos recurrentes o que generan rutina.

La teoría hasta ahora expuesta provee una matriz donde situar la aportación teológica en la Iglesia. Sin embargo, las cosas son mucho más complicadas cuando se baja a la realidad y se toman en cuenta otros factores. El realismo, también en la teoría organizativa, impone matices y a menudo problematiza más de lo que simplifica<sup>23</sup>.

Para empezar, la provisión de sentido y la creación de nuevo conocimiento parecen cometidos claros de la teología dentro de la Iglesia, sin embargo, hay que hacer las cuentas con otros canales que interfieren en esta función. Los más obvios son los medios de comunicación, que promueven una forma autónoma de conoci-

22 Chun Wei cita a Herbert Simon como el autor que mejor conoce el tema: *The Knowing Organisation*, 11 ss.; véase H. Simon, *The Models of man: Social and Rational* (New York, John Wiley, 1957); *Administrative behavior as Study of Decision-making Process in Administrative Organization* (New York, Free Pr., 1976<sup>3</sup>).

23 La tradición de J. G. March es muy elocuente al respecto; véase como botón de muestra su última colección de ensayos: *The Pursuit of Organizational Intelligence* (Oxford-Malden, Ma., Blackwell, 1999).

miento de la realidad y determinen los cambios de ideas. De hecho está demostrado, desde el punto de vista empírico, que muchos fieles aprenden sus noticias sobre la Iglesia y su ambiente a partir de medios no-eclesiales, y desde ahí configuran su propia opinión. Hay que tener en cuenta que, además, existen otros factores de conocimiento religioso alternativos a la teología en sentido profesional, como las convicciones heredadas, las experiencias que se transmiten y que acaban creando un «ambiente», las ofertas que provienen de otras religiones, y también, en los últimos años, la literatura.

Otros ejemplos son el campo formativo y el pastoral. En el área de la formación la teología compite con algunas ciencias humanas, en especial la psicología, y con convicciones y prácticas espirituales ajenas a la teología profesional. En el ejercicio de evangelización, donde la teología parece tener un papel relevante de orientar el anuncio, se suelen incorporar otras inspiraciones, sobre todo de índole carismática, y que reflejan desarrollos en el campo práctico. Por otra parte, el Magisterio, con su continua e ingente producción, se convierte también en un factor de conocimiento no siempre vinculado a la teología académica; en algunos contextos su recepción se vive como una incómoda concurrencia en el sector de la producción de conocimiento. Parece que, en todo caso, la teología debe cumplir su función cognitiva sin pretender ninguna exclusividad ni monopolio, y en continua interacción con esas otras fuentes de conocimiento e innovación, que en ningún caso debería ignorar, sino más bien integrar.

Un segundo problema, de cierta envergadura, es en qué medida la tarea de la teología puede ser asimilada a las entidades de *consulting* presentes en otros ambientes sociales, especialmente en el económico y político. La misión de dichas agencias consiste en analizar información y proveer indicaciones útiles sobre lo que ocurre en el ambiente y sobre las posibles estrategias de respuesta. No parece fácil determinar hasta qué punto la teología, tal como se practica en la actualidad, sea la mejor agencia para proveer ese tipo de servicio en la organización eclesial. Tampoco puede decirse que todo lo que se asocia con dicha función deviene por definición «teología», en un sentido bastante amplio. Hay que tener en cuenta, por ejemplo, que los gestores eclesiales recurren cada vez más a los dictámenes y consultas de otras ciencias auxiliares, como la sociología y expertos en imagen o medios. Lo que sí parece claro es que la función de asesoramiento cognitivo no la realizan siempre y en todo caso los teólogos profesionales o los encuadrados en las instituciones académicas, y que en este campo

surge de hecho una especie de «conurrencia» entre el *consulting* que facilitan los teólogos más o menos profesionales y otras «instancias de información alternativas» o capaces de «reconstruir el ambiente» en vistas a una mejor gestión.

A menudo los gestores eclesiales eligen sus propios consultores y canales de información, aparte de los circuitos más específicamente teológicos. Las razones son múltiples. En primer lugar, no está ni mucho menos claro que los teólogos profesionales estén capacitados para acometer dicha tarea, que exige un cierto talento, preparación y la asunción de responsabilidades. Por otro lado, las autoridades pierden en ocasiones la confianza en la teología profesoral o bien, se produce una falta de sinergia entre ambas instancias. Una justificación posible es la falta de resultados prácticos que se registra cuando se he seguido el «consejo teológico» o se ha tomado la teología *standard* como guía de acción pastoral. De todos modos se trata de un fenómeno preocupante, en especial cuando el *consulting* es confiado a personas o grupos con mucha menos capacidad de «interpretación» pero con mayor crédito o estima por parte de los dirigentes.

