

LA TEOLOGÍA Y LA CIENCIA

Norberto Strotmann *

Hace algunas semanas, un amigo, conocido experto en la Doctrina Social de la Iglesia, me mandó su último libro con el título: *El Evangelio, Fuente de Cultura*. En la introducción sintetiza su tesis central de la siguiente manera:

«El Evangelio ha hecho posible el despliegue de la ciencia y de la técnica. Ha inducido una nueva relación hombre-mujer. Se le debe el advenimiento de los derechos humanos. Invita a compartir los bienes entre los hombres. En suma, toda la modernidad tiene en él la fuente de sus valores, y está también en el origen de la mutación cultural de la época que vivimos y que se llama -a veces- postmoderna».

Si comparamos con esta posición una de las investigaciones más apreciadas de la última década sobre la modernidad y la postmodernidad y su implícita racionalidad, la obra de Habermas *Teoría de la acción comunicativa*, nos damos cuenta de los extremos de opinión que existen en la materia que hemos de tratar en nuestro tema. Sin entrar en detalles: la religión es -para Habermas- un fenómeno premoderno, un fenómeno sin relevancia constitucional para la sociedad actual. Y -al menos las investigaciones sobre la situación ético-cultural europea- le parecen dar la razón a Habermas.

La temática de esta noche -La Teología y la Ciencia- no es una temática de controversia reciente. Me permito hacer recordar la controversia, que iniciaron las deliberaciones de Max Weber hace 90 años sobre *La Ética Protestante y el espíritu del Capitalismo*. Por supuesto, la controversia es tan antigua como la filosofía clásica.

Para algunos participantes existe, quizá, un problema más: el expositor es un representante de la Iglesia católica. ¿Demuestra la suficiente 'objetividad' para esta temática meta-científica? La respuesta ante esta preocupación dará exclusivamente la siguiente exposición, que presenta el tema desde la perspectiva 'teológica', e.d., desde la competencia, de reflexionar sistemática y críticamente la fe de la Iglesia.

Con esta indicación ya queda claro: la posición del expositor no es una posición de la 'ciencia de la religión' ni la posición que se llamaba hasta Hegel 'Theologia

naturalis' o -en el Protestantismo- 'Teología Filosófica'. Entendemos bajo 'Teología' la reflexión sistemático-metodológica de la fe de la Iglesia. Y somos conscientes, que la última parte de esta determinación carga con las observaciones, existentes desde la Ilustración: ¿Cómo puede llamarse 'ciencia' un conocimiento vinculado con una institución particular e histórica? Esta pregunta se tocará en la perspectiva histórica de nuestro discurso. Tan sólo sea dicho lo siguiente: «El Vaticano II se decanta por la libertad de la investigación teológica (...), fomenta la orientación ecuménica (...) de una teología inspirada en la Biblia (...) y bosqueja sobre todo un proyecto de estudio de la teología (...) con atención especial a la filosofía».

El tema no es la científicidad de la Teología y los problemas de su estatus entre las ciencias; nuestra pregunta es la relación entre la Teología y la Ciencia. ¿Ha existido una relación fructífera mutua entre la Teología y la Ciencia? ¿Han promovido mutuamente los criterios del conocimiento humano? En *una primera parte* nos dedicamos a esta *pregunta histórica*, siguiendo los resultados de una investigación de Richard Schaeffler sobre nuestro tema bajo el título: *Reflexión de la fe y doctrina de la ciencia. Tesis sobre la Teoría de la Ciencia y la historia de la Teología como ciencia*. En *la segunda parte* presentamos *algunas ideas sobre esta relación en la actualidad*, que reflejan la posición del autor. Esta estructuración nos permite un acercamiento concreto al tema y una reflexión seria sobre el mismo. Pero, permítanme esta última constatación preliminar: ni siquiera buscamos en nuestra reflexión un consenso, porque tenemos muy presente la pregunta poca gentil, que Helmut Schelsky hizo a Habermas en una discusión sobre su teoría del 'consenso': '¿Qué pasará después de este consenso?' Somos más modestos; si lograríamos por las siguientes deliberaciones, que los oyentes se replanteasen sus preguntas o nuevos cuestionamientos, la Teología hubiera cumplido una función elemental de las ciencias.

PARTE PRIMERA:

LA RELACIÓN ENTRE LA TEOLOGÍA Y LA CIENCIA EN LA HISTORIA

La Teología tiene como tarea: la de asegurar la comprensión adecuada del conocimiento religioso y su tradición con los medios de la argumentación científica. 'Comprensión adecuada' implica, que no sólo existe la alternativa entre la 'fe' y su negación, sino que además existe la posibilidad de la comprensión 'inadecuada' del saber religioso y su tradición. El problema de la comprensión adecuada (*orthé dóxa*) mueve el camino histórico de la Teología. Ortodoxia y argumentación científica marcan la función elemental de la Teología y, al mismo tiempo, su tensión permanente. Durante toda la historia, la Teología ha sido interpelada por dos perspectivas de

mutua exclusión: como servidora de la 'ortodoxia' la Teología es incapaz de respetar la libertad del discurso científico y, por otro lado, como servidora de la ciencia que deja cuestionar cada vez de nuevo sus resultados, la Teología es incapaz de servir con fidelidad a la fe.

Queremos demostrar, que la Teología -ante estas observaciones durante toda su historia- ha crecido en esta tarea, percibiendo impulsos de fundamental importancia para la fe de la comunidad cristiana por un lado, y ha podido dar, por otro lado, impulsos críticos al desarrollo de la teoría de las ciencias. Por su misma naturaleza, la Teología se encuentra en distancia crítica frente a cualquier praxis dominante de conocimiento y ciencia, también referente a su propio sistema de argumentación, método y resultado, porque el resultado de toda Teología sería la constatación, que, ante la realidad divina y medido en ella, todo saber demuestra en sí su debilidad y su insuficiencia.

Con estas palabras ya hemos indicado, que la reflexión sistemática de la fe necesita de la argumentación científica fundamentada. Al mismo tiempo exige la fe una extraordinaria capacidad crítica ante el conocimiento y su forma organizada en las ciencias, entendiéndose la fe en su contenido como en su forma como 'gracia' de Dios.

¿Cómo podemos sintetizar los aportes estructurales de la Teología ante la ciencia y su metareflexión?: La Teología abre para la ciencia (a sus contenidos como a sus métodos) una historia, por su conciencia de la infinita superioridad de la verdad ante cualquier forma del conocimiento de la verdad por parte de los hombres. No obstante, en su pretensión absoluta de verdad, la Teología resiste a los intentos, de interpretar los cambios de las formas y contenidos de las ciencias como índice de la relatividad de la verdad. En su relación eclesial, la Teología insiste desde siempre en la dimensión pragmática de las ciencias.

1. AFINIDADES DEL COMIENZO:

La Filosofía griega y la hermenéutica judía se diferencian no sólo por sus criterios y métodos, sino, además, por su experiencia aporética de la cual nacen. La experiencia aporética griega se basa en la impureza de los fenómenos. Invitan, según Platón, a mirar su forma original, que hay que descubrir. La experiencia aporética judía se basa en el hecho, que Dios 'encubre su rostro' -como dicen los Salmos-, e.d., se basa en la experiencia contradictoria entre el anuncio de los antepasados y la situación actual de los creyentes. La conciencia griega llega

hacia sí misma allí, donde la idea está totalmente consigo misma; la conciencia judía llega hacia sí misma, en cuanto logra de incorporar el cambio del tiempo y las contradicciones de la experiencia actual en la memoria universal del pueblo y de anclar esta memoria en la unicidad del Dios fiel.

En ambos casos, el concepto de la verdad es dialéctico. En ambos casos, la verdad es más grande que todo lo que se nos muestra en su forma fenomenal. En el pensamiento griego, la verdad es excitada por la discrepancia entre el fenómeno y la cosa en sí. En la Teología judía mueve la preocupación por la verdad la tensión entre la experiencia de Dios por los antepasados y la situación actual contraria.

Pero una cosa tienen en común, la sabiduría griega y la fe judía: ambas se basan en la superioridad principal de la verdad frente a la forma como nosotros la poseemos. La Teología acepta la experiencia de Sócrates y se hace crítica, porque acepta la diferencia entre la verdad divina y el conocimiento humano. La Teología es 'hermeneútica', porque pretende traducir la verdad divina en la forma sencilla de la palabra humana. Ambas perspectivas, la capacidad crítica y la hermeneútica, presentan un aporte de la Teología en la discusión sobre la tarea de la ciencia.

