

La teología como logos hermenéutico del *Theos*: aproximación desde su estatuto epistemológico*

RESUMEN

JAIME FLÓREZ I.**

La crisis de la modernidad ilustrada y los nuevos modos de configuración de la cultura y la sociedad, manifestados –en parte– por el surgimiento de nuevas racionalidades, exige a la teología hacer presente su aporte y su pertinencia. Desde este interés, el presente artículo intenta establecer una aproximación a la teología desde su propio estatuto epistemológico (su propio lenguaje, su objeto, su método, procedimientos, conceptos...), de tal forma que pueda ser validada como un saber por una comunidad académica, como un logos, coherente, sistemático, metódico, hermenéutico, que encuentra en el lenguaje simbólico su mejor manera de expresar la experiencia del Theos en medio de la historia humana. En este contexto, la teología –que atraviesa por momentos críticos– ha de ser capaz de definir su permanencia como disciplina y como saber, así como el lugar que ocupa en las instituciones de educación superior donde se juega (aunque no de manera definitiva) la validación de su condición de saber.

Palabras clave: *Teología, logos del Theos, saber teológico, hermenéutica teológica.*

* El presente escrito es un artículo de reflexión fruto del Seminario Panorama de la Teología, exigido para optar por el Doctorado en Teología. Fecha de recibo: 29 de octubre de 2007. Fecha de evaluación: 28 de febrero de 2008. Fecha de aprobación: 12 de marzo de 2008.

** Licenciado en Filosofía de la Universidad del Valle; Maestro en Teología de la Universidad Centroamericana, UCA del Salvador; candidato al doctorado en Teología de la Universidad Javeriana de Bogotá. Actualmente es coordinador de la Especialización en Sagrada Escritura, docente de Teología en la Fundación Universitaria Católica *Lumen Gentium*, y docente de Ética en la Universidad Autónoma de Cali. Correo electrónico: teolumen@yahoo.es.

Se puede acceder a la notificación de retractación de este artículo en la siguiente dirección electrónica: <http://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/22925>

THEOLOGY AS HERMENEUTICAL LOGOS OF *THEOS*: AN APPROACH
FROM ITS EPISTEMOLOGICAL STATUTE

Abstract

The crisis of enlightened modernity and the new configuration modes of culture and society, in part manifested by the rise of new rationalities, demand that theology exposes its contributions and its pertinence. With this in mind, this paper seeks to establish an approach to theology from its own epistemological statute (its own language, its scope, procedures, concepts...), so that it can be validated as a knowledge by an academic community, as a coherent, systematic, methodical, hermeneutical logos that finds in symbolic language its best way of expressing the experience of Theos in the midst of human history. Within this context, theology –which goes through critical times– has to be able to define its permanence as a discipline and as knowledge, as much as the place it takes in the institutions of higher learning, where the validation of its condition of knowledge is at play, even though not in a definitive way.

Key words: Theology, logos about Theos, theological knowledge, theological hermeneutics.

A TEOLOGIA COMO LOGOS HERMENÊUTICOS DO *THEOS*:
APROXIMAÇÃO DESDE A SUAS REGRAS EPISTEMIOLÓGICAS

Resumo

A crise da modernidade ilustrada e as novas formas de estruturarão manifestam-se pelo surgimento algumas vezes de novas racionalidades, as quais exigem á teologia fazer seu aporte com eficiência, a partir deste interesse o artigo trata de aproximação á teologia desde suas próprias regras epistemológicas (seu linguagem , seu objeto seu método, procedimentos conceitos...) de tal maneira que possa ser aceitado como um saber pela comunidade acadêmica, como um logos coerente sistemático metódico e Hermenêutico, que encontra no linguagem simbólico a melhor maneira de expressar a experiência do Theos no meio da história humana.

Nesta relação a teologia que passa por momentos difíceis, deve ter a capacidade de definir sua permanência como disciplina e como saber assim como o lugar que tem nas instituições de educação superior onde joga-se (não de maneira definitiva) a validação de sua condição de saber..

Palavras Chave: Teologia, logos do Theos, saber teológico, hermenêutica, teologia.

