
Teología e interdisciplinariedad: Presencia del saber teológico en el ámbito de las Ciencias

*Juan Carlos Scannone S.J.**

Cuando Juan Pablo II visitó Colombia hace tres años encomendó una importante misión al decir: "En (el) diálogo entre fe y cultura corresponde de modo particular a las Universidades católicas colombianas un servicio especial a la Iglesia y a la sociedad". Y enseguida las exhortó a encontrar su "significado último y profundo en Cristo, en su mensaje salvífico". Dio luego la razón de ello y la clave del diálogo universitario entre fe y cultura al afirmar que ese mensaje "abraza al hombre en su totalidad"¹. El hombre es por tanto la clave para dicho diálogo y, por ende, para el diálogo interdisciplinar entre la teología

y las ciencias en la Universidad católica. Así es como en Guatemala había ya dicho el Papa: "Las Universidades católicas de acuerdo con su propia misión, deben profundizar en los fundamentos divino-humanos y en el valor universal de (la) antropología" "que el Concilio Vaticano II ha expresado y madurado para los tiempos modernos en documentos inspiradores como la Constitución *Gaudium et Spes*, que se presenta como una respuesta no sólo a las esperanzas, sino también a las angustias del hombre moderno, sediento, quizá como nunca en la historia, de la liberación y fraternidad"².

* Doctor en Filosofía y Teología, Profesor en la Facultad de Teología de San Miguel, Argentina.

1. Cf. Juan Pablo II, "Discurso a los intelectuales y al mundo universitario" (Seminario de Medellín, 5 de julio 1986), en: *Mensajes Sociales de S.S. Juan Pablo II en América Latina*, Bogotá, 1986, p. 286. El subrayado es mío.
2. Cf. Juan Pablo II, "La cultura al servicio del humanismo integral" (Saludo a rectores y estudiantes universitarios, Guatemala, 7 de marzo 1983), op. cit., p. 283.

Guiado por tales palabras, voy a tratar el tema propuesto para mi conferencia. En un primer paso presentaré distintas formas de cooperación en el trabajo científico, para contradistinguir la verdadera *interdisciplinariedad*, de otros modelos posibles de colaboración científica. En segundo lugar ahondaré en la comprensión del “*inter*” que caracteriza a la interdisciplinariedad, buscando la *fundamentación* teórica de la misma. Por último, en una tercera parte, trataré de los distintos tipos de *aportes mutuos* que teología y ciencias pueden recíprocamente hacerse, y que pueden hacer a la Iglesia y la sociedad para la comprensión de la realidad. Claro está que aun en la última parte —algo más práctica— la intención no es la de practicar ahora ese diálogo, sino de aportarle el *marco teórico*. Según lo he insinuado con la selección de textos papeles citados, centraré mi atención preferentemente en la interdisciplinariedad de la teología con las otras ciencias de lo humano: filosofía, humanidades, ciencias del hombre, la sociedad, la historia, la cultura, el derecho, la vida humana, y aún con todas las que tratan de lo humano y *en cuanto* tratan de lo humano, aunque sea indirectamente.

1. Distintas formas de cooperación científica

Distinguiré tres formas: 1.1 la multidisciplinariedad; 1.2 la colaboración

instrumental; 3 la interdisciplinariedad propiamente dicha.

1.1 *Multidisciplinariedad*:

Esta se da cuando la unidad de la colaboración científica está proporcionada solamente por el *objeto material* de la investigación: por ejemplo, el estudio de la religiosidad popular en sus distintos aspectos: histórico, psicológico, sociológico, antropológico-cultural, filosófico, teológico, etc; En el fondo se trata de una yuxtaposición de saberes, cada uno según su propio punto de vista (u objeto formal), sus propios planteamientos, marcos teóricos e hipótesis de trabajo, y sus propios métodos.

Como la integración no se hizo desde el comienzo ni se dio durante la investigación, los resultados finales son difícilmente integrables, tanto porque ellos “son lógicamente heterogéneos, están en función de hipótesis diversas y han sido formulados con categorías y lenguajes diferentes”, cuanto porque han quedado “sin investigar *específicamente* las relaciones y la articulación de los aspectos parciales entre sí”. Así es como “no se puede comprender la incidencia de cada uno de los aspectos sobre los otros y la dependencia mutua de todos ellos”³.

1.2 *Colaboración instrumental*:

Llamamos así al segundo modelo, porque se trata de los casos en los

3. Cf. J. De Zan, “El trabajo interdisciplinario desde el punto de vista filosófico. (Consideraciones sobre el método, los supuestos y los contenidos posibles)”, *Stromata* 34 (1978), p. 198 s. (el subrayado es mío).

que diversas disciplinas aportan a otra distintos materiales y aun puntos de vista. Pero éstos son asumidos bajo el punto de vista u objeto y aún puntos de vista. Pero éstos son asumidos bajo el punto de vista u objeto formal de la ciencia que plantea el proyecto y que, por consiguiente, juega el rol de "ciencia dominante", desde la cual se formulan las hipótesis de trabajo y se diseñan el plan y los objetivos de la investigación. Las otras ciencias asumen entonces una función *instrumental, subordinada y subsidiaria*. Así es como un historiador puede servirse de estudios de distinta índole, o un sociólogo recibir la contribución de economistas, psicólogos sociales, historiadores, etc.