2. LA EDAD MEDIA:

A esta época marca como idea regulativa una praxis hermeneútica, que quiere garantizar la continuidad histórica de la comunidad de creyentes en la discontinuidad de las épocas. Es conocido el verso que hace recordar el cuádruple sentido de la Biblia:

*Litera gesta docet, quid credas allegoria,
Tropos quid facias, quo tendas anagogia.*
La letra enseña lo que pasó, la alegoría lo que debes creer,
La tropología te dice lo que debes hacer, la anagogía adonde
debes tender.

Esta doctrina sobre el cuádruple sentido de la Escritura lleva como consecuencia para la Teología medieval su propia diferenciación en disciplinas: la ciencia histórico-filológica, la doctrina de la fe, la moral y la escatología, que habla de la esperanza cristiana. Pero también para la ciencia ha sido de importancia: la doctrina implica una determinada comprensión de la función de la palabra y de la esencia de la verdad: verdad nunca es pura información objetiva en una afirmación; verdad lleva siempre la obligatoriedad del que se autocomunica como locutor, las exigencias

ante el oyente y la credibilidad de lo anunciado sobre el futuro. Filósofos y Teólogos comparten la convicción, que la mera información objetiva no es suficiente para hacer presente la verdad. Pero ambos, al mismo tiempo, estaban convencidos, que todas las mediaciones personales de la verdad, presuponen la comprensión literal de la palabra. Tenemos aquí, en el corazón del quehacer teológico un doble impulso ante la ciencia: por un lado, la necesidad de la objetividad en la búsqueda de la verdad, tomando en serio la forma literaria del lenguaje. Las tres dimensiones restantes de esta hermenéutica, que se refieren a la fe, al amor y a la esperanza, tienen una explícita función personalizante en la comunidad cristiana.

El sucesor de Richard Schaeffler en la cátedra de la Ruhr-Universität de Bochum, Theo Kobusch, subraya, que el aporte del Cristianismo es la autocomprensión del hombre como persona, perspectiva de la cual carecen culturas sin el trasfondo cristiano. Elabora esta perspectiva para la edad media y para la modernidad. Mencionamos en este contexto la escuela franciscana de Teología y su visión de los límites de la razón. Dios está encima de ella. En total observamos en la edad media una reducción de la ciencia hacia la Teología, que se entiende a sí misma como punto culminante de la reflexión del hombre. Esta correlación se invierte en la época moderna.

El cuádruple sentido de la Escritura presupone en la edad media el *sensus scientiae*. En el fondo, cada palabra y fenómeno debe profundizarse hacia el *sensus fidei*, el *sensus caritatis* y el *sensus spei*. Este programa hermenéutico y su crítica de la ciencia acentúa en el transcurso de los tiempos la diferencia entre fe y conocimiento. Fe, esperanza y amor son el centro de la confianza humana en la libertad divina. La limitación crítica del conocimiento justifica la fe, la esperanza y el amor como respuesta del hombre ante la libertad de Dios.

Descartes lleva la crítica de la razón, formulada por la escuela franciscana, scotista a su punto; busca una certeza que no estaría afectada por la crítica de la razón, manifestada por la escuela scotista. Esta certeza la encuentra en la auto-conciencia del Yo. La conciencia en el sentido de la modernidad se puede entender como el intento de llegar hacia la certeza de los objetos desde esta auto-conciencia del sujeto pensante. Pero, la certeza del sujeto pensante está definida por la radicalidad de la duda. Justo en el acto de la duda experimento indudablemente que pienso. Y esta certeza me reafirma en mi libertad. Porque mi acto del 'yo pienso' queda también, si todo lo pensado fuese pura ilusión. En su pensar, el yo hace la experiencia que para el pensar no necesita de la realidad. En la duda se demuestra el Yo como independiente de sus objetos y -en este sentido- como libre. Pero el escepticismo metódico -superadas las dudas- sigue siendo el procedimiento de

esta forma de pensar. Hemos caracterizado ahora ya metodología científica moderna. Ciencia moderna presupone autonomía y escepticismo metódico. Resulta, que en este proceso se ha acentuada la diferencia entre la fe y la ciencia. Parece que están opuestas. Por la ciencia se entiende en la modernidad la realización de la autonomía, mientras que la fe aparece como una actitud de entrega, que prescinde de la autonomía.

La situación, en la que se encuentra la Teología en la modernidad, es una consecuencia tardía de un desarrollo de la historia de la ciencia, que ella misma ha movido. Desde entonces, la Teología se encuentra ante la doble sospecha: la de 'a-cientificidad' y la de la 'incredulidad'. La experiencia de la Teología en la historia de la ciencia no le permite a la Teología de adaptarse al ideal científico del racionalismo. Pero tampoco le permite, de acentuar su fidelidad, aceptando una comprensión irracional de la fe o despreciando la razón. Su carácter científico como Teología tan sólo puede aclarar, en cuanto se basa en una teoría del saber, que al mismo tiempo es fundamentación y crítica de la ciencia. La realización de este programa, la Teología ha comenzado recién con la ayuda de la filosofía del sujeto.

Tengamos presente, que el concepto de 'revelación' logra de tener en esta época cierta centricidad. Es por ello, que el Cristianismo, ante la Ilustración, no es una religión racional, sino sólo una religión positiva, e.d., basada en hechos. Pero, tampoco es ciencia positiva, porque según la opinión empirista, los hechos se dejan observar, si uno está en el tiempo y en el lugar correctos. Cuando se trata de hechos del pasado, un control directo no es posible. Si el Cristianismo en el lenguaje de la Ilustración no sólo no es racional sino tampoco empírico, y alguien, no obstante, quiere entender a esta religión específica, debe explicar que existe, aparte de las dos formas (religión o racional o positiva), una tercera, la religión 'revelada'. Pero, el gran problema es: ¿de qué manera puede demostrar la Teología en su fundamento de revelación la 'verdad', si ni es racional, e.d., demostrable por la argumentación intrínseca, ni empírica, e.d. demostrable por hechos públicos. Durante la confrontación con el racionalismo y el empirismo surge una situación que define todas las siguientes deliberaciones sobre el carácter científico de la Teología. Si esta disciplina se entiende como empírica, entonces no puede hablar de Dios; si quiere entenderse como ciencia racional, entonces puede hablar de necesidades de razones y deducciones, pero no de lo contingente o de lo no-necesario. Finalmente nace en esta controversia la tesis que la religión es un asunto de la subjetividad pura. Su exposición científica, a lo mejor, debe quedarse en la ciencia de las religiones.

Ya habíamos dicho: el concepto de la Teología como explicación de la 'revelación', consiguió en esta controversia su importancia. Con este concepto se distingue de la Teología Filosófica al igual como de la ciencia de la 'Historia de las Religiones'. La 'revelación' como concepto señala un acontecimiento histórico, en el cual actúa la libertad de Dios. Acciones libres son contingentes, e.d. no necesarias. No se puede saber de ellas *apriori*. La 'revelación' tiene que ver con la acción divina y no con la acción humana. Como tal no se deja explicar histórica, psicológica o sociológicamente. Referente a la 'revelación' puede haber dos opciones elementales: o lo histórico de este acontecimiento consiste sólo en el 'acto de comunicación', mientras su contenido es una 'verdad eterna', que vale para todos los hombres y, una vez anunciada se debe transmitir en la misma forma a las distintas generaciones; o 'revelación' se entiende como la fundamentación de una relación entre Dios y los hombres, que no sólo se hace pública bajo condiciones históricas, sino cuyo contenido también tiene su historia. El primer concepto de 'revelación' es aún el concepto del Vaticano I. Esta comprensión de revelación evitaba las dificultades, en las que se había metido la Teología por la comprensión de la ciencia por parte de la Ilustración. Las 'verdades reveladas' en esta comprensión son en su contenido eternas; no se refieren al acontecimiento histórico como tal, sino a Dios mismo y sus decisiones eternas. Pero, en su modo de comunicación no son verdades de la razón, que se puede conocer por ello, que su posición contraria se mostrase como en sí contradictoria. Más bien son de tal forma, que el hombre sólo puede conocerlas por la comunicación divina positiva, que no se deja anticipar por la razón. Con esta 'tercera' posibilidad responde a los cuestionamientos del empirismo como del racionalismo.

Esta visión lleva, no obstante, una fuerte dimensión histórica, que induce en la Teología una preocupación por la contextualización histórica de los textos sagrados. Recordamos a Baruch Spinoza en su *Tratado teológico-político*, donde él explica la ley de Moisés no sólo en su contenido y forma de promulgación, sino además en la validez de sus mandatos singulares explicándolos por la situación histórica y original del pueblo de Israel. La forma de tratar la Biblia es 'política' en Spinoza, en cuanto interpreta el texto desde la vida de una comunidad (Israel) en una situación histórica determinada. 'Teológico' es este tratado, porque induce una nueva forma de la investigación teológica.