Los últimos años han conocido la publicación de varios estudios de autores destacados en el campo organizativo que han afrontado de lleno el problema. De esas investigaciones resultan al menos tres conclusiones. La primera, de carácter general, es el reconocimiento de los grandes límites organizativos cuando se intentan mejorar las prestaciones de una institución con el asesoramiento de especialistas. Las razones son varias: porque las organizaciones están sujetas a rémoras institucionales y porque el proceso de aprendizaje es mas bien experimental, lo que produce ciertas ventajas, pero acaba bloqueando un ulterior progreso<sup>24</sup>. De hecho persisten en las organizaciones comportamientos poco comprensibles desde el criterio racional: gestores que piden informes y no los leen; actores que luchan por tomar parte en organismos decisionales y una vez obtenido el rango no ejercen su función; estrategias ampliamente debatidas para terminar ignorando

24 Para una explicación amplia de esas razones, en las que no puedo detenerme, véase: Ch. Argyris, «How Learning and Reasoning Affect Organizational Change», en P. S. Goodman & Associates (eds.), *Change in Organizations: New Perspectives on Theory, Research and Practice* (Jossey-Bass Pb., 1982), retomado como: «Why Individuals in Organizations Have Difficulty in Double-Loop Learning», *On Organizational Learning* (Orford-Malden, Ma., 1999), 67-91; J. G. March, *The Pursuit of Organizational Intelligence*; W. Powell - P. DiMaggio, *The New Institutionalism in Organizational Analysis* (Chicago, Chicago Univ. Pr., 1991).

la discusión al afrontar las decisiones; incremento de las actividades de coordinación, pero sin que se reflejen en resultados concretos <sup>25</sup>. La conclusión de autores como James March y Paul Di Maggio es que las organizaciones se institucionalizan de forma casi ritual, y cumplen procedimientos no asimilables a una lógica racional, que obedecen a una dinámica propia, lejos del ideal de opción racional <sup>26</sup>.

En segundo lugar, ha crecido el criticismo en torno a los especialistas en asesoramiento. En general se les acusa de no mantener la suficiente autonomía y capacidad de reflexión crítica y de plegarse a otros intereses distintos al de ofrecer la «mejor lectura de la realidad». En esos casos se producen los conocidos fenómenos de la redundancia informativa y del *flawed advice* (asesoramiento defectuoso) <sup>27</sup>: la consulta no hace más que confirmar las expectativas del gestor, para halagar sus propias convicciones (lo que recuerda la figura del «intelectual orgánico»), y la agencia que asesora ofrece unas visiones demasiado ideales, inconsecuentes, empíricamente impracticables y de carácter tópico o retórico.

La tercera conclusión, y quizá más relevante, es la necesaria distinción entre investigadores o profesores, que se mueven en el campo académico, y consultores, que operan en agencias *ad hoc*. Aunque se dan casos en que se combinan ambas actividades, parece que no es la situación ideal, y que estamos ante dos realidades cognitivas muy diversas, con objetivos diferenciados y resultados distantes. La separación de la academia respecto de la agencia de *consulting* ha sido postulada con fuerza en los últimos años por James March, y sus razones son bastante plausibles: la academia busca la verdad de forma más desinteresada, mientras la agencia sirve a intereses particulares; el estilo universitario favorece una lectura destacada de lo real, mientras los consultores están mucho más implicados; los profesores pueden ser mucho más críticos y asumen de forma consciente las limitaciones y problemas, mien-

25 Chun Wei, *The Knowing Organization*, 15; J.G. March (ed.), *Decisions and Organizations* (Oxford-New York, Basil Blackwell, 1988); el capítulo que dedica March a la relación entre información y decisión muestra procesos complejos de una interacción siempre problemática o, en todo caso, fuera de la lógica lineal.

26 P. J. Di Maggio - W. W. Powell, «The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields», *American Sociological Review* 48 (1983) 147-160.