Aplicado el esquema al diálogo con la teología, se puede citar el ejemplo conspicuo de la asunción de las ciencias filosóficas por la teología como ciencia en Santo Tomás y la autorreflexión sobre esas praxis teórica que ofrece él mismo en la Suma Teológica. Su interés reside sobre todo porque, aunque se usa la filosofía como *mediación intrínseca* para la teología especulativa, sin embargo se respeta su *autonomía metodológica*, de modo que luego los Comentaradores de la Suma pudieron formular una filoso-

fía tomista⁴. En tiempos recientes se da el ejemplo de la teología de la liberación, que asume para su reflexión teológica no sólo la mediación filosófica, sino también la de las ciencias humanas y sociales. Una relevante reflexión epistemológica sobre ese método la ofrece la obra *Teología de lo político* de Clodovis Boff⁵. Yo mismo tuve oportunidad de publicar un trabajo sobre ese tema en *Theologica Xaveriana*⁶. Tanto en un caso como en el otro se respeta la autonomía de las otras ciencias, pero sus aportes son asumidos por el objeto formal de la teología: así es como éstos se sujetan a una "transformación semántica" al ser interpretados a la luz de la fe⁷.

Si queremos aludir al título de nuestra conferencia de hoy, no se trata entonces de la "presencia del saber teológico en el ámbito de las ciencias", sino de la presencia del saber filosófico o científico-social en la teología.

1.3 Interdisciplinariedad:

Esta se da cuando se toma en serio el "inter". Como lo afirman distintos autores, ella es signo de la modernidad. Otros dicen que ella constituye

4. Cf. E. Gilson, *Le Thomisme*, París, 1947, "Introduction. Le révéléable", en especial, p. 14 s., donde hace alusión al *Cursus Philosophicus Thomisticus* de Juan de Santo Tomás.

5. Cf. Cl. Boff, *Teología de lo político. Sus mediaciones*, Salamanca, 1980.

6. Cf. J.C. Scannone, "El método de la teología de la liberación", *Theologica Xaveriana* 34 (1984), 369-399. Ver también mi libro: *Teología de la Liberación y Doctrina Social de la Iglesia*, Madrid-Buenos Aires, 1987, en especial cap. II: "El papel del análisis social en la teología de la liberación", p. 81-103.

7. Cl. Boff habla de "transvaloración semántica", citando a J. Ladrière, en la obra citada en la nota 5, p. 248; ver también op. cit. en la nota anterior, p. 70.

un "fenómeno de compensación" o de "reparación" con respecto a otro fenómeno moderno: la autonomía y alta especialización de las ciencias particulares. Pues se trataría de la búsqueda de una nueva forma de "unidad del saber", según la cual la especificidad, diferencia y autonomía no irían en desmedro de la unidad plural del saber, ni ésta de aquellas, sino lo contrario⁸. De paso digamos que es misión de la *Universitas* reencontrar esa unidad, y si es una Universidad católica, la unidad de *todo* el saber, incluido el teológico.

Según J. De Zan el "inter" de "interdisciplinarietà" indica "interacción, interdependencia e interfecundación"⁹ recíproca entre las distintas disciplinas, de modo que el planteamiento mismo de la investigación sea interdisciplinario y las hipótesis de trabajo sean comunes e interconectadas. De acuerdo con ello la marcha misma de la investigación debe ser de confrontación dialéctica y dialógica, con continuos reajustes en función de la integración funcional de las distintas disciplinas autónomas y la búsqueda de puntos de vista más adecuados para la comprensión del objeto común de investigación. Además, de ese modo se pondrá especial atención en los problemas fronterizos, las

interrelaciones y las articulaciones de los distintos enfoques en servicio de la comprensión del todo en cuanto tal y, desde éste, de sus aspectos parciales.

Lo dicho se aplica a todo trabajo interdisciplinario, pero vale también para la relación interdisciplinaria con la teología. En las dos partes siguientes, cuando analicemos la fundamentación y condición de posibilidad de ese "inter", o los tipos de aportes mutuos que así se originan, tendremos específicamente en cuenta a la teología y su papel propio dentro de la interdisciplinarietà.

2. Fundamentación del "inter" de la interdisciplinarietà

2.1 *El "mundo de la vida" y la ruptura epistemológica*

Según Lonergan las ciencias nacen por diferenciación de la conciencia con respecto al sentido común¹⁰. Quizás sea preferible hablar con Husserl, del "mundo de la vida" como suelo común para las ciencias. Entre el primero y las últimas se da una "ruptura epistemológica" que, sin embargo, no es absoluta, porque el "mundo de la vida" y el sentido en él implicado siguen constituyendo el trasfondo no

8. Cf. K. Homann, "Philosophie und Oekonomie. Bemerkungen zur Interdisziplinarität", Beitrag zur Tagung der Arbeitsgruppe "Neue Politische Oekonomie" (24-26 de septiembre 1987, en Witten/Herdecke). La frase "fenómeno de reparación" o "compensación" es de J. Mittelstrass en: "Ein Reparaturphänomen. Sieben Thesen zur Interdisziplinarität". *Frankfurter Allgemeine Zeitung* Nr. 42 (19 de febrero de 1986), p. 26.

9. Cf. art. cit. en la nota 3, p. 199.

10. Cf. B. Lonergan, "Unità e pluralità: la coerenza della verità cristiana", en: K. Newfeld (ed.), *Problemi e prospettive di Teologia Dogmatica*, Brescia, 1983, 121-131.

sólo para la subjetividad del científico como hombre y para su *práctica* científica, sino también para las ciencias *objetivamente* consideradas. Según creemos esa es la primera base y condición de posibilidad de la interdisciplinariedad, pues todas las ciencias —al menos las no formales— hablan *desde* allí, *sobre* la misma realidad y —aunque también a través de la ruptura entre la teoría y la práctica¹¹— *para* volver a ella.

Con respecto a esto último se podría también aceptar con Habermas¹² que distintos intereses (operativo, comunicativo, emancipatorio) mueven la investigación científica, en especial si en todos ellos reconocemos el irrestricto y “desinteresado” interés por conocer, que los trasciende¹³.