Richard Simon (1638-1712) toma una nueva posición ante las formas relativizantes de la crítica histórica de Spinoza. Está de acuerdo, que los textos bíblicos reflejan las condiciones de su época de origen y refuerza esta observación, en cuanto demuestra, que estos textos -en su forma actual- son el producto de varias elaboraciones redaccionales. Él no ve en su historicidad

ninguna disminución de la validez de su mensaje. Busca la verdad del mensaje bíblico en el proceso histórico de su textualización: los escritores 'públicos' no han sido menos inspirados que los autores de sus fuentes. Según esta opinión, la autenticidad de la Biblia no se basa en la conservación inamovible de su forma histórica original. 'Autenticidad' significa para él 'normatividad' para la vida de la comunidad de creyentes, y esta 'normatividad' se basa en el hecho, que Dios quiere conservar a su pueblo en la verdad y se sirve de los escritores, de los traductores en la Iglesia. La interpretación verdadera de la escritura se consigue por su ubicación en la historia de comunidad de fieles, desde Moisés hasta hoy. Ricardo Simon desaparece pronto de la historia teológica y, cuando en el siglo XVIII y XIX se presenta el método histórico-crítico, su nombre ya es poco conocido. Su importancia consiste en su aporte a la teoría de ciencias para la Teología. Preparó una nueva autocomprensión para ella. Simon busca la verdad de la revelación como aquella norma, con la cual puede confrontar críticamente el proceso histórico y ve en el proceso histórico esta normatividad como fuerza definitiva. Simon no sacrifica la normatividad de la verdad a la mera facticidad de la historia ni la ve como un núcleo metahistórico de informaciones y exigencias. La idea regulativa suya se encuentra en su comprensión específica de la verdad. Ella es la norma del proceso histórico; ella es la fuerza que se abre paso. Confiesa un concepto de verdad, que es 'siempre mayor'. La investigación histórico-crítica en la Teología quiere descubrir -en los cambios de las formas textuales de la Biblia- un testimonio, que la verdad de la revelación requiere de la historia y la facilita.

3. LA MODERNIDAD:

Kant observa los procedimientos de las ciencias empíricas. Constata que estas ciencias tienen que ver con objetos, que no se dan independientemente del procedimiento científico. La lógica de este procedimiento científico tiene carácter trascendental, c.d, describe las condiciones, bajo las cuales los objetos son posibles. Objetividad es el resultado de un procedimiento de conocimientos, cuando este procedimiento se produce según reglas lógicas. Kant concluye: objetos no son cosas en sí, sino fenómenos para nosotros. Kant limita la verdad de la razón, indicando que los verdaderos juicios valen para los fenómenos; los principios del intelecto puro son válidos, porque son justo estos principios que posibilitan la fenomenología de los objetos. Un problema especial en el diseño de Kant, quien había observado y sintetizado los procedimientos científicos usados durante los últimos 200 años, forma la validez objetiva de las ideas. Las ideas regulativas no son objeto del conocimiento; caso contrario tuviéramos aquí un

regressus ad infinitum: Para asegurar su objetividad se necesitaría un nuevo procedimiento, que por su parte estuviera guiado por nuevas ideas, etc. Las ideas (ante todo las ideas 'Dios' y 'mundo') son de uso regulativo. No muestran algo, lo que se opone a nuestro conocimiento, sino nos dan reglas a la mano, que se debe usar, para conseguir el conocimiento de objetos. La idea del 'mundo' quiere decir, que sólo aquellas impresiones son objetivas, que se dejan ubicar sin contradicción y coherentemente en el sistema de todos los objetos. La idea de Dios dice, por el contrario, que hasta el más pequeño objeto implica una tarea infinita del progreso cognoscitivo, porque existen infinitos predicados que se le puede aplicar o negar. La totalidad de todos los predicados positivos coincide con la idea o el concepto de Dios. Las 'ideas' marcan el horizonte dentro del cual los objetos nos pueden aparecer, de manera que podemos definir su lugar. Kant asegura la verdad del conocimiento empírico por su restricción a su mera fenomenología; la verdad de la futura metafísica científica, por la restricción de las ideas de la razón a su uso regulativo; la verdad de los principios del intelecto puro, dándoles la función de describir las condiciones que posibilitan toda experiencia como tal. Así realiza una autocrítica de la razón, que era inimaginable en los tiempos anteriores, cuando sólo los teólogos insistían en su competencia de delinear los límites de la razón. El lugar teológico de criticar la razón toma la filosofía en su autocrítica. Y toda crítica filosófica de la Teología es a partir de Kant en su núcleo una crítica de la razón teológica, razón que supone para sí misma una capacidad cognoscitiva, que supera los límites del conocimiento humano.

Teología, después de Kant, no ofrece nada lo que aún no supiéramos; más bien nos conscientiza, lo que siempre ya hacemos, cuando conocemos algo y verbaliza aquella intención, que nos orienta en este quehacer. Algunas corrientes teológicas en este siglo se dejan guiar por la crítica kantiana, como p.e., la 'Nueva Teología' en Francia, o el grupo conocido de jesuitas como J. B. Lotz, E. Coreth y Karl Rahner.

Schaeffler clasifica en este contexto las etapas de la histórica teológica como ciencia, según la actual diferenciación lingüística: el análisis del lenguaje se divide en semántica (ciencia del sentido de la palabras o sus elementos), de la gramática (ciencia de las leyes estructurales del lenguaje) y de la pragmática (ciencia de la acción socio-lingüística). Clasifica con esta base la historia de la Teología de la siguiente manera: el contacto entre el pensamiento judeocristiano y griego ha sido un encuentro pragmático: el Cristianismo no quería describir la realidad, sino invitar al oyente a tomar una nueva actitud ante la tradición ofrecida. La Teología de la edad media con su orientación en los cuatro sentidos de la escritura, se

orientaba, ante todo, en la semántica. Ante este ideal semántico de las ciencias, la Teología se sentía a sí misma como punto culminante de las ciencias. En comparación con ello, la ciencia en la modernidad y después de Kant se hizo gramatical o ciencia de las estructuras. E.d., el sentido de un elemento de información en las ciencias es definido por su posición en el sistema; y, depende del orden formal de este sistema, qué contenido puede ser relevante. Nace con Kant la pregunta para la Teología, si se puede entender a sí misma de esta manera, e.d., gramaticalmente o, si puede proceder con el método trascendental. Según Schaeffler, la Teología católica respondió a la invitación de Kant, desarrollando su escuela teológica. Pero no ha explotado todas sus posibilidades. Constata, que la crítica trascendental de Kant no es la única forma de responder ante la cuestión trascendental (indica la Ontología clásica y la posición de Platón como alternativas). La Teología se ha preocupado, ante todo, de la Filosofía teórica de Kant, dejando aparte su Filosofía práctica. El déficit consiste, ante todo, en ello, que no ha percibido suficientemente la unión entre ambas perspectivas, que en la obra kantiana desemboca en una Filosofía de la esperanza. Ella se entiende en Kant como reinterpretación de la doctrina cristiana sobre la justificación del pecador y sobre la promesa de un mundo nuevo.

A las escuelas teológicas trascendentales, se les ha observado su tendencia a la 'privatización', su abstinencia ante la praxis y una despolitización de la fe. Esta crítica no afecta la forma de la perspectiva trascendental como tal, sino su recepción incompleta, sobre todo, excluyendo las deliberaciones kantianas sobre la dialéctica de la razón práctica y sobre su Filosofía de la esperanza. Kant mismo ya mostró, que desde la posición suya existe y es necesario el vínculo con la praxis. La pregunta, que aún se debería responder, es: ¿permite este tipo de reflexión e interpretación decisiones históricas? ¿O nivela toda historia individual y colectiva con el método? La Teología no puede dejar su perspectiva histórica.

Ante la posible unilateralidad del pensamiento trascendental y su idea regulativa de la ciencia, la Teología recepciona desde los años 40 la Filosofía existencial de Heidegger y, en los recientes decenios, se ancla en la perspectiva pragmática: la Teología Política de Metz, las Teologías de la revolución, de la liberación, inculturación, feminista, etc. La limitación del tiempo no nos permite mayores detalles. Pero compartimos la opinión final de Schaeffler, que no es la función de la Teología como ciencia de adaptarse al ideal de ciencia de cada época, sino, su tarea consiste en su capacidad crítica y que sea promotora de la ciencia en cada época. Llegamos a las conclusiones de esta revisión histórica.