27 Ch. Argyris, *Flawed Advice and the Management Trap: How Managers Know when They Are Getting Good Advice and When They Are not* (Oxford-New York, Oxford Univ. Pr., 2000).

tras los consejeros son posibilistas y buscan resultados inmediatos. Así las cosas, la teología parece deba preferir la posición académica, limitada pero más consciente y menos enredada con las cuestiones prácticas<sup>28</sup>.

La quijotesca defensa<sup>29</sup> de la dignidad e independencia del trabajo académico en March no debería hacernos olvidar los riesgos que puede correr la teología en el caso de que se cerrara en una torre de marfil académica e ignorara los intereses y urgencias de la institución eclesial. En principio surgen dudas sobre la viabilidad del programa del ilustre teórico, de proverbial escepticismo. De un modo u otro no creo que pueda separar la actividad de investigación de las consecuencias prácticas observadas. Tampoco en el trabajo teológico sería positivo ignorar los resultados —a medio y largo plazo— de las propuestas que hacen los profesores, de lo contrario caeríamos en una forma de «irresponsabilidad» académica. Seguramente hay varias posibilidades intermedias entre una teología demasiado centrada en su relevancia práctica y en servir intereses eclesiales inmediatos, y una investigación que se desentiende completamente de esas cuestiones. También en este caso debemos aceptar un cierto «falibilismo» del trabajo teológico y una insuperable tensión en relación con la realidad que interpretamos.

Por otro lado, la teología se siente llamada, a la luz de los análisis anteriores, a aceptar un nivel mayor de realismo. En principio debe aprender a hacer las cuentas con una forma organizativa —la Iglesia— en la que, como en otras muchas instituciones, su aportación cognitiva es reducida a una expresión ritual o formal de poco efecto en la realidad práctica o concreta; no por mala intención, sino por la inercia de las organizaciones, que tienen una cierta «vida en sí» difícil de racionalizar. La aportación de la teología debería representar un esfuerzo de «racionalización» de la organización eclesial y de su actividad evangelizadora, y, sin embargo, su contribución será efectiva sólo si tiene en cuenta los límites señalados, y abandona actitudes de criticismo utópico.

28 La posición de James no es compartida por todos; N. Stehr, por ejemplo, distingue entre «intelectuales» y «expertos», pero los segundos se vinculan también a la Universidad, mientras los primeros son demasiado genéricos: *Knowledge Societies* (London-Thousand Oaks-New Delhi, 1994) 174 s.

29 De hecho se sirve del personaje cervantino para justificar su programa: J. G. March, «A Scholar's Quest», *The Pursuit of Organizational Intelligence*, 376-379.



## 2.2. *Funciones de legitimación*

Los procesos de legitimación presentan una segunda oportunidad para revisar las relaciones entre la teología y el resto de la organización eclesial. Disponemos de algunos estudios recientes que despliegan las exigencias organizativas a ese respecto y las distintas respuestas a las mismas. En general, las propuestas usuales se sirven de conceptos como «ideología» o «cultura organizativa»<sup>30</sup>; en realidad se refieren al amplio espectro de las ideas compartidas o dominantes en una misma organización.

Nils Brunsson ofrece uno de los estudios de mayor interés a la hora de explorar la función de las ideologías en el comportamiento de las organizaciones<sup>31</sup>. Su obra sobre la diversidad de las orientaciones organizativas se refiere a dos tipos ideales a los que corresponden dos estrategias básicas, partiendo del balance necesario entre la exigencia de producir y la de legitimidad. El primer tipo engloba a las organizaciones orientadas a la producción o de «acción»; las segundas son las «políticas». Las organizaciones productivas están presididas por una racionalidad por objetivos, tendente a cumplir lo mejor posible los fines propuestos y a ofrecer los mejores resultados; su ideología es simple y focalizada, acenúan más la producción que la legitimación. Las «políticas» se centran más en la representatividad, la legitimidad y la capacidad de atender demandas inconsistentes (debido al pluralismo del ambiente), asumiendo varias ideologías en constante conflicto; en consecuencia descuidan el aspecto productivo. A menudo son poco productivas a nivel práctico. El primer caso típico se corresponde con el modelo de la corporación industrial, el segundo con los organismos de representación nacional en una cámara legislativa.