Pues bien, en el *trasfondo de sentido*, en la *realidad global* y en los *finés* arriba señalados está presente para el creyente la realidad de la fe: pues a la luz de la fe el creyente reconoce en el mundo de *la vida* y de su vida, así como en la realidad del mundo del hombre, su praxis, su cultura y su historia, la acción y la presencia de Dios Salvador, de su gracia, del rechazo de la misma: el pecado, y de la redención y la esperanza de salvación. También los distintos fines de

las distintas prácticas —aun las prácticas teóricas— se orientan de hecho hacia el Último Fin o su rechazo, dada la unidad de la acción humana, a pesar de la diferenciación de sus distintas dimensiones. Aún más, en el libre, desinteresado (es decir libre de intereses inmediatos) e irrestricto deseo de conocer, podemos reconocer con la teología de Santo Tomás “el deseo natural de ver a Dios”¹⁴.

Por lo tanto, cuando hemos hablado del trasfondo común a las ciencias refiriéndonos al “mundo de la vida”, la realidad global y la unidad de la praxis humana, estábamos ya hablando no sólo del último fundamento y condición de posibilidad de la interdisciplinariedad en general, sino también de la que se da entre la teología y las demás ciencias, en especial aquellas que tratan del mundo del sentido, la acción, la vida y la historia *del hombre*.

2.2 Ruptura epistemológica no absoluta

Según lo dijimos, la doble “ruptura epistemológica” entre el “mundo de la vida” y la investigación científica, por un lado, y entre ésta y la puesta en práctica de sus aportes teóricos, por el otro, no es una ruptura absoluta. Tratemos de explicar esa afirmación,

11. Cf. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag, 1962. Sobre la “ruptura epistemológica” Cf. Cl. Boff, op. cit.

12. Cf. J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt, 1975.

13. B. Lohergan habla frecuentemente del “detached, disinterested, and unrestricted desire to know”, por ej. en: *Insight. A Study of Human Understanding*, London-New York, 1957, p. 746.

14. Entre otros textos cf. *Suma Contra Gentiles*, libro 3, cap. 50 y *Suma Teológica*, q. 3, a. 8.

pues así daremos un nuevo paso en nuestras reflexiones.

Se da una *ruptura* en el paso a la ciencia, porque ésta implica objetivación *teórica* y objetividad *crítica*, es decir, el *distanciamiento* de los intereses inmediatos y de las opciones subjetivas y existenciales del científico. En relación con ello se da el encaminamiento *metódico*, es decir, reflexivamente reglado y autocontrolado, y una articulación *argumentativa*: no sólo opera racionalmente, sino que lo sabe y sabe dar razón de cada paso. Así es como en sus categorías, métodos y argumentos cada ciencia que goza de verdadera *autonomía* con respecto a la fe, al “mundo de la vida” impregnado por la fe y a la praxis informada por ella.

Sin embargo afirmamos que esa autonomía no es absoluta, sino *relativa*, porque a pesar de la ruptura epistemológica se da una verdadera *continuidad*, tanto entre el mundo de la vida y de la praxis con las ciencias, cuanto de éstas entre sí: se trata de la condición de posibilidad del “inter” de sus *interrelaciones*. Para explicarlo daremos cuatro nuevos pasos: el primero se referirá al hecho del *lenguaje*, y los otros tres, a las tres dimensiones del mismo, a saber: la dimensión *semántica* (referida al *sentido* de lo que se afirma), la dimensión *pragmática* (referida al *sujeto* que afirma) y la dimensión *sintáctica* (referida a la *articulación lógica* de la

afirmación). Tanto en el lenguaje como en su significado, sujeto y estructura aparece lo humano, el hombre. Y —recordemos— según lo asevera Juan Pablo II, la más profunda comprensión del hombre y de lo humano la tenemos en y desde Cristo, es decir, a la luz de la fe, objeto formal de la ciencia teológica.

2.3 Los “juegos de lenguaje”

El lenguaje científico es un lenguaje humano. Con Wittgenstein podríamos decir que es un “juego de lenguaje”, así como el de cada ciencia es un específico “juego de lenguaje”. Pues bien, dichos juegos, aunque tienen sus propias reglas de juego —que a su vez corresponden a distintas actitudes: por ejemplo, la actitud objetiva y crítica del científico—, sin embargo no son islas. Pues es un hecho la *comunicación* entre ellos. Pues bien, la comunicación entre científicos de distintas escuelas dentro de la misma ciencia, entre científicos de distintas ciencias y entre ellos y los políticos, educadores, hombres de acción y los hombres en general en cuanto son racionales, es posible porque en todos los juegos de lenguaje se da analógicamente —aunque en formas específicas e irreductibles entre sí— la misma *racionalidad* humana.

Karl-Otto Apel habla así de un juego de lenguaje trascendental que se da en todos los juegos de lenguaje empíricos —aun los científicos— y los trasciende^{14bis}, así como hay una

14 bis. Cf. Karl Otto Apel, *Transformación der Philosophie* II, Frankfurt, 21976, p. 245-263.

forma de vida humana en cuanto humana que se da en todas las formas de vida humana distintas —aun en la científica—, según las diversas dimensiones de la cultura y las culturas. La comunicación del saber es posible porque todos somos hombres.

Ese momento trascendental de lo humano en cuanto tal es para Apel objeto propio de una ciencia: la filosofía. Nosotros dijimos además que lo humano en cuanto tal, y no sólo lo específicamente religioso, es comprendido más profundamente a la luz de Cristo, según lo estudia otra ciencia, tan universal como la filosofía, pero que la trasciende: la teología.

Lo que acabamos de afirmar, centrado en el hecho del lenguaje humano y del hombre, ya nos hace percibir que, para el diálogo entre la fe y la ciencia de la fe con las ciencias particulares, va a desempeñar un papel importante lo humano en cuanto tal y la ciencia que lo estudia, es decir, la filosofía.