LAS 'CONCLUSIONES' DE LA REVISIÓN HISTÓRICA:

Por cierto, la visión presentada acerca de la relación entre la Teología y la Ciencia no es de ninguna manera completa. Pero ayuda a evitar juicios ligeros y unilaterales. La visión histórica nos permite las siguientes conclusiones:

1. Entre la Teología y la Ciencia existe una correlación dinámica de identidad y diferencia: (a) Ambas estiman la razón; pero la Teología no se deja reducir a ella, mucho menos se deja reducir a un determinado modelo de racionalidad. La racionalidad y la fe/revelación son su base. (b) Ni la Ciencia se identifica con la fe/revelación, ni la Teología se identifica con la razón.
2. Entre la Teología y la Ciencia existe una relación de promoción y crítica mutuas: (a) 'Crítica' y 'promoción' no son necesariamente formas opuestas en el trato mutuo. Así, la crítica de la Ilustración promueve una profundización en la autocomprensión teológica. (b) La función crítica y promotora de la Teología ante la Ciencia consiste -a parte de sus aportes específicos (p.e., en la lógica) e institucionales (la universidad)- en su insistencia, que la verdad no es la suma del conocimiento humano o su sistematización.
3. La relación entre la Teología y la Ciencia es fructífera, mientras existe un interés mutuo positivo.
4. La relación es 'dinámica', e.d., ha ido cambiando en la historia. Pero, no sólo la relación entre ambas ha cambiado. Ambas se desarrollaron en su autocomprensión propia con el tiempo, no pocas veces por impulsos opuestos.
5. Teorías o perspectivas, que insisten ante todo en la conflictividad de esta relación, deben concretarse y puntualizar los problemas.
6. Identidad en diferencia entre la Teología y la Ciencia posibilitan la historia o el desarrollo de ambas; señalan tensiones, más no necesariamente incompatibilidad. Sin la Teología, la Ciencia perdería un impulso -al menos histórico y culturalmente- importante.

Hasta aquí algunas conclusiones, que sacamos de la visión histórica de Schaeffler. En algunos trabajos propios, que en este contexto no podemos desarrollar, llegamos referente a la época moderna a los siguientes resultados:

7. Observamos en la época moderna un creciente distanciamiento entre la Teología y la Ciencia: (a) al comienzo de las ciencias naturales se comprometen los mejores 'teólogos', (b) la reflexión de la subjetividad humana es -casi exclusivamente- empresa de 'filósofos protestantes', y (c) el desarrollo de las ciencias sociales se realiza sin o contra la posición cristiana.

8. El precio es alto para la Teología como para la Ciencia: (a) la Teología pierde en este proceso cada vez más su relevancia para el mundo contemporáneo y (b) la Ciencia pierde su capacidad integrativa.

9. A la diferenciación histórica de la Ciencia en ciencias naturales, ciencias humanas y ciencias sociales -de por sí un desarrollo bueno y necesario- corresponden teorías propias de la verdad y teorías de conocimiento, que definen sus respectivas metodologías. Estas perspectivas parciales son irreconciliables entre sí. En su exclusividad mutua y en el desconocimiento de su veracidad parcial consiste su peligro real, como veremos más tarde. Esta parcialidad exclusiva afecta, ante todo, las ciencias humanas.

El especialista en Kant, Wilhelm Weischedel, muestra en su obra tardía, «que la crisis de la teología filosófica es la crisis de la filosofía como tal» y Erich Heintel demuestra en su obra -también tardía- sobre la dialéctica, que la unión de la filosofía de la naturaleza (en tanto metafísica) con la filosofía del sujeto (en tanto filosofía trascendental) en la Modernidad, o, menos aún, la integración de ambas en la filosofía social no ha sido lograda hasta hoy. Desde esa época dominan las 'corrientes' en la ciencia, entre las ciencias y en cada ciencia. Hace falta una filosofía fundamental, que integre las perspectivas parciales.

PARTE SEGUNDA:

LA NECESIDAD MUTUA ANTE LOS PROBLEMAS ACTUALES

En su *Curso fundamental sobre la fe*, Karl Rahner reflexiona sobre la posibilidad de la desaparición de la palabra 'Dios' y sus consecuencias:

«En adelante, la palabra 'Dios' ya no planteará una pregunta o, mejor, la pregunta por excelencia, si no queremos dar u oír esta palabra como

respuesta. ¿Qué sucede entonces, si se toma en serio esta hipótesis del futuro? Entonces el hombre ya no queda situado ante el todo de la realidad como tal, ni ante el todo uno de su existencia como tal. Pues esto hace esta palabra 'Dios' y sólo ella... El hombre se olvidaría totalmente de sí mismo a través de lo particular de cada caso en su mundo y su existencia... El hombre habría olvidado el todo y su fundamento, y habría olvidado a la vez -si es que así puede decirse- que él ha olvidado».

Cuán similar y diferente suena, ante esta posición Rahneriana, el análisis de Jürgen Habermas en su largo capítulo sobre Max Weber, cuando constata:

«Pero es justamente esa capacidad integradora la que queda puesta en cuestión en las sociedades modernas con la diferenciación de las esferas culturales de valor. A medida que la racionalización de las imágenes del mundo va haciendo brotar las estructuras de conciencia modernas, esas imágenes del mundo se vienen abajo...» «Las imágenes religiosas del mundo, éticamente racionalizadas, así como las imágenes metafísicas del mundo, cognitivamente racionalizadas, habían mantenido *indivisos* en sus *archai* (...) los tres aspectos bajo los que el mundo resultaría después accesible a la elaboración racional como mundo objetivo, o mundo social, o mundo subjetivo». «Weber ve el signo de nuestra época en el retorno de un nuevo politeísmo en el que la lucha de los dioses toma la forma despersonalizada y objetivizada de un antagonismo entre órdenes de valor y órdenes de la vida irreconciliables».

Habermas demuestra, que Max Weber es inconsistente en el análisis de la sociedad contemporánea y unilateral en su acentuación de la racionalidad final o instrumental. Pero con todo, Habermas tampoco cree en la posibilidad, que la religión puede superar esta crisis. Pone en su lugar la 'Lebenswelt' de Alfred Schütz. La diferenciación filosófica fundamental, que usa Habermas para entender las distintas formas de 'racionalidad', es la 'Teoría de tres mundos' de Karl Popper. Así logra una diferenciación clara de las formas de racionalidad, más no su integración.

Uno de los elementos céntricos, que constituyeron la Modernidad, es la fe cristiana y su reflexión teológica. Sólo a costa de una creciente irrelevancia la fe cristiana puede retirarse de su obligación de aportar a la solución de los grandes problemas del mundo de hoy. Entregaría el mundo actual a algunas superideologías, que necesitan -como muestra el actual escenario suficientemente- de la creciente superstición organizada, o termina en la posición filosófica de un Rorty o Lyotard.

Las siguientes deliberaciones viven de la convicción, que la solución de los grandes problemas actuales requieren una nueva forma de racionalidad diferenciada, cuya organización e integración ha de inspirarse en la fe cristiana. Necesitamos -como constata Pannenberg- de una nueva correlación entre fe y razón y de una racionalidad diferenciada, como subraya la psicología estructural. Ofrecemos, lo más sintético posible, nuestra visión.

Mayores detalles de nuestro modelo metodológico y de su relevancia práctica han sido desarrollados en otro sitio. Por tal razón, las siguientes páginas tienen sólo valor 'indicativo' y menos 'explicativo'. El lector interesado en la argumentación explícita y en la literatura, que fundamenta la argumentación, ha de recurrir a los lugares indicados.

1. LA PERSPECTIVA ESPECÍFICAMENTE CRISTIANA

La fe cristiana tiene su especificidad ante las demás religiones por su concepto diferenciado de Dios. El *Catecismo de la Iglesia Católica* constata sobre este núcleo de nuestra fe:

«El misterio de la Santísima Trinidad es el misterio central de la fe y de la vida cristiana. Es el misterio de Dios en sí mismo. Es, pues, la fuente de todos los otros misterios de la fe; es la luz que los ilumina. Es la enseñanza más fundamental y esencial en la 'jerarquía de las verdades de fe' (...)».

O, como lo formula Henri de Lubac: «La fe de todos los cristianos consiste en la Trinidad». En su forma tripartida, esta fe se refiere al único Dios en la siguiente manera:

1. El *Padre* es afirmado como 'Creador' en su relación con la totalidad de la realidad existente: la realidad es 'creación'. En clave teológica: Dios es de relevancia universal, en cuanto todo lo que existe, existe por su relación con Él y nada de lo que existe, es idéntico con Él. Nuestra fe es por ello de relevancia universal, pero informa al mismo tiempo al espíritu humano de un profundo realismo: nada -fuera de Dios- es de valor absoluto en sí, ni la naturaleza ni el hombre ni la sociedad; sí lo es, lo es por Él.

El Espíritu cristiano se abre a la verdad, que sólo una *práxis objetiva y adecuada* logra sus cometidos: '*Agere sequitur esse*', ha sido la

fórmula clásica de esta verdad cristiana, que tiene su tradición magisterial hasta hoy en la argumentación iusnaturalista. La verdad que ofrece el primer artículo del credo, es al mismo tiempo ilustración de las teorías cerradas sobre la naturaleza y sobre la praxis objetiva del hombre: el mundo es creación de Dios, relativo hacia Él. La naturaleza no es la última palabra sobre la realidad: así critica al materialismo y al empirismo puro. La praxis humana presupone el adecuado conocimiento de la realidad, pero el Espíritu de la praxis cristiana no encierra al hombre ni en la praxeología tecnócrata ni en el fetichismo del capital o del poder.