Por una parte, Brunsson y otros constatan que toda organización tiene una mayor o menor demanda de ideología o cultura. Dado que las organizaciones no responden a «tipos ideales», sino que registran distintos niveles o necesidades de producción y de legitimación, la «ideología» se vuelve un componente de importancia relativa al tipo de organización. Sus funciones son, entre otras: unificar criterios de actuación, incrementar el sentido de identi-

30 S. A. Sackmann, *Cultural Knowledge in Organizations* (London-New York, Sage Pr., 1991); P. J. Frost - L. F. Moore, *Refraining Organizational Culture* (London-New York, Sage Pr., 1991); L. Prusak (ed.), *Knowledge in Organizations (Resources for the Knowledge-Based Economy)* (Butterworth-Heinemann, 1997).

31 N. Brunsson, *The Organization of Hypocrisy: Talk, Decisions and Actions in Organizations* (Chichester-New York, John Wiley, 1989).

cación, aceptar y legitimar a la autoridad y a la cadena de dirección, y producir un buen efecto en el ambiente<sup>32</sup>. Desde luego existen distintos tipos de organizaciones con diversas exigencias de ideología: las más fuertes requieren un mayor componente ideológico, mientras las débiles son circunstanciales, plurales y ligadas a objetivos concretos, por lo que no necesitan demasiada ideología.

Un problema que revela Brunsson es la necesidad que exhiben muchas organizaciones de «duplicar el esquema organizativo», pues se experimenta la disparidad entre las exigencias de la producción y de la legitimidad; las primeras requieren prácticas eficaces y rentables, las segundas se basan en el respeto a las sensibilidades sociales, al ambiente ecológico, a los valores morales... Tal situación vuelve inevitable la llamada «hipocresía organizativa», como un mecanismo que permite atender a dos tipos de demandas inconsistentes entre sí: las del mercado y las del público (en la empresa de producción); o bien las que provienen de distintos sectores sociales, como conservadores, liberales y socialistas (en el caso de una organización de gobierno). Tanto en un caso como en otro se plantean estrategias duales o incluso triples con el fin de satisfacer las distintas demandas y grupos. Por ejemplo, la retórica puede estar orientada en un sentido, las decisiones en otro, y el producto (industrial para unos, subvenciones para otros) todavía en otro distinto.

Este esquema es bastante simple y consiente focalizar el problema de la teología en términos analógicos. De hecho las Iglesias viven también la doble exigencia señalada en las grandes organizaciones: de legitimación y de producción; necesitan ideología —en el sentido organizativo, no filosófico— tanto como otras instituciones, y se ven ante dilemas similares al afrontar demandas inconsistentes en su ambiente. La teología debería ocupar en este esquema la posición de instancia que suministra ideología o «cultura organizativa», con los objetivos antes señalados: uniformar la acción, favorecer la identificación de sus miembros y proveer legitimación tanto interna, respecto de quien ejerce la autoridad, como externa, ante un ambiente con demandas dispares. Si la Iglesia no contara con un mecanismo que facilitase una cultura interna y una legitimación externa (aunque también interiorizada) debería inventarla para poder sobrevivir.

32 H. Mitzberg, *Power in and Around Organizations* (Englewood Cliffs, N. J., Prentice-Hall, 1983), 151-162; N. Brunsson, *The Organization of Hypocrisy*, 5 s.

Seguramente pocos teólogos se sentirán cómodos ante una tal descripción de su función. Desde luego se puede compartir el principio de «creación de cultura eclesial», pero no bajo el nombre de «ideología» y menos aún de actuar como «mecanismos de legitimación» a través de un ejercicio retórico. Se plantean a ese respecto no pocos problemas. Por una parte esas funciones son indispensables y deben ser realizadas por órganos especializados; la teología es una seria candidata a prestar dicho ejercicio. Por otra parte la teología asume una conciencia de sí crítica que no se corresponde con dichas funciones, sino que se asimila más al modelo de «ciencia», un tanto ajeno a las demandas expuestas, como se ha advertido al final del párrafo anterior. De hecho, y desde un punto de vista empírico, algunos datos permiten inferir un alejamiento de tales cometidos, lo que defrauda las expectativas eclesiales de contar con la teología para acometer ese papel ideológico. Un ejemplo claro es la desafección hacia las tareas apologéticas, que constituían hasta no hace mucho una función de legitimación intelectual amplia ante las objeciones del ambiente cultural. Otro ejemplo es el claro distanciamiento que asumen algunos profesionales de la teología respecto de las orientaciones magisteriales, casi como una marca de identidad del quehacer teológico, que por definición debería mostrar credenciales de independencia y espíritu crítico. Muchos episodios recientes testimonian dicho malestar.