2.4 La dimensión semántica del lenguaje

La intercomunicación entre los juegos de lenguaje y, por consiguiente, entre los de las diferentes ciencias, aun la teológica, es posible porque esa intercomunicación se da en las tres dimensiones del mismo: la del *sentido* acerca de lo que se habla, la del *sujeto* que hace uso del lenguaje para comunicarse con otros sujetos y consigo mismo, y la de la sintaxis o

articulación estructurante del lenguaje.

Consideremos ahora lo primero. Cada ciencia tiene su punto de vista, su enfoque, su objeto formal, es decir, la pre-comprensión del objeto de su estudio, la cual dirige su investigación. Por tanto se mueve en un horizonte de comprensión dado por sus presupuestos, planteamientos, categorías fundamentales y métodos. Interroga lo real desde un punto de vista específico e hipótesis de trabajo que se mueven dentro del mismo, investigando un *sentido* específico de lo real y preguntando por su *verdad*.

Ahora bien, esos distintos horizontes parciales de sentido y puntos de vista regionales se mueven dentro del horizonte global de sentido investigado por la filosofía: el ser en cuanto ser, de modo que el horizonte de investigación concreta de tal aspecto u otro del ente, está permeado e influido por el trasfondo de sentido global del ser y de la vida, que puede ser llevado a reflexión crítica por la ciencia filosófica. Aún más, este último horizonte global de sentido, se encuentra, en el creyente, iluminado, ahondado y enriquecido por el horizonte global de comprensión del ser, del mundo, del hombre y de la vida proporcionado por la fe, que no niega el primero en su racionalidad y autonomía racional, sino que la supone, respeta y perfecciona.

De ese modo el sentido de ser, del mundo, del hombre, de la vida, pro-

porcionado por la fe incide *indirectamente* —a través del horizonte global de comprensión del mundo— en los horizontes de comprensión de sentido específicos de cada ciencia. Ese influjo, por ser indirecto y hermenéutico, respeta la autonomía teórica, metodológica y argumentativa de cada ciencia.

Dicha influencia indirecta de la fe se da sobre todo en las ciencias humanas, jurídicas y sociales, en las humanidades y en la filosofía, porque éstas se mueven en un *círculo hermenéutico* propio¹⁵. Pues ellas suponen una precomprensión del hombre, la sociedad, la historia, la cultura y/o la vida humanas, en la cual está implicada la autocomprensión del científico, a la vez que los resultados de la investigación científica inciden por su parte en dicha autocomprensión¹⁶. Pues bien, en esta última —y en la comprensión *del* hombre que ella presupone— se da el influjo indirecto, pero eficaz, de la fe. En la tercera parte explicitaremos más en qué consiste.

Con todo el círculo hermenéutico ni impide ni el distanciamiento crítico del científico con respecto a sus

opciones existenciales (aun de fe), ni la objetividad y autonomía teóricas que de ahí se derivan, ni tampoco la necesidad de que cada ciencia valide sus afirmaciones con sus propios criterios y métodos, aun cuando eventualmente le hubieran sido sugeridas indirectamente por la comprensión cristiana del hombre, la sociedad o la vida¹⁷.

2.5 La dimensión pragmática

En el apartado anterior, al hablar de los horizontes de sentido: el de fe (que tematiza la teología a la luz de la Revelación), el antropológico global (que reflexiona la filosofía) y los horizontes regionales de sentido propios de cada ciencia particular, hemos preparado lo que diremos acerca del ámbito pragmático del lenguaje, es decir, el del sujeto. Pues hemos hablado de las *opciones existenciales* de éste y su influjo indirecto, pero real, en las *opciones teóricas* por tal o cual paradigma de interpretación, método de análisis o marco teórico de la investigación, y aun por tal o cual encaminamiento teórico concreto de la misma¹⁸.

15. Cf. mi artículo: "La científicidad de las ciencias sociales", *CIAS. Revista del Centro de Investigación y Acción Social* n. 378 (nov. 1988), 555-561.

16. Cf. J. Ladrière, *L'articulation du sens I*, París, 1970, p. 40-50.

17. Cf. mi artículo; "Posibilidades de evangelización del pensamiento universitario", *Stromata* 44 (1988), 139-152. P. Ricoeur distingue entre el concepto empirista y el crítico de ciencia (el cual tiene suficiente distanciamiento crítico) en: "Science et idéologie", *Revue Philosophique de Louvain* 72 (1974), 328-355.

18. Sobre el último punto cf. J. Seibold, "Espíritu sapiencial y racionalidad científica en la nueva filosofía de la ciencia", *Stromata* 42 (1986), 391-395, donde el autor comenta la obra de H.I. Brown, *La nueva filosofía de la ciencia*, Madrid, 1983.

Estimo que aquí también hay que distinguir dos niveles de influencia de la opción de fe (y por ende, de la teología) en las opciones teóricas del científico (y, por consiguiente, indirectamente en los horizontes de comprensión que les corresponden y en los paradigmas y categorizaciones que los tematizan). En primer lugar en cuanto la fe, si es verdadera, abre el corazón del hombre a la verdad, liberando el deseo desprendido, desinteresado e irrestricto de conocer en todas sus potencialidades¹⁹. Tal liberación para la verdad mediante una conversión intelectual y ética, es el presupuesto de toda investigación científica. Por ello dice Levinas que el desinterés (“desintessement”)²⁰, que se da por la verdadera apertura ética a la alteridad, es el presupuesto epistemológico por excelencia. Se trata, por tanto, de la liberación de intereses ideológicos: de escuela, clase social, nación, individuales, etc. Ello vale más o menos para cada ciencia.