2. El *Hijo de Dios* es la afirmación definitiva del hombre por Dios, verdad eterna, pero inalcanzable sin la mediación del Hijo en nuestra historia concreta. En clave teológica: la dignidad de todo hombre como persona no la debe en última instancia a sus propios esfuerzos, porque su esfuerzo técnico (poësis) no supera la muerte ni su esfuerzo ético-moral (praxis) escapa del pecado; su dignidad se basa por Cristo en la libre comunión que Dios indestructiblemente nos ofrece, y esta comunión es la única forma de comunión indestructible. En Cristo quedan vencidos el pecado y la muerte.

El Espíritu cristiano se abre a la verdad, que sólo una *praxis personal*, una praxis basada en la conciencia y en la libertad del hombre lleva a una praxis responsable. Esta verdad sobre la grandeza del hombre se encuentra lo más profundizada en el Evangelio de Jesús. Pero el Espíritu de Cristo es al mismo tiempo ilustración para el espíritu del hombre, en cuanto no lo acepta como sujeto absoluto, conociendo su praxis de ambigüedad, de egoísmo y pecado. Toda 'praxis humana', que quiere ser más que 'poësis' en el sentido de Aristóteles y más que 'conducta' en el sentido de Skinner, se basa en la moralidad del hombre. Pero, el Espíritu de la praxis cristiana no encierra al hombre en la praxeología individualista, que desemboca en el liberalismo o en el fetichismo del mercado y del más fuerte.

3. El *Espíritu Santo* se afirma como relación de amor entre Padre e Hijo. Por Él, el misterio de la unión de Dios con los hombres se hace realidad histórica para los creyentes: *Iglesia*. En clave teológica: toda comunidad necesita del esfuerzo de sus miembros, pero comunión verdadera no se logra por ninguna técnica o teoría social, ni por nuevas estructuras ni por nuevos modos del actuar comunicativo-participativo.

'Toda' comunidad verdadera e indestructible se basa para el creyente en el Espíritu de Dios.

El Espíritu cristiano se abre a la verdad, que sólo una *praxis social*, una praxis comunicativa, orientada al bien de la comunidad y abierta a la conciencia de los demás, posibilita la vida social. Pero, la Pneumatología de nuestro símbolo es al mismo tiempo ilustración para las teorías sobre la sociedad y para la praxis social del hombre, indicando que toda comunidad verdadera, quiere decir, toda comunidad que supera la muerte (verdad de la naturaleza) y el pecado (verdad del hombre) se basa en la comunión con Dios. Así critica a todo colectivismo, que se manifiesta como justificación de los 'vivos' o de las generaciones sacrificadas para un futuro mejor (utopismo).

En esta unidad diferenciada se expresa la fe cristiana: (1) mediante la relación con la totalidad de la realidad (mensaje universal), (2) mediante un sujeto histórico concreto (mensaje personal y concreto) y (3) mediante la relación con una comunidad social concreta (mensaje social, Iglesia), usando estas relaciones para trascender (4) estos elementos relacionados hacia el único Dios.

Si queremos que Cristo sea en la Nueva Evangelización de relevancia universal, e.d., «luz del mundo» (Jn 8,12), si queremos que la nueva Evangelización sea algo más que una limpieza coyuntural de nuestra propia casa, y, que nuestra fe tenga capacidad ilustrativa ante una 'ilustración', que después de 200 años reconozca más y más su propia limitación, queda evidente la necesidad urgente de relacionar de nuevo el espíritu del hombre con el Espíritu de Dios.

Esto suena bien, pero ¿cómo se debe realizar esta nueva relación? Ante todo, la Teología debe percibir con claridad la alta diferenciación irreversible del espíritu humano actual. No puede seguir bloqueando esta claridad con metateorías lamentatorias como: secularismo, individualismo hedonista, etc. Estas teorías tan sólo condenan la diferenciación racional actual, sin ofrecer lo que el hombre de hoy más requiere: orientación en una situación compleja e irreversible.

¿Podemos conceptualizar la capacidad intelectual-reflexiva del hombre? Hagamos el intento referente a sus 'estructuras', para sacar de allí alguna orientación para la Ciencia, que refleje el espíritu diferenciado de hoy y el Espíritu de la fe cristiana.

2. LA COMPLEJIDAD DEL ESPÍRITU HUMANO

Santo Tomás constata: «*Mens nostra non potest seipsam intelligere ita, quod seipsam inmediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem*». E.d., el espíritu del hombre no tiene acceso hacia sí mismo, si no vía alteridad. O, con las palabras de un filósofo contemporáneo:

«El sistema de sentido... tiene la siguiente estructura de reflexión: la referencia a la actividad objetiva (1) es una referencia a mí mismo (2) en tanto que el otro personal se refiera a mí y tenga en ello su autoreferencia (3) como una referencia que tiene conjuntamente conmigo (4). Dicho de otra manera: la estructura de la autoconciencia actuante está constituida de manera conjunta por la referencia a la objetividad y a la pluralidad de las autoconciencias como por la mediación de reflexiones contrapuestas en un medio común».

Reflexividad humana tiene, entonces, las siguientes posibilidades estructurales: puede referirse:

(1) a la alteridad *objetiva* en la intencionalidad irreflexible, e.d., conociendo *algo* sin tematizar este conocimiento,

(2) a sí misma como autorreferencia del *sujeto* (hablamos en tal caso de la *con-ciencia*) y

(3) a la reflexividad/conciencia ajena, en la reflexividad *intersubjetiva*.

En la praxis del pensar humano nunca existen estas posibilidades estructurales como áreas o cajones, van, más bien, íntimamente interrelacionadas y habrá que imaginárselas, a lo mejor, como dimensiones integrales. Pero, en esta presentación falta una dimensión importante, dimensión que es la base menos notable, pero fundamental para las tres dimensiones mencionadas:

(4) la dimensión *trascendente*.

Hagamos la prueba con el lenguaje, que refleja el espíritu humano: 'Yo (2) te (3) comunico algo (1)'. Esta frase muy elemental representa todas las dimensiones de la reflexividad humana: Comunicación lingüística siempre es comunicación de algo (*dimensión objetiva*), aún, cuando se trata de una comunicación sentimental muy personal (1). Comunicación presupone siempre al sujeto (2), que se quiere

comunicar (*dimensión subjetiva*) y se dirige (con excepción del auto-diálogo, que es el hablar consigo mismo) hacia otra (3) persona (*dimensión interpersonal*). Pero, cuidado, allí no termina el lenguaje: toda comunicación presupone la aceptación del sistema trascendente de sentido (*dimensión trascendente*), aún cuando sea tan sólo el conocimiento histórico del lenguaje hablado. La dimensión trascendente es de relevancia para todas las dimensiones anteriores, pero en sí muy plurifacética, e.d. tiene implicaciones históricas, lógico-filosóficas y religioso-teológicas.

Falta formular las reglas para la correlación de estas dimensiones:

1. *En la correlación de las tres dimensiones históricas de la reflexividad humana, la dimensión subjetiva presupone la dimensión objetiva y la dimensión intersubjetiva las dimensiones objetiva y subjetiva.*
2. *La verdad de cada una de estas tres dimensiones presupone la validez de la cuarta dimensión, de la dimensión trascendente.*

La falta de la dimensión de la trascendencia consigue en la modernidad continuamente filosofías de corte parcial: de tipo empirista (en la Filosofía anglosajona), de tipo racional-idealista (en la Filosofía francesa y alemana) y de tipo social (con C. Marx y sus seguidores). Paralelamente observamos problemas de la fundamentación de la ética en la época moderna. El empirismo tiene problemas insuperables con la ética, el idealismo alemán debe basarla en el sujeto y el pensamiento social postmarxiano reduce la ética al contorno social. Sinteticemos, ante esta situación, nuestra posición:

3. UNA ALTERNATIVA PARA LA CIENCIA

1. La visión cristiana aprecia la realidad, pero, *frente a la filosofía fundamental positivista*, que apunta a la proliferación de la experiencia de ciencias particulares en el orden de la lógica formal, contra un *realismo dogmático*, que elimina el problema de la libertad en el *materialismo* o frente a las formas de juego del *sensualismo* y *fisicalismo*, se debe señalar que las teorías del conocimiento y la ciencia presuponen el 'yo'. No hay una experiencia 'pura' y -dicho en términos de filosofía del lenguaje- tampoco hay nada que decir en torno a ella.