Naturalmente existe una verdadera disparidad entre una concepción de la teología según los cánones del «discurso científico», y por tanto no-ideológico, y una teología concebida al servicio de la institución eclesial, como su misión más excelsa. Una solución de síntesis, al menos a nivel retórico, apuesta por la convergencia entre ambas orientaciones: sólo en la medida en que es científica e independiente, la teología puede cumplir con su función de proveer cultura intraeclesial y legitimación extraeclesial. El problema es que a menudo la realidad desmiente esta representación ideal. Ciertamente, en un «mundo perfecto» o en una situación ideal, las cosas tendrían que funcionar de ese modo. Mientras tanto sin embargo, la teología debería ser consciente de que —siempre desde el punto de vista organizativo— se plantean demandas que no conviene desatender sin grave menoscabo del conjunto de la institución, lo que a la larga redundaría en un daño para el mismo aparato teológico<sup>33</sup>.

33 Un ejemplo concreto lo aporta las recientes investigaciones de Rodney Stark, que reclaman como uno de los factores de éxito de los movimientos e

Hay que tener en cuenta, por otro lado, que la organización eclesial cuenta con otros recursos para atender las exigencias ideológicas y de legitimación. Un ejemplo es la «producción oficial de ideología», que se sirve de los medios de comunicación y otros de índole política a su alcance. Se da además el fenómeno de una «producción privada de ideología» o de culturas particulares, que corresponden a los límites de grupos, carismas y movimientos con una identidad propia, en los que la «teología» del grupo es resultado de una elaboración interna de inspiraciones y materiales disponibles, de carácter muy definido y que cubre muy bien las exigencias ideológicas señaladas.

La cuestión que se plantea entonces es si la teología puede desentenderse de tal requerimiento, que es asumido sólo por el gobierno de la Iglesia y sus propios órganos legitimadores. ¿Basta una «cultura eclesial oficial», o bien la contribución de las «microculturas» internas a cada grupo y a menudo en concurrencia entre sí? Seguramente no basta. Digámoslo francamente: la teología rigurosa y profesional es una de las pocas instancias que puede contribuir al cometido ideológico sin la sospecha de «oficialismo», y con la capacidad de cabalgar las diferencias carismáticas o de expresión privada hacia formas más universales, ampliamente compartidas y, en definitiva, «católicas».

De ahí que la tarea apologética no pueda ser descuidada en nombre de una científicidad aséptica, ni la provisión de «ideología» pueda ser dejada en manos de otras instancias eclesiales, con resultados más preocupantes. Uno de los desafíos actuales de la teología, por consiguiente, consiste en atender tanto las exigencias que provienen de su vocación de rigor y del servicio a la verdad, y las que proceden de los requerimientos eclesiales, que al menos deben «fijar la agenda» de las necesidades y servicios más urgentes. Esperemos que para afrontar ambas demandas la teología no tenga que asumir también la forma de la «hipocresía organizativa», que la haría presentarse en unos ámbitos como «productora de teoría religiosa» y en otros como «proveedora de ideología y legitimación». Al menos dentro de la Iglesia católica el esfuerzo teológico debe estar orientado a hacer converger ambos aspectos, lo que puede resultar difícil en ciertos momentos y requerir sacrificios en otros.

instituciones religiosos el nivel de «legitimación de la autoridad», lo que a su vez requiere «justificaciones doctrinales claras para un liderazgo efectivo y legítimo», «Why religious Movements Succeed or Fail: A Revised General Model», *Journal of Contemporary Religion*, 11 (1996) 133-146; aquí, 139.