Pero, en segundo lugar, en las ciencias humanas y la filosofía ese influjo liberador de eventuales ideologizaciones tiene una especial relevancia, debido al círculo hermenéutico que les es propio, ya mencionado más arriba. Por supuesto que lo mismo vale para la teología como ciencia, en cuanto ella no es la fe, y puede estar también sujeta a ideologizaciones.

2.6 La dimensión sintáctica

Tanto la unidad del saber y del lenguaje que es condición de posibilidad de la interdisciplinariedad cuanto el influjo indirecto y hermenéutico de la fe en las ciencias, que posibilita la interdisciplinariedad con la teología, ambos se dan no sólo en las dimensiones semántica y pragmática del lenguaje, sino también en la sintáctica, es decir, la de la articulación lógica del mismo.

No nos vamos a referir a las reglas y la lógica generales de todo lenguaje, sino solamente a la articulación del lenguaje científico en cuanto tal, es decir, al *método*. Pues aun cuando cada ciencia, inclusive la teológica, tiene sus propios métodos, con todo existe un *método trascendental* que se da en todos los métodos y es su condición de posibilidad.

Así como Apel reflexiona el juego del lenguaje trascendental que se juega en todos los lenguajes empíricos, Lonergan estudia el método que permea todos los métodos. Es trascendental en el doble sentido filosófico del término: en el sentido de los trascendentales escolásticos, pues se da en todas y cada una de las ciencias, ya que se trata de la articulación metódica de la racionalidad humana. Y es trascendental también en el sentido kantiano del término, porque es

19. Cf. B. Lonergan, *Insight*, p. 745 s.

20. Cf. E. Levinas, “Idéologie et Idéalisme”, en: *Demitizzazione e Ideologia*, *Archivio di Filosofia* 1973, 135-145.

condición a priori de posibilidad de todo método²¹.

Pues —como lo afirma Lonergan—, aunque los métodos especiales de cada ciencia derivan sus normas de la experiencia acumulada de los investigadores en cada campo específico, sin embargo, además de las normas específicas se dan las comunes, y además de las tareas propias de cada campo se dan los problemas interdisciplinarios, así como más acá del consenso de los hombres en cuanto científicos, se da su disenso en lo referente al sentido último y las preocupaciones últimas. Pues bien, en la medida en que los métodos especiales reconozcan como su núcleo común al método trascendental, podrán contribuir en forma significativa a la solución de problemas fundamentales e ir logrando una mayor unidad de vocabulario, pensamiento y orientación²². Precisamente en esto último —añadimos nosotros— se verá el influjo de la teología en el diálogo interdisciplinar.

No es este el lugar de exponer la concepción de Lonergan en sus obras "*Insight*" y "*Method in Theology*" (traducida al castellano por el P. Gerardo Remolina, S.J.), ni su comprensión del método de la teología a la luz de su teoría general del método. Solamente quiero ahora aludir a una contribución muy específica de esa com-

prensión y esa teoría: haber caído en la cuenta y sistematizado la función que le corresponde en todo método no sólo al "insight" y al juicio y —en las ciencias empíricas— a la experiencia, sino también a la decisión. Según dijimos, eso es más manifiesto en las ciencias humanas y sociales y en filosofía y teología.

Pues detrás de los conflictos de paradigmas, enfoques, interpretaciones y apreciaciones dentro de cada una de esas ciencias, se dan —como ya queda dicho— opciones teóricas diferentes, a su vez influidas indirectamente por diferentes opciones existenciales, entre las que se destaca la opción por o contra la fe.

Pues bien, Lonergan explicita la necesidad del momento *dialéctico* del método (tanto en teología como en filosofía y en las ciencias humanas empíricas). Esa especialización funcional toma en cuenta las distintas posiciones en la respectiva ciencia y sus contra-posiciones, así como las lógicas consecuencias que de ambas se derivan. El discernimiento metódico de las mismas y de sus eventuales infiltraciones ideológicas puede ser ayudado por la teología, en cuanto ésta objetiviza y tematiza el horizonte global de comprensión implicado por la conversión no sólo religiosa, sino también ética e intelectual²³.

21. Cf. B. Lonergan, *Method in Theology*, New York, 1973, p. 13 s.

22. *Ibidem*, p. 22 s.

23. *Ibidem*, p. 364 s.

Pareciera que lo que acabamos de decir no es sino la repetición con otras palabras de lo afirmado más arriba con respecto a las dimensiones pragmáticas y semántica del lenguaje científico en su relación con los lenguajes filosófico y teológico. En cierto sentido es así, y se trata de una mera repetición. Sin embargo lo nuevo es afirmar que dicho discernimiento dialéctico del "conflicto de interpretaciones"²⁴ es *parte integrante y esencial de todo método*, en la medida en que tal conflicto de posiciones y contraposiciones se da en las ciencias particulares, además de la filosofía y la teología.

Ese conflicto y el peligro de ideologización se dan en todas las ciencias que de una manera u otra son más o menos hermenéuticas. Es necesario explicitar dicho discernimiento metódico como *especialidad funcional del método* mismo de cada una de esas ciencias, *con sus propios criterios*. Pero, como dijimos, a la teología le cabe en eso un aporte indirecto importante en el diálogo interdisciplinar.

Por último añadamos una explicación acerca de la dimensión sintáctica del lenguaje a la que hemos aludido como condición de posibilidad

de la interdisciplinariedad. De todo lo que hemos dicho se concluye que no se trata de una sintaxis o una lógica *meramente formal*, sino *trascendental y dialógica* (para no decir *dialéctica*), la cual —como luego diremos— da lugar a la *analogía* del lenguaje. Se podría quizás hablar por tanto de una lógica *analéctica*²⁵.