2. Sin 'Yo' no hay ni conocimiento como hecho de la conciencia ni lenguaje como la conformación del sentido referida a lo ajeno. El 'yo' es el concepto viviente o existente (Hegel). Nuestro *modelo no produce, sin embargo, ni un 'yo' mitologizado como conciencia que establece a Dios*, ni produce angustia ante el concepto, como aquella que se 'conserva' hasta hoy en la tesis 11 de Marx sobre Feuerbach. La aproximación del método de reflexión teórica no permite ahogar la finitud del hombre en el modo del espíritu absoluto. *La libertad humana se sabe unida a la propia finitud, a la finitud natural y social, y sin embargo, responsable, a causa de la conciencia moral en su finitud frente a lo absoluto.*

3. *Una praxeología no-reflexiva se convierte rápidamente en aquella teoría de la praxis que representa su propia urgencia estereotipada, y el desmoronamiento de todas las filosofías de la conciencia conduce no solamente a la «muerte de Europa».* Cuando se afirma que la 'teoría social-crítica' desemboca de manera precipitada en la *absolutización de la sociedad y su historia*, que la 'sociedad comunicativa' de Habermas y Apel es presentada como sucesora del sujeto trascendental kantiano, que las 'teorías de consenso' sólo admiten la verdad como mediación del ser en la sociedad, entonces sólo queda sostener que estas teorías *de la verdad se reducen a la verdad producida por los hombres en la historia y la sociedad.* La consecuencia de esto es la finitud irresuelta, que tampoco está solucionada mediante la socialidad y el *mito de la omnifactibilidad.* «*El éscaton de la tradición cristiana...que no permite absolutización alguna de un estado que se halla inmerso en el tiempo y la historia, se muestra como algo esencialmente mejor fundado que cualquier clase de utopía, aun cuando ciertos cristianos perdidos se congracien con tales utopías, procurando salvar el cristianismo.*»

4. *Sólo para la posición de la conciencia, que se basa en la fe, la praxis (e.d., todo lo que en el mundo triunfa o fracasa) no es la 'última' instancia.* Si a la religión le compete la función de liberar al hombre del absolutismo de la realidad, entonces no puede afirmarse la constitución de un sentido capaz de otorgar libertad sin la referencia a las dimensiones de sentido hasta ahora tratadas (de esta manera, todo discurso religioso es syncategorial); esta constitución, sin embargo, no debe equipararse con una de las tres primeras dimensiones o con la suma de las mismas (y de esta manera el discurso religioso sobrepasa

siempre su propio carácter syncategorial). «Sentido» constituye al mismo tiempo integración y trascendencia, y la tensión allí contenida le es esencial. Muchos intentos de la Modernidad al interior de la filosofía de la religión y de la teología disuelven esta tensión en una dirección; al mismo tiempo, estos intentos son concebidos frecuentemente en forma parcialista. La constitución unilateral del sentido mediante la 'integración' conduce en la Modernidad a los sistemas panteístas de procedencia naturalista (al comienzo de la Modernidad), subjetiva (en la época del idealismo) o social (como ocurre actualmente). Estas tendencias tienen frecuentemente una función de modernización en relación a la teología. Vía 'trascendencia', una tendencia contraria disuelve esta tensión en las distintas formas del deísmo. El deísmo naturalista elimina a Dios de la historia, el deísmo subjetivo de Kant sólo necesita a Dios como justificación teológica «post mortem subjecti»; y las filosofías de la religión conservadora, en tanto manifestaciones teológicas del presente, se dejan comprender en el mejor de los casos como deísmo social, e.d., eliminan a Dios de la preocupación social de hoy.

El pensamiento de la *edad media* se nutre de la *inclusión/integración* en la fe; el pensamiento *moderno y postmoderno* se caracteriza por la *exclusión* de la misma y por un *pluralismo* irreconciliado del pensar, que no pocas veces colinda con la arbitrariedad. El pensamiento postmoderno necesita de la fe cristiana para la integración de su racionalidad altamente diferenciada, si no quiere perderse en un pluralismo sin sentido o en la absolutización de perspectivas parciales, que llevan al hombre al borde de la autodestrucción. Lógicamente vale: sólo aquella Teología es de relevancia en este proceso, que comparte con nuestro tiempo su racionalidad diferenciada.

4. ALGUNOS EJEMPLOS DE LA SITUACIÓN ACTUAL

Durante las últimas décadas ha aumentado considerablemente la convicción, que los problemas fundamentales de la ciencia y de la humanidad como tal no se dejan definir desde la particularidad de las perspectivas científicas; mucho menos se dejan resolver.

Ante la rápida diferenciación de las ciencias en este siglo, se inventó la 'Teoría de las Ciencias'. Pero, el espectro no cambia: en su inestabilidad y posicionalidad se parece a la exégesis bíblica, que daba en los recientes tiempos la impresión 'Él que

detecta una nueva tesis, que aún no existe, se gradúa'. Para recordar el escenario de la Teoría de las Ciencias, pongo algunos nombres en la nota.

Wolf Lepenies comienza su historia de la sociología con la siguiente constatación «Desde la controversia entre C.P. Snow y F.R. Leavis se ha convertido en slogan de las dos culturas la oposición entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu. Soy de la opinión que se puede señalar a las ciencias sociales como una tercera cultura». Hay que darle la razón a Lepenies. Pero no debe dejar de advertirse que las ciencias sociales, en su propia diferenciación interna, se someten, en cada caso, a una de estas predominancias culturales. La diferencia de las posturas no se ha hecho clara sólo a partir de la disputa en torno a «los juicios de valor», en el llamado 'Werturteilsstreit; aparece ya en las distintas orientaciones teóricas y metodológicas. Habermas aclara la indicada dependencia de las distintas teorías sociales en su «Teoría de la acción comunicativa» bajo los términos fundamentales de la 'razón instrumental', 'actitud comunicativa' y 'teoría de la sociedad'.

La vigencia del problema de la adopción de perspectivas parciales que se ha constatado en el caso de la filosofía, es al mismo tiempo un problema de fondo irresuelto en las ciencias sociales, aun a pesar de que estas mismas, en los últimos veinte años han gozado de una fuerza de atracción en las universidades, que sustituyó a la filosofía y a la teología. Sin embargo, sólo la ignorancia o la arrogancia pueden pretender disimular las debilidades estructurales que las teorías de las ciencias sociales, en su relatividad histórica, comparten con la filosofía de la Modernidad. En una palabra: las teorías sociológicas disponen aún en el presente de un enorme potencial de atracción, pero nada indica que le hayan tomado la delantera a los filósofos en la pregunta filosófica por la verdad. Se constata, más bien, el predominio de las mismas perspectivas parciales: teorías objetivistas de corte empirista, cientista o tecnológico; teorías subjetivistas del análisis fenomenológico o personalista de la acción, así como teorías basadas en lo social, que, en cuanto macroteorías, declaran a lo social en sí como su propia realidad. En cada caso, sus elementos teóricos son, desde luego, contablemente infinitos, y como tales, recombinables entre sí.

Lo que se constató para la filosofía, vale pues también para las teorías socio-filosóficas: 'La' teoría no existe; existen perspectivas y tendencias que se dejan alinear, sin más, paralelamente con respecto a la problemática filosófica fundamental que se ha señalado. La experiencia es aquí también aquella de la posicionalidad y la perspectividad inabarcables en una sola visión de conjunto. Precisamente en el proceso de conocimiento social filosófico, es marcante la experiencia con la pluralidad y la relatividad. Pero la experiencia de una pluralidad, relatividad que no

son sólo formas de existencia del pensamiento social, sino que representan a la vez formas de existencia del pensamiento sociológico científico, es para el especialista una experiencia dolorosa.

Pero, aparte de la falta de mediatización entre la persona y la sociedad en las Ciencias Sociales, debemos indicar el candente peligro de esta disociación no-reconciliada en la política. La caída del muro de Berlín como la caída del imperio socialista no resolvieron las cuestiones de fondo. La verdad es, que para el momento no existe el peligro, que hubo durante la guerra fría. Y sobre la situación peruana al respecto, hemos escrito, cuando fue publicada la encíclica 'Centesimus annus' de S. S. Juan Pablo II. La inestabilidad del país ante los principios sociales sigue proliferando un costo social enorme.

Mencionemos un último ejemplo de trascendencia: la *ecología*. Hace tiempo describió Friedrich Kaulbach la mentalidad de la ciencia moderna ante la naturaleza con estas palabras: «El sujeto consciente se atribuye libertad y soberanía sobre la naturaleza; se autodesigna a sí mismo el papel de legislador de las leyes generales de la naturaleza; al mismo tiempo el papel del ingeniero, que construye el mundo de objetos según la orientación de conceptos técnico-prácticos». Habla, en este contexto, de la «naturaleza 'encadenada'».