*Sin experiencia silenciosa de Dios
Sin profecía
Sin compromiso para transformar la realidad
La contemplación –y la teología–
se pierde en el vacío, lejos del Dios de la historia.*

157

INTRODUCCIÓN

En medio de un contexto generalizado de crisis (de la sociedad, de la razón moderna, de las religiones, de las ciencias) ¿tiene la teología algún aporte o alguna palabra? ¿Cuál es su papel y su relación en medio del ámbito académico, campo primordial de la presencia de las ciencias? Por una parte, es necesario tener en cuenta que la labor teológica contemporánea no puede realizarse sino desde una perspectiva crítica, abierta a la realidad de la sociedad, los problemas y la cultura contemporánea.¹ Pero a su vez, la pregunta por el aporte y la relación de la teología con la realidad y el resto de las demás ciencias exige a la misma teología fundamental y justificar su propia condición, su propia pertinencia en cuanto saber y en cuanto disciplina.

Las siguientes líneas intentan aproximarse a una comprensión de la teología y su quehacer desde el ámbito de su estatuto epistemológico. Desde tal interés, nuestra búsqueda se circunscribe al interior de la “teología académica” que se desarrolla en los centros de educación superior (universidades, institutos, seminarios), pues si bien ésta no es toda la teología, sí es en medio de ella donde se transmite y perpetúa su saber. Es necesario tener presente que al hablar de una teología no se está desconociendo la contribución y existencia de una pluralidad de teologías, tanto en sus métodos, perspectivas, énfasis, lugares teológicos, sino que con ello se hace referencia al hecho de que dicha pluralidad disciplinaria está determinada por un núcleo, eje o sustrato que identifica a tales teologías dentro de la misma clase y las caracteriza como teológicas.

¿De qué hablamos cuando preguntamos por el estatuto epistemológico? Si el término “estatuto”, del latín *stare*, significa estar en pie o estar firme, el estatuto epistemológico hace referencia a la solidez, la fuerza y firmeza de

¹ Una buena presentación de los problemas y debates de la teología en la actualidad, puede verse en Martínez Díez, *Teología fundamental*.

los conceptos y procedimientos, métodos y resultados de algún saber humano en orden a alcanzar validez científica, sobre la base del valor de la verdad cognitiva. Se trata de una validez y una verdad que nacen en un ejercicio sistemático y metódico propio que las valida al interior de un área del conocimiento y dentro del consenso de una comunidad científica, tal como la considera Thomas Kunh al hablar de paradigma.² Desde aquí nos preguntamos: ¿Tiene la teología su propio estatuto epistemológico? ¿Cabe esperar que su saber se estructure a semejanza de las ciencias naturales que tienen otros objetos de estudio y no están enfrentadas a la complejidad humana? ¿Cabe esperar en la teología un rigor científico en el tratamiento de los problemas y que sus conclusiones puedan ser admitidas universalmente?

Después de un recorrido para comprender el estado de la teología, en la actual crisis de la razón moderna, intentaremos esbozar la propuesta y las condiciones de una teología del logos hermenéutico del *Theos*.

HISTORIA DE LA TEOLOGÍA: ¿ISRAEL O ATENAS? ¿FE O RAZÓN?

¿Qué es teología? En cuanto a la definición de qué es teología, los teólogos no están de acuerdo sobre una acepción unívoca: *scientia conclusionum ex fide*, *scientia fidei*, *fides in statu scientiae*, *intellectus fidei*, *fides quaerens intellectum*. Otros definen a la teología como reflexión crítica sobre la praxis; como un saber sistemático, metódico, crítico de la acción de Dios en la historia humana... Por ello, el intento por definir la teología es, en sí mismo, una tarea teológica: ¡No se puede decir qué es teología sino haciendo teología!³

Si nos atenemos a la historia de la teología (*theologia-theologein*), descubrimos que su concepto, en su génesis, no es propiamente de origen cristiano.⁴ Los primeros datos de intento de definición hacen referencia al mito. Homero y Hesíodo son llamados *theologoi* por su estilo particular de componer y de cantar los mitos. Platón utiliza el término *theología* en relación

² Según Thomas Kunh, un paradigma implica toda la constelación de creencias, valores, técnicas, etc., que comparten los miembros de una comunidad académica, a los cuales se busca soluciones concretas para los problemas planteados por una ciencia. Ver Thomas Kunh, *Estructura de las revoluciones científicas*.