3. Contribución de la interdisciplinariedad a las ciencias, a la teología, al conocimiento concreto de la realidad

En esta tercera parte, basándonos en la noción de interdisciplinariedad esbozada en la primera y con el trasfondo de comprensión de la posibilidad del "inter", desarrollada en la segunda, vamos a tratar de la *práctica* concreta misma de dicha interdisciplinariedad y de los *aportes* que de ella surgen.

3.1 Requisitos de la interdisciplinariedad

En primer lugar conviene recordar lo que ya afirmamos citando a J. De Zan: para que una investigación sea verdaderamente interdisciplinar se necesita que ya desde el comienzo ella sea realizada en equipo: no sólo el planteamiento del proyecto común y

24. Hago alusión del libro de P. Ricoeur: *Le conflit des interprétations*, Paris, 1969, y por consiguiente, a la cuestión hermenéutica.

25. La expresión es de B. Lakebrink en: *Hegels dialektische Ontologie und die thomistische Analektik*, Ratingen, 1968; pero yo la uso en un sentido personal, como una dialéctica repensada desde la analogía (y, por ende, abierta a la alteridad, gratuidad y trascendencia), o como la analogía pensada dialécticamente; cf. mi trabajo: "La cuestión del método de una filosofía latinoamericana", en: B. Fraling y otros, *Lateinamerika im Dialog. Peter Hünermann zum 60. Geburtstag*, Rottenburg, 1989, 33-41.

la formulación de hipótesis de trabajo comunes e interconectadas, sino también las "orientaciones teóricas particulares de cada disciplina, hasta encontrar aquellos puntos de vista que sean los más adecuados para la comprensión de la realidad concreta que se quiere estudiar, aunque dichos puntos de vista no sean los más ortodoxos de acuerdo con las teorías vigentes en cada una de las disciplinas que intervienen". Como lo dice O. Varsavsky, así "cada especialista aprovecha no sólo los conocimientos, sino también la manera de pensar y encarar los problemas habituales en los demás. Esta interacción de disciplinas, que exige discusión, crítica y estímulo constante entre los investigadores, permite que ideas y enfoques típicos de una rama de la ciencia se propaguen de manera natural a las demás"²⁶, y además "que las hipótesis que han demostrado fecundidad en una ciencia puedan beneficiar a otros ámbitos epistemológicos, y que el nivel crítico alcanzado por las disciplinas más avanzadas sirva para que también las otras superen su ingenuidad".

Si la investigación ya ha sido planteada como auténticamente interdisciplinar desde el principio, así deberá continuar durante todo su trascurso. Así es como los distintos investigadores deberán ir revisando los presu-

puestos de sus propias disciplinas y enfoques al confrontarlos con los de las demás, hasta ir logrando un acuerdo básico con respecto a la realidad estudiada en común, a su naturaleza y estructuras consideradas como *un todo*. "Cada especialista se verá forzado a ampliar sus puntos de vista, a redefinir sus categorías para abrirlas a la comprensión e integración de las otras dimensiones de la cosa, y a buscar nuevas hipótesis compatibles con puntos de vista más amplios que los de su propia especialidad". Pero "no se trata de una unificación sistemática de las diferentes ciencias, ni de la pérdida de su especificidad, sino de una *integración funcional* que implica la creación de las condiciones, de los instrumentos metódicos y de los presupuestos teóricos para la elaboración de las grandes síntesis que sean capaces de integrar los resultados analíticos... logrados en las diversas áreas del conocimiento"²⁷.

Según lo desarrollamos en la segunda parte, todo ello es posible, porque lo es la comunicación entre los distintos lenguajes científicos. De ahí la importancia mediadora de la filosofía en toda investigación interdisciplinar, pues ella reflexiona el momento trascendental de todo método, de toda praxis humana en cuanto humana, y el horizonte de sentido global que es inmanente a todos los hori-

26. Cf. J. De Zan, art. cit. en la nota 3, donde cita a O. Varsavsky, *Ciencia política y científicismo*, Buenos Aires, 1972, p. 51.

27. Cf. J. De Zan, art. cit., p. 199 ss.

zontes de sentido y puntos de vista particulares y los trasciende. Ello muestra asimismo el papel fundamental de la teología, en cuanto la revelación implica una precomprensión del hombre y de lo humano, que puede ser explicitada filosóficamente, pero que trasciende toda filosofía.

La categoría de "totalidad concreta"²⁸ aplicada a la realidad que va a ser investigada interdisciplinariamente puede ayudar para orientar la interrelación e interacción de los distintos objetos formales de cada ciencia en el estudio del mismo objeto material.

Aunque los objetos formales de la teología y la filosofía sean universalmente abarcadores, y el de la primera trascienda y presuponga el de la segunda, con todo las ciencias particulares no dejan de ser autónomas con respecto a aquéllas, pues no dependen de ellas para la validación de sus propios paradigmas, categorías, métodos y criterios. Por otro lado tal autonomía no impide la iluminación, el juicio, la orientación e inspiración *mutuas* entre las diversas ciencias, entre ellas y la filosofía y la teología, y entre la teología y todas las demás. No se trata de *dominación* de ésta o de la filosofía con respecto a las otras ciencias, sino de un verdadero *diálogo y fecundación recíproca*,

según el lugar epistemológico de cada cual.

Para comprender el papel de la teología en ese movimiento dialógico entre fe y razón, en el cual la fe tiene sin embargo prioridad de orden, nos puede servir lo que dice Santo Tomás en la primera cuestión de la Primera Parte de la *Suma Teológica* sobre la relación entre filosofía y teología. La luz de la revelación ilumina y juzga los aportes de la filosofía en un primer movimiento descendente, pero a su vez la filosofía así iluminada y purificada en sus presupuestos antropológicos últimos y respetada en su autonomía racional y metódica, puede aportar su iluminación racional, tanto en forma como en contenido, a la inteligencia teológica de la fe. En esa circularidad dialógica y hermenéutica acontece, por tanto, una fecundación y aportación *mutua*, que se reproduce en grande en todo diálogo interdisciplinar con la teología²⁹.