No es necesario, subrayar aquí las consecuencias desastrosas, si no cambia el pensar. Ni queremos explicar la preocupación por nuestra situación como país, donde muchos científicos y los empresarios siguen pensando -en forma equivocada- que el mejor progreso consiste en la imitación del norte.

Terminamos recordando nuestra hipótesis de fondo: la modernidad y su alta diferenciación característica nació en una cultura religiosa cristiana, caracterizada por un concepto diferenciado de Dios. No tengo problemas en reconocer que este desarrollo científico ha avanzado con tensiones con esta cultura cristiana y -no pocas veces durante los últimos dos siglos- contra ella. Pero no veo solución de los grandes problemas actuales, sin una nueva confrontación inteligente con esta herencia.

Algunos preguntarán: ¿Cómo es conciliable la fe cristiana con la ciencia? Al menos vale la constatación: Cristo no mató por la verdad, sino murió por ella. Y esta verdad es parte central de la fe cristiana. Este contenido de la fe no es nada externo al anuncio de la misma. El que en el anuncio de la verdad cristiana *por su modo de anuncio* contradice a esta verdad, se juzga a sí mismo, según la Biblia.

Terminemos con una cita de Hans Urs von Balthasar, que describe la encrucijada de la Teología como ciencia así:

«La posibilidad de ser cristiano se encuentra en medio de la pluralidad de las visiones de la realidad (Weltanschauungen), expuestas a escoger y como una entre muchas... Esta posibilidad debe intentar de explicar su credibilidad y -según su propia autocomprensión- su unicidad por medio de argumentos meramente espirituales, los cuales, paradójicamente, ni siquiera deben ser 'obligatorios', porque no deben corromper el acto de una fe y de una entrega libres». □

Notas

(*) *Dr. Theol. (Innsbruck, Austria). Lic. Sociol. (Bielefeld, Alemania). Rector de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima. Miembro de la Comisión Teológica Internacional.*

1. *BIGO, Pierre (1994): El Evangelio, Fuente de Cultura. Doctrina Social de la Iglesia. Santiago de Chile; San Pablo 1994. 135 pp. (= Col.: Nueva Evangelización, 9).*
2. *Ibid., p. 7.*
3. *HABERMAS, Jürgen (1981): Theorie des kommunikativen Handelns. Band I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung/554 pp. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft/ 633 pp. Frankfurt; Suhrkamp 1981. Ed. castellana: Teoría de la acción comunicativa. Tomo I, Madrid: Taurus 1987, 517 pp. y Tomo II, Madrid Taurus 1988. 618 pp.*
4. *ZULEHNER, Paul M. y Hermann DENZ (1993): Wie Europa lebt und glaubt. Europäische Wertestudie. Düsseldorf; Patmos 1993. 264 S*
5. *WEBER, Max (1904): «Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus». en: Idem: Die protestantische Ethik I. Eine Aufsatzsammlung, hg. v. Johannes Winckelmann. 6., durchgesehene Aufl. Gütersloh; Mohr 1981. S. 27 - 277 (= GTB Siebenstern 53). Cf. la crítica de la posición weberiana y sus anti-críticas en: Max Weber (1907 - 1910): Die protestantische Ethik II. Kritiken und Antikritiken. Hg. v. Johannes Winckelmann. 3., durchgeseh. u. hinsichtl. d. Bibliographie erw. Aufl. Gütersloh; Mohr 1978, 427 S. (= GTB Siebenstern. 119).*
6. *Cf., PLATON, Euthyphron 4 e.*
7. *Cf. sobre el tema: WEISCHEDEL, Wilhelm (1971): Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Erster Band: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie. Darmstadt; WB 1971, 516 S.*
8. *BEINERT, Wolfgang (1990): «Teología», en: id.: Diccionario de Teología Dogmática. Barcelona; Herder 1990. pp. 674 - 685 (p. 675).*

9. *SCHAEFFLER, Richard (1980a): Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie. Freiburg: Herder 1980, 200 S. (= Quaest. disput., Bd. 82). Es el mejor trabajo que conocemos sobre esta materia. Pero también otros trabajos cualifican a Schaeffler como referencia: SCHAEFFLER, Richard (1979): Was dürfen wir hoffen? Die katholische Theologie der Hoffnung zwischen Blochs utopischem Denken und der reformatorischen Rechtfertigungslehre. Darmstadt: WB 1979, 333 pp. SCHAEFFLER, Richard (1980b): Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und Katholischer Theologie. Darmstadt: WB 1980, 390 pp. (Die Philosophischen Bemühungen des 20. Jh.). SCHAEFFLER, Richard (1980c): Einführung in die Geschichtsphilosophie. 2.te, erw. Aufl. Darmstadt: WB 1980, 262 pp. SCHAEFFLER, Richard (1983): Religionsphilosophie. Freiburg/München: Aiber 1983, 278 pp. (Handbuch Philosophie).*
10. *Niklas Luhmann cuenta esta anécdota en: LUHMANN, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie. Frankfurt: Suhrkamp 1984, 674 S. Alf: p. 237, nota 73.*
11. *SCHAEFFLER (1980a), 24 - 41.*
12. *SCHAEFFLER (1980a), 42 - 84.*
13. *KOBUSCH, Theo (1987): Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache. Leiden; Brill 1987, 603 S. (= Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, XI). La Habilitación presenta una de las visiones más diferenciadas de la Filosofía medieval en los recientes tiempos.*
14. *KOBUSCH, Theo (1993): Die Entdeckung der Person. Metaphysik der Freiheit und modernes Menschenbild. Freiburg; Herder 1993, 300 S.*
15. *Cf. Denzinger-Hünemann: Enchiridion symbolorum 37/1991, 3.005 (= DH).*
16. *SCHAEFFLER (1980a), 85 - 126.*
17. *SCHAEFFLER (1980a), 195.*
18. *Cf. STROTMANN, Norberto (1989): Teología y pensamiento social. Lima; SESATOR 1989, pp. 151 - 205.*
19. *Cf. PUNTEL, Lorenz B. (1990): Grundlagen einer Theorie der Wahrheit. Berlin/NY; de Gruyter 1990, 408 S., Idem (1993): Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie. Eine kritisch-systematische Darstellung. 3., um einen ausf. Nachr. erw. Aufl. Darmstadt; WB 1993, 299 S. y KREINER, Armin (1992): Ender der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie. Freiburg; Herder 1992, 608 S.*
20. *WEISCHEDEL, Wilhelm (1971): Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. Erster Band: Wesen, Aufstieg und Verfall der philosophischen Theologie. Darmstadt; WB 1971, 516 S. Ibid., p. XXI.*
21. *HEINTEL, Erich (1984): Grundriss der Dialektik. Ein Beitrag zur ihrer fundamentalphilosophischen Bedeutung. Tomovl: Zwischen Wissenschaftstheorie und Theologie, Darmstadt; WB 1984, 375 S. (= Grundrisse, Bd. 4) y Tomo II: Zum Logos der Dialektik und zu seiner Logik. Darmstadt; WB*