Por último, sin dejar este apartado, surge el problema de la «función profética de la teología», de su capacidad de promover transformaciones estructurales, a veces urgentes. La cuestión es, en definitiva, si —en ocasiones— no sea mejor operar una especie de «subversión organizativa» para el bien de la Iglesia, en lugar de prestar un apoyo ciego a la institución y a sus defectos reales. Parece que ciertos episodios de reforma en la historia de la Iglesia serían impensables sin esa orientación, que legitima en la medida que transforma o invita al cambio. De hecho la teología se ha sentido protagonista del empuje hacia una evolución que hoy se siente como descontada, pero que en su momento no lo fue en absoluto y supuso episodios de confrontación e incompreensión de gran dureza. La cuestión planteada en esos términos no es fácil, pues supone aceptar que el ser de la Iglesia como organización sea algo dinámico, flexible y no una realidad estática e indiscutible en sus manifestaciones concretas. La teología en esos casos se siente llamada a ofrecer más «ideología de cambio» que de «estabilidad». Además se trata de una de las pocas instancias que, dado su carácter reflexivo, se siente mejor equipada para observar límites y promover una evolución, que en definitiva salve a la organización de su decadencia y ruina<sup>34</sup>.

En los términos apenas apuntados resulta patente una cierta «ambigüedad organizativa» en relación con la teología, que debe ser al mismo tiempo productora de cultura legitimadora, y de cultura crítica, de ideología de la conservación y del cambio. ¿Contamos con algún tipo de «metateología» en grado de resolver dicha paradoja? No, y este es ciertamente un límite de la teología y de la teoría de la organización, que tampoco puede ayudar a decidir en cada caso qué decisión se debe tomar. Lo único que desde el marco de referencia propuesto cabe inferir es que la teología debe tomar conciencia del problema, y debe sentirse responsable de su decisión, de a qué precio o bajo qué riesgos se realiza una opción de uno u otro tipo. Hay que tener en cuenta que la opción crítica —siempre desde el punto de vista organizativo— debe ser excep-

34 Conviene tener en cuenta de todos modos lo ya insinuado algunas páginas atrás sobre los límites institucionales en lo que respecta a las reformas programadas, que a menudo no hacen más que reproducir las formas institucionales que pretendía superar; véase J. G. March - J. P. Olsen, *Riscoprire le istituzioni* (Bologna, Il Mulino, 2000<sup>2</sup>), 108 ss. Parece que la evolución sólo se da en la medida en que alguna de las múltiples «variaciones» que surgen en el curso de la historia son «seleccionadas»; la teología puede cumplir un cierto papel tanto de promover variaciones, como de contribuir a la selección de las variaciones más adecuadas.

cional y no la norma, o de lo contrario se somete a la institución a un excesivo estrés, pues no puede satisfacer continuas demandas de reforma. Por otro lado, no es ni mucho menos seguro que todas las propuestas de reforma y orientaciones de mejora den el resultado apetecido, lo que emplaza a las propuestas formuladas ante la prueba de la verificación práctica. Sólo a un nivel empírico y a medio plazo, puede constatararse la bondad o adecuación de las medidas de renovación y cambio adoptadas.

### 2.3. *Relaciones de poder y conflictos*

La teoría de las organizaciones abunda en estudios sobre el poder y la autoridad dentro de los grupos y entidades sociales. Se trata de una dimensión esencial de los mismos, pues la autoridad tiene la función de tomar decisiones y de dirigir e integrar una entidad social, condiciones que son imprescindibles para garantizar un mínimo de orden o la supervivencia de la organización.

Nuestro enfoque de la cuestión del poder es de nuevo organizativo y no «ideológico» o de crítica social. Se parte del presupuesto de que toda organización necesita para su normal funcionamiento un mecanismo de dirección y de toma de decisiones, y desde ahí se investigan las condiciones que inciden en tal ejercicio.

El estudio ya clásico de Keneth Arrow, «Los límites de las organizaciones»<sup>35</sup>, provee un buen marco conceptual sobre el ejercicio de la autoridad y los problemas que se le asocian.

Para Arrow la función principal de la autoridad es la toma de decisiones, para lo que se requiere acopiar información y procesarla convenientemente. Su ejercicio no puede ser reducido a la eficacia de las sanciones; más bien se conecta a una «convergencia de expectativas» entre los miembros de un grupo, lo que reporta cierta estabilidad y la reducción de incertidumbre.