3.2 Aportaciones mutuas entre teología y ciencias

En un segundo paso vamos a explicitar más esa aportación recíproca entre teología y ciencias, para lo cual hemos empleado más arriba las cuatro expresiones siguientes: *iluminar, juzgar, orientar e inspirar*. Así es como vamos a explicitar afirmaciones ya hechas en la segunda parte del

28. Ibidem, p. 212 ss.

29. Cf. el excelente comentario de la *Prima quaestio* de la Primera Parte de la *Suma Teológica*, que hace M. Corbin en: *Le chemin de la théologie chez Thomas d'Aquin*, París, 1974, cap. IV.

trabajo, aunque con ello asumimos el riesgo de repetirnos.

Cuando hablamos de *iluminación*, la metáfora de la luz se refiere al punto de vista u objeto formal. Esa iluminación es mutua. Pues, por un lado, la teología y la filosofía iluminan (respectivamente, a la luz de la Revelación y de la razón) *lo humano en cuanto tal* que está implicado en los objetos formales, puntos de vista, enfoques, paradigmas, métodos, categorías fundamentales, opciones teóricas, etc. de las ciencias, especialmente en las humanas. Esa iluminación puede estar acompañada de un *juicio crítico* de lo inhumano e ideológico que eventualmente puedan darse en los presupuestos antropológicos y éticos (es decir, teóricos y prácticos) de dichos paradigmas, enfoques o métodos científicos.

Pero también puede darse el esclarecimiento y la purificación crítica inversa. Pues desde las ciencias se pueden iluminar y cuestionar los presupuestos (respectivamente filosóficos, históricos, sociales, lingüísticos, biológicos, físicos, etc.) de ciertas afirmaciones teológicas, o de los enfoques y métodos que sirvieron para llegar a ellas: recordemos, por ejem-

plo, el caso Galileo y otras puestas en cuestión de métodos fundamentalistas en exégesis bíblica.

En especial las ciencias sociales críticas y la filosofía podrán contribuir al cuestionamiento de determinados paradigmas, enfoques, categorizaciones o métodos de la teología y al de los eventuales elementos ideológicos de ciertas teologías: recordemos, por ejemplo, la crítica a conceptualizaciones ahistóricas de ciertas teologías neoescolásticas o de ciertas sistematizaciones de la doctrina social de la Iglesia basadas en la comprensión aristotélica de la ciencia; o bien la crítica al uso del análisis marxista como mediación socioanalítica por algunas teologías de la liberación. También en esos casos, sin embargo, el aporte es indirecto, pues la teología misma se autojuza a la luz de la fe con sus propios criterios basados en ésta³⁰.

Aún más: en los aportes mutuos entre la teología y las otras ciencias no sólo se trata de contribuciones críticas, es decir, negativas, sino también de otras *positivas*, es decir, de orientación e inspiración recíprocas. Volvemos a repetir que el núcleo de ese influjo indirecto, pero positivo y

30. La Instrucción de la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe *Libertatis Nuntius* critica el uso del análisis marxista por la teología: ver especialmente VII, 10. Sobre ese mismo asunto cf. mi libro, citado en la nota 6, sobre todo los cap. 1 y 2. Para una acertada crítica del uso de la teoría aristotélica de la ciencia por algunas sistematizaciones de la doctrina social cf. P. Hünermann, "Kirche — Gesellschaft — Kultur. Zur Theorie katholischer Soziallehre", en: P. Hünermann-M. Eckholt (ed.), *Katholische Soziallehre - Wirtschaft - Demokratie*, Mainz-München, 1989, 9-48. Acerca de conceptualizaciones neoescolásticas ahistóricas en la doctrina social, ver la 1a. parte del cap. 6: "Interpretación de la Doctrina Social de la Iglesia: cuestiones epistemológicas", de mi libro ya citado.

eficaz, lo da la comprensión del hombre y de lo humano. Ese camino es de ida y vuelta, pues no sólo la teología puede guiar e inspirar caminos a las otras ciencias, que ellas deberán validar con sus propios criterios, sino también a la inversa. En la historia ha sido sobre todo la filosofía la que ejerció ese aporte. Hoy también lo están haciendo las ciencias humanas y sociales. Baste recordar el influjo que tuvo la teoría sociológica de la dependencia en los comienzos de la teología de la liberación; pero como el influjo fue indirecto, la crisis de esa teoría no puso en cuestión la comprensión teológica de la liberación ni los lineamientos básicos del método de dicha teología.

3.3 Servicio de la interdisciplinariedad al conocimiento global y concreto de la realidad

Sin embargo, si nos quedáramos aquí sólo estaríamos hablando de las contribuciones mutuas entre las ciencias y la teología en el diálogo interdisciplinar, pero el resultado sería en cada caso solamente *unidisciplinar*, pues se limitaría al enriquecimiento de cada una de ellas con las aportaciones de las otras, pero todavía solamente en el ámbito de *cada* disciplina.

Mas el principal aporte del diálogo interdisciplinar para la sociedad y la Iglesia no se limita a eso, sino que consiste en la captación de la realidad y de las distintas realidades que son objeto de investigación interdis-

ciplinar, como *totalidades concretas*. Pues ni se trata de totalidades abstractas o meras estructuras formales ni de la suma de particularidades. Quizás tampoco convenga hablar como lo hace De Zan en el texto arriba citado, cuando se refiere a la integración *funcional* de los resultados analíticos de cada ciencia en síntesis concretas. Pues, aunque se trata de estas últimas, nos parece que la integración es más que sólo funcional.