- 1984, 346 S. (= *Grundrisse*, 5). Citavemos esta obra como 'Heintel I' y 'Heintel II'. Sobre el problema indicado, cf. *Heintel I*, 59, 103 s., 166, 332 ss. y *Heintel II*, 41, 79, 107 y 205.
22. RAHNER, Karl (1977): *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg; Herder 1977, 448 S. Citavemos según la versión castellana: *Curso fundamental sobre la fe. Introducción al concepto de cristianismo*. 2.ª ed. Barcelona; Herder 1979, 535 pp., *ibid.*, pp. 69s.
 23. HABERMAS I (op. cit.), 319.
 24. HABERMAS I, 319 s.
 25. HABERMAS I, 320.
 26. POPPER, Karl R. (1972): *Objective Knowledge. An Evolutionary Approach*. Oxford 1972 (cpa. 3) y POPPER, Karl R./ John C. ECCLES (1977): *The self and its brain*. Berlin; Springer 1977.
 27. Aparte de la lit. cit. de Theo KOBUSCH. cf.: Peter KOSLOWSKI (1989): *Die Prüfungen der Neuzeit. Über Postmodernität*. Wien; Passagen, 167 pp. Joseph Cardinal RATZINGER (1989): «L'Europe: un héritage qui engage la responsabilité des chrétiens», en: J. Card. RATZINGER y DAMASKINOS métropolitaine de Suisse: *L'héritage chrétien de l'Europe*. Katerini; Tertios, pp. 11-26.
 28. RORTY, Richard (1989): *Kontingenz, Ironie und Solidarität*. Frankfurt; Suhrkamp 1989, 324 S.
 29. LYOTARD, J.-F. (1986): *Das postmoderne Wissen*. (Or.: *La condition postmoderne*, Paris 1979). Wien; Passagen 1986 (= Ed. Passagen, 7).
 30. PANNENBERG, Wolfhart (1994): «Wahrheit statt Gleichgültigkeit». En: *Ev. Kom.* 27 (Stuttgari 1994) 134 f.
 31. En la línea de Jean PIAGET y L. KOHLBERG. cf. sobre el desarrollo religioso estructural: James W. FOWLER (1981): *Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*. San Francisco; Harper; 332 pp. Fritz OSER y Paul GMÜNDER (1988): *Der Mensch. Stufen seiner religiösen Entwicklung. Ein strukturalgenetischer Ansatz*. 2. Aufl. Gütersloh; Mohr. 240 pp. Su discusión crítica en: Karl Ernst NIPKOW, F. SCHWEITZER y J. W. FOWLER (Eds.) (1989): *Glaubensentwicklung und Erziehung*. 2. Aufl. Gütersloh; Mohr. 312 pp.
 32. Cf. del autor (en perspectiva sistemática): «Método Teológico», en: *Teología y Pensamiento Social*, op. cit., pp. 151 - 205; (en la perspectiva de la aplicación Pastoral): «Teología Pastoral de la Nueva Evangelización - Desarrollo de Criterios», en: M. Cabrejos et al. (1990): *Nueva Evangelización - Criterios*. Lima; Conf. Episc. Peruana, pp. 49 - 121; (aplicación a la planificación pastoral): *Planificación Pastoral. Elementos y materiales*. Lima; CPC 1989, pp. 116-173.
 33. *CICat*, N° 234.
 34. Henri de LUBAC (1988): *La fe cristiana. Ensayo sobre la estructura del Símbolo de los Apóstoles*. 2.ª ed. Salamanca, Trinitario, p. 83 (= *Koinonía*, 16). Sobre la misma temática cf.: Joseph Kardinal RATZINGER (1993): «Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche», en:

id./ Ch. SCHÖNBORN: Kleine Hinführung zum Katechismus der katholischen Kirche. München, Neue Stadt, pp. 28 - 31.

35. *Cf. Juan Pablo II (1987): Enc. Sollicitudo rei socialis, en su estructuración como tal.*
36. *¡En el doble sentido de la palabra castellana!*
37. *Idem: Quaest. disp. de veritate, X, 8.*
38. *HEINRICHS, Johannes (1980): Reflexionstheoretische Semiotik. 1. Teil: Handlungstheorie - Struktural-semantiche Grammatik des Handelns. Bonn; Bouvier, p. 49. El autor fundamenta la siguiente exposición. Por ello mencionemos su aportes importantes: Idem (1981): Reflexionstheoretische Semiotik. 2. Teil: Sprachtheorie - Philosophische Grammatik der semiotischen Dimension. Bonn; Bouvier; Idem (1976): Reflexion als soziales System. Zu einer Reflexions-Systemtheorie der Gesellschaft. Bonn; Bouvier; Idem (1978): Freiheit - Sozialismus - Christentum. Um eine kommunikative Gesellschaft. Bonn; Bouvier. - Sobre el autor, Joh. HEINRICHS, habrá que decirse una palabra más: Existen trabajos valiosos, que le deben a él más, de lo que señalan los títulos o las notas. P.e., Hans-Joachim HÖHN (1985): Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas'. Frankfurt; Knecht, 298 pp. (= Frankfurter Theol. Studien, 32) e idem (1990): Vernunft - Glaube - Politik. Reflexionsstufen einer Christlichen Sozialethik. Paderborn; Schöningh, 296 pp. (= Abhandlungen zur Sozialethik, 30). Distinguimos entre el camino personal de HEINRICHS (sobre este, cf. recientemente: Idem (1993): «Kritischer müssten die Kritischen sein.» En: S. R. DUNDE: Müssen wir an der katholischen Kirche verzweifeln? Güterloh; Mohn, 143 - 152) y su aporte fructífero de pensamiento.*
39. *Estas reglas responden a las observaciones, que S.S. Juan Pablo II ha formulado recientemente ante las tendencias erróneas en materia de la conciencia/moral en su encíclica 'Veritatis splendor' (Roma, 06-08-1993).*
40. *Al menos trasluce esta verdad desde las en sí diferenciadas teorías psicológicas sobre el desarrollo cognitivo-estructural de los ya citados autores como: Piaget (psicología cognitiva y su desarrollo), Kohlberg (desarrollo ético), Fowler o Oser/Gmünder (desarrollo religioso). Cf. también: Robert KEGAN (1986): Die Entwicklungsstufen des Selbst. Fortschritte und Krisen im menschlichen Leben. München; Kindt, 392 pp. y: John C. ECCLES/Daniel N. ROBINSON (1991): Das Wunder des Menschseins - Gehirn und Geist. München; Piper (3. Aufl.), 243 pp. - Independiente de eso cf. esta estructuración de la reflexividad con la fórmula de Florencia: D 704/ DS 1331.*
41. *Sobre este punto cf.: HEINTEL, Erich (1984), (op. cit.) Tomo I, 59, 121, 207-210 y 305 s.*
42. *Cf. Heintel, I, 32, 315 ss.; Heintel II, 107 y 211-222.*
43. *Heintel I, 77.*
44. *Se sabe que Habermas mismo rechaza esta interpretación. Cf. Id. (1987): Teoría de la acción comunicativa. Op. cit., Tomo I, p. 11.*

45. Cf. Heintel I, 103 s., 157, 166 s.; Heintel II, 47, 79 y 295.
46. Heintel II, 86.
47. Kant no tiene el mismo concepto del 'deísmo' (cf. G. Gawlick, «Deismus». En: HWP 2, 45-47).
48. Albert, Ayer, Carnap, Eccles, Feyerabend, Gadamer, Goodman, Greimas, Hempel, Hilbert, Kambartel, Kamlah, Kuhn, Lakatos, Lorenzen, Maturana, Mittelstrass, Morris, Myrdal, Oppenheim, Peirce, Popper, Price, Quine, Rescher, Ricoeur, Rorty, Ryle, Saussure, Stegmüller, Suppes, Tarski, Topitsch, Toulmin, White, Wright, ...
49. I.FEPENIES, Wolf (1985): Die drei Kulturen. Soziologie zwischen Kultur und Wissenschaft, München/Wien; Hanser 1985. 11.
50. ALBERT, Hans y E. Topitsch (eds.) (1971): Werturteilsstreit. Darmstadt; Wissenschaftl. Buchges. 1971 (= Wege der Forschung CLXXV).
51. Cf. VANBERG, Victor (1975): Die zwei Soziologien. Individualismus und Kollektivismus in der Sozialtheorie. Tübingen; Mohr 1975. RICOEUR, Paul (1982): Corrientes de la investigación en las ciencias sociales. Madrid; Tecnos/UNESCO 1982. GRATHOFF, Richard y B. WALDENFELS (eds.) (1983): Sozialität und Intersubjektivität. München; Fink 1983. REIMANN, Horst et al. (1979): Basale Soziologie: Theoretische Modelle. 2. te verb' Aufl. Opladen; Westdt. Verl. 1979 y PETERS, Bernhard (1993): Die Integration moderner Gesellschaften. Frankfurt; Suhrkamp 1993, 455 S.
52. Cf. ACHAM, Karl (ed.) (1978): Methodologische Probleme der Sozialwissenschaften. Darmstadt; Wiss. Buchges. 1978 (= Wege der Forschung CCCCXXXV). Id. (1983): Philosophie der Sozialwissenschaften Freiburg/München; Alber 1983 (= Handbuch der Philosophie) e Id. (1989): Vernunftanspruch und Erwartungsdurck. Studien zu einer philosophischen Soziologie. Stuttgart/Bad Cannstatt; Frommann 1989, 236 S.
53. Cf. Id., Teoría ..., op cit.
54. Cf. ELIAS, Norbert (1987): Die Gesellschaft der Individuen. Hg. von M. Schröter. Frankfurt; Suhrkamp 1987, 316 S.
55. STROTMANN, Norberto (1991): Centesimus Annus. El reto de la Doctrina Social de la Iglesia ante la situación actual del Perú. Lima, San Pablo 1991, 53 pp. (= Conf. Episc. Per. Col. de Teol. Past., 10).
56. KAULBACH, Friedrich (1982): Einführung in die Philosophie des Handelns. Darmstadt; WB 1982, 178 S. (= Die Philosophie, ibid. p. 14.
57. Ibid., p. 15.
58. WEIZSÄCKER, Ernst Ulrich von (1992): Erdpolitik. Ökologische Realpolitik an der Schwelle zum Jahrhundert der Umwelt. 3., aktual. Aufl. Darmstadt; WB 1992, 298 S.
59. Id. (1987): Epilog. Einsiedeln/Trier; Johannes, p. 11.