La evolución de la autoridad conduce necesariamente a un mayor sometimiento de la misma a la lógica de la «responsabilidad», es decir a una pérdida de las formas de poder que no deben responder ante nada o nadie, o que se ejercen de forma absoluta: el directivo responde ante la junta de accionistas; el dirigente político ante su electorado; el rector ante la junta de gobierno; e inclu-

35 K. Arrow, *The Limits of Organizations* (New York - London, Norton & Co., 1974), 61-79.

so el oficial responde ante quienes le confían el mando para la causa de la defensa nacional. Este mecanismo se vincula a la necesidad de hacer las cuentas con el error; de hecho «la deficiencia básica de la autoridad irresponsable, desde un punto de vista funcional, es la probabilidad de errores innecesarios»<sup>36</sup>. El error es consecuencia de las carencias de información o de la imposibilidad —que afecta a todo grupo de dirigentes— de recoger y gestionar toda la información que se genera en el grupo. La complejidad de las situaciones vuelve difícil una gestión segura, cuando la sobreabundancia de información obliga a selecciones a menudo subjetivas y que obedecen a prejuicios. Tampoco un «gobierno de las reglas» puede hacer frente a esos límites, en el sentido de esquivar los peligros de arbitrariedad que pueden afectar a las formas de ejercicio personal del poder. Seguramente hay que recurrir a instancias de corrección o que provean un interlocutor ante el cuál el ejercicio del poder se sienta responsable: comisiones de encuesta, una autoridad superior, un cuerpo social con la facultad de renovar o reemplazar cargos... De todos modos el necesario balance entre autoridad y responsabilidad no debería conducir a una «destrucción de los valores legítimos de la autoridad»<sup>37</sup>, o a volverla poco operativa, es decir, se debe evitar una situación que vuelva imposible su ejercicio directivo.

Tras este preámbulo, cabe replantear las relaciones entre teología e Iglesia en el marco de las exigencias de la autoridad y de su responsabilidad. Está claro que también las Iglesias están sometidas a las mismas limitaciones que señala Arrow en el ejercicio de la autoridad: es mejor que la autoridad sea «responsable», es decir, que tenga capacidad de reconocer y gestionar el error ante alguien, y que el necesario equilibrio entre autoridad y responsabilidad no sea contraproducente o autodestructivo. ¿Juega la teología algún papel en todo esto? Seguramente, no sólo porque se hayan registrado de hecho conflictos entre la instancia de autoridad y la de los «expertos», algo que ya ha sido tipificado en otros ámbitos<sup>38</sup>, sino porque los desniveles de información son a menudo mucho más sensibles entre la autoridad eclesial y quienes más se dedican por profesión a elaborar y procesar información, es decir los teólogos, por lo que la percepción de los errores se vuel-

36 K. Arrow, *The Limits of Organizations*, 73 s.

37 K. Arrow, *The Limits of Organizations*, 78.

38 M. Dalton, «Conflict Between Staff and Line Managerial Officers»; A. Etzioni (ed.), *A Sociological Reader on Complex Organizations* (New York-Chicago, Holt, Rinehart and Winston, 1969<sup>3</sup>), 266-274.

ve mucho más aguda en esa interacción. Todo ello replantea el problema de la «responsabilidad» como forma de evitar y gestionar el error.

Algunas soluciones al conflicto latente, y en ocasiones más que patente, se van ensayando. Una ya tradicional es la de reclutar un buen número de dirigentes eclesiales —es decir, obispos— entre las filas de los teólogos, para que ese desnivel sea menor. Sin embargo, no está claro que el modo de procesar información por parte del teólogo profesional sea el mismo que el que realiza el teólogo que asume cargos de dirección y una «responsabilidad pública»; sus «selecciones» serán probablemente diversas. En otras ocasiones se ensayan encuentros y diálogos entre obispos y teólogos, cuyos resultados y eficiencia todavía no son muy claros, pues el mecanismo de diálogo y de «acción comunicativa» (en un sentido habermasiano) está en estos contextos muy mediatizado por la disparidad de intereses y de posiciones asumidas, no sólo por la diferencia de información.

Quizá, haciendo del defecto virtud, convenga considerar de forma positiva el desnivel y el contraste señalado, en el sentido de que la comunidad teológica se constituye al mismo tiempo en un sujeto necesariamente sometido al poder de la autoridad eclesial, y en un colectivo que, a causa de su mayor información (teológica se entiende, no de otro tipo), se vuelve un observador más sensible de la acción de la autoridad eclesial, y por tanto una instancia ante la que dicha autoridad también debe «responder». Por supuesto la autoridad eclesial responde —teológicamente hablando— ante Dios y ante la comunidad cristiana, de forma genérica. Sin embargo, de forma más concreta, pocos colectivos están mejor capacitados que el teológico para ejercer de «órgano» que reconoce el error y ayuda a corregirlo, por lo que la autoridad eclesial debería estar continuamente referida a dicho órgano para un buen *feed-back*.