Por supuesto que no se da una integración *sistemática* de todos los aspectos, pues las particularidades son aportadas por cada ciencia —las cuales son irreducibles entre sí— y no son sistemáticamente deducidas (ni formal ni dialécticamente) unas de otras a partir de una ciencia dominante. Sin embargo, se da más que una mera integración funcional, ya que existe una cierta *ordenación o prioridad de orden* entre los distintos puntos de vista, no debido a una dominancia de una ciencia sobre las otras, sino al carácter específico y al lugar epistemológico de cada ciencia, orden basado en la relación entre fe y razón, entre razones últimas y razones particulares y entre distintos tipos de éstas. Pienso que ni siquiera conviene hablar de jerarquización, sino de ordenamiento y unidad plural articulada, según la mencionada prioridad de orden relativo, dada por la estructura misma del *hombre* histórico. Tal ordenamiento guía entonces la *unidad plural* del saber, es decir, la integración dialógica entre

los puntos de vista de la teología, la filosofía, las ciencias humanas, naturales y formales.

Por lo tanto, la investigación interdisciplinaria apunta a conocer totalidades concretas, intrínsecamente ordenadas: si no, no serían totalidades. Para el creyente la *unidad de orden* entre los distintos saberes que las estudian, está dada, en último término, por la *comprensión cristiana del hombre* y de su mundo.

Dicha integración de saberes y unidad plural del saber se hace todavía más necesaria con referencia a los *finés* prácticos de la sociedad y/o de la Iglesia, en cuyo servicio está la interdisciplinaria. Pues la práctica histórica (pastoral, cultural, política, educativa, etc.) actúa unitariamente sobre la realidad. Ello es debido a la unidad de la acción humana³¹ y a la unidad estructural de la misma realidad, *una* en la distinción de sus diferentes dimensiones irreductibles entre sí. Si no, se corre el peligro de dejar de tener en cuenta algunas dimensiones importantes de la realidad y de la acción —por ejemplo, la de la gracia y el pecado, estudiada por la teología, o cualquier otra dimensión relevante: la cultural, la comunicativa, la política, la económica, etc.—. Tal olvido trae entonces

deformaciones en la comprensión y, por consiguiente, en la acción que se emprende para transformar la realidad según los fines integralmente humanos. El planteamiento de “estrategias de lo humano”³² supone, por lo tanto, el diálogo interdisciplinario, en el cual no puede faltar la teología. Pues ella trata del último fin de *toda* la acción humana y de la liberación *integral* del hombre.

Además, por todo lo dicho sobre las “totalidades concretas” y acerca de la unidad diferenciada del ser, del saber y de la acción, estimamos que el lenguaje apto para hablar interdisciplinariamente es el *analógico*. Históricamente la analogía fue un aporte dado por la teología, cuando ésta asumió desde la fe en la creación y en la encarnación la comprensión filosófica de la unidad diferenciada del ser como ya se había dado en los griegos, tanto en la participación platónica como en el “*pròs hén*” aristotélico³³. Estimamos también que el cotejo posterior de la analogía con la historia y, luego, con las ciencias —especialmente humanas— y las culturas del hombre, está actualmente ayudando a una recomposición nueva más profunda de la misma analogía. Ese ahondamiento fecunda no solamente a la teología, la filosofía y, eventualmente, a las ciencias, sino

31. Cf. M. Blondel, *L'Action* (1983), Paris, 1950, y mi obra; *Sein und Inkarnation. Zum ontologischen Hintergrund der Frühschriften M. Blondels*, Freiburg-München, 1968.

32. Cf. P. Höffe, *Strategien der Humanität*, Frankfurt, 1985.

33. Cf. J. Splett-L.B. Puntel, “Analogía del ser”, *Sacramentum Mundi*, Barcelona, 1977, c. 143-151.

también y especialmente, a la comprensión teórica del diálogo interdisciplinar entre teología, filosofía y ciencias³⁴.

Precisamente lo expresado más arriba acerca de las tres dimensiones: semántica, pragmática y sintáctica del lenguaje, y lo que acerca de ellas dijimos en referencia al diálogo interdisciplinario puede quizás ser comprendido con mayor profundidad desde una teoría general del lenguaje analógico. Asimismo, pensamos que también la dimensión diacrónica de la historia de las ciencias, los cambios de paradigma (Th. Kuhn) en cada una de ellas y su actual apertura a la interdisciplinariedad y a la unidad plural del saber, pueden ser

repensados más cabalmente con ayuda de la analogía. Si así fuera se trataría de otro aporte metodológico indirecto, de la teología, por mediación de la filosofía, a la autocomprensión de la *historia* de las ciencias y de su *unidad interdisciplinar*.

Creemos que ello no es casual, pues —según ya lo afirmamos desde el comienzo de nuestra exposición— el lugar de encuentro entre las ciencias y de ellas con la teología es el *hombre*. Pues bien, según nuestra opinión, el lenguaje analógico es el más apto para pensar al hombre en su totalidad concreta a la luz de la fe en la creación y en la encarnación, es decir, a partir de Cristo: como imagen e hijo de Dios.

34. Sobre el cotejo de la analogía con la historia cf. L.B. Puntel, *Analogie und Geschichtlichkeit. Freiburg-Basel-Wien, 1969* (sobre la relación con Hegel, ver también: E. Brito, "Nommer Dieu. Thomas d'Aquin et Hegel", *Revue Théologique de Louvain* 19 [1988], 160-190). Sobre el cotejo de la analogía con las ciencias humanas y las culturas cf. mi art. citado en la nota 25, mi libro citado en la nota 6, cap. 7, 2. parte.