Ahora bien, esto no implica, desde una perspectiva organizativa, que los teólogos puedan sustituir la acción del gobierno (seguramente sería desastroso, además de ir contra el principio de diferenciación), por lo que no es positiva una situación en la que todos los teólogos se volvieran obispos y en los que la inmensa mayoría de los obispos fueran teólogos. En nombre de la situación señalada, es de vital importancia la distinción entre los dos ámbitos y el que cada uno realice su función. Lo que tampoco es positivo, a la luz de las advertencias de Arrow, es que la exigencia de responsabilidad conduzca a una erosión imparable de la autoridad eclesial. Eso significa que los canales por los que se realiza la «verificación



del acierto o del error» de la autoridad no debería en ningún caso minar las exigencias señaladas en el punto anterior respecto de la «legitimidad» y sus requisitos. Pero esto conduce a una situación no fácil, es decir sobre cómo la teología puede hacer llegar sus señales a la jerarquía, para el bien y responsabilidad de ésta, sin provocar déficits de legitimación.

Por último, hay que tener en cuenta que la teología también está organizada, generalmente en marcos académicos, y que también en su interior se plantean a menudo cuestiones en torno al poder, que ponen sobre el tapete no sólo el delicado problema de la provisión de plazas y sobre la cualificación de la competencia de especialistas, que generalmente recurre a un sistema mixto entre la cualificación «científica» y la agencia que determina la «fidelidad doctrinal». El otro gran problema concierne la propia responsabilidad del teólogo ante el ejercicio de su propia autoridad (como profesor, por ejemplo) y todo lo que toca el ya tópico tema de la «responsabilidad de los intelectuales», que recientemente ha sido retomado en tonos bastante duros y autocríticos por parte de Pierre Bourdieu, entre otros<sup>39</sup>. Aquí también se reeditan los problemas señalados respecto de la jerarquía eclesial, pero al revés, por lo que es fácil extraer una conclusión: la teología ejerce un poder que puede caer en el error, por lo que se vuelve indispensable la presencia de instancias ante las que responder, que no sean demasiado genéricas (como «el Pueblo de Dios») lo que implica seguramente la obligación teológica de reconocer la autoridad eclesial como instancia correctiva<sup>40</sup>.

El problema de la relación entre los carismas es tan antiguo como la Iglesia y ya en los escritos del Nuevo Testamento se ensayan soluciones o respuestas (1Cor 12). Hay que preguntarse si en los tiempos que corren estas nuevas teorías pueden darnos una mano y si pueden ser asumidas desde una racionalidad que no por ello deja de ser «teológica». Deberíamos seguir preguntándonos

39 P. Bourdieu, *Méditations pascaliens* (Paris, Seuil, 1997).

40 Un problema que puede producirse en algunos ámbitos deriva de la excesiva autonomía de las instituciones académicas teológicas, pues, en cuanto escapan de la «autoridad religiosa», entran inevitablemente en un ciclo de «secularización interna», como ha teorizado Mark Chaves: «Intraorganizational Power and Internal Secularization in Protestant Denominations», *American Journal of Sociology* 99 (1993) 1-48; «Denominations as Dual Structures: An Organizational Analysis», N. J. Demerath III - P. Dobkin Hall - T. Schmitt - R. H. Williams (eds.), *Sacred Companies: Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organization* (New York - Oxford, Oxford Univ. Pr., 1998), 175-194.

también hasta qué punto sea adecuado utilizar un método «interdisciplinar» para resolver una cuestión «intraeclesial». Probablemente surjan muchas dudas a ese respecto, por lo que sólo la conciencia falible del riesgo asumido y la apuesta que se realiza puede justificar nuestra audacia.

LLUÍS OVIEDO TORRÓ  
*Roma*

#### SUMMARY

A long time ago we assisted with the social and ecclesial transformation, which caused the re-evaluation the function of theology in the Church and its relationship with other levels of the ecclesiastical organisation. This article gives an interdisciplinary approach to try to test ways to solve the observed conflicts. Social Systems Theory helps to focus the theological reflection inside the system in its entirety and regulate its functions. The Organization Theory brings its experience and empirical observation for a better understanding of cognitive entities and its contribution to the working of the institution and to delimit it.