³ Cfr. Alfaro, *Revelación cristiana*, 25-33.

⁴ Sobre el origen y posterior desarrollo de este concepto y de la teología, puede verse el estudio completo hecho por Vilanova, *Para comprender la teología*.

con las formas anteriores de hablar de Dios, y se pregunta por “el dios” en singular, preocupado por la forma correcta de nombrarle. Aristóteles, al dividir la filosofía teorética en matemática, física y teología, la identifica con la metafísica; así, al hablar de Dios, se sitúa en el horizonte cosmológico y metafísico, como un contenido más de ella, junto con la naturaleza. Agustín enfatiza en que los primeros en utilizar este término en sentido religioso fueron los estoicos, que la definían como “la razón que explica los dioses”.

En el cristianismo –tanto en Oriente como en Occidente–, la aplicación y apropiación del concepto de teología a la conceptualización de su propia experiencia de fe, se va haciendo de manera progresiva. Clemente de Alejandría indica la teología como “conocimiento de las cosas divinas”. Orígenes expresa la “verdadera doctrina sobre Dios y sobre Jesucristo como salvador”. A Eusebio, por su parte se le afirma el privilegio de haber aplicado por primera vez el atributo *theologos* a Juan, ya que en su Evangelio escribió una “eminente doctrina sobre Dios”. A partir de Eusebio, la teología indicará la verdadera doctrina, la cristiana, en oposición a la falsa doctrina que enseñaban los paganos y los herejes. Dionisio estableció la distinción entre teología mística (simbólica, escondida) y una teología más manifiestamente racional. San Agustín impone con fuerza el sentido religioso de teología, con lo cual se empieza a comprender la teología como el esfuerzo por penetrar cada vez más en la inteligencia de la Escritura y de la Palabra de Dios (*sacra página* o *sacra doctrina*).

Aquí se empieza un proceso de cambio en la elaboración y comprensión de lo que es la teología en el ámbito cristiano, que lleva a su culminación en las manos de Anselmo de Canterbury (o de Aosta). Éste, al buscar el equilibrio entre los monásticos y los dialécticos, crea el principio base de la teología: *quaero intelligere ut credam, sed credo ut intelligam*.⁵ Sin embargo, será Abelardo el primero en pasar de una teología comprendida como *sacra página* a una teología vista como *scientia*. En este contexto, serán infructuosas

⁵ Al respecto, San Anselmo nos hace preguntarnos por la fe que se nos ha dado, y que libremente hemos acogido: “Señor, yo no pretendo penetrar en tu profundidad, ¿cómo iba a comparar mi inteligencia con tu misterio? Pero deseo comprender de algún modo esa verdad que creo y que mi corazón ama. No busco comprender para creer, no busco comprender de antemano, por la razón, lo que haya de creer después, sino que creo primero, para esforzarme luego en comprender. Porque creo una cosa: si no empiezo por creer, no comprenderé jamás.” (San Anselmo, *Proslogion* 1: PL 158,227).

las resistencias de San Bernardo para que la teología siga estando ligada a la perspectiva monástica. Con Santo Tomás y San Buenaventura se mantiene casi intacta la distinción entre dialécticos y monásticos. Con Guillermo de Occam la teología se enfrenta con el nominalismo y con la crítica. Erasmo de Rotterdam acentúa la crítica hasta tal punto que sustituye por ella la *quaestio escolástica*. Melchor Cano marca para la teología el momento en que tendrá que confrontarse con las *auctoritates*.

El siglo XVIII representa, por el contrario, el período de los grandes sistemas y de las enciclopedias. A finales del siglo XIX, la encíclica *Aeterni Patris*, de León XIII, da un giro, para volver a poner la teología en relación con la filosofía tomista y afirmar el sometimiento a ella. Ya en el siglo XX se presenta un cambio de perspectiva llevada a cabo por todo el movimiento teológico moderno, que se expresa en el Vaticano II y que permite ver a la teología más animada por la Escritura y más en contacto con la vida eclesial.⁶

Este recorrido sintético a través de la genealogía de la teología cristiana en Occidente, nos descubre que ella tiene dos mojones fundacionales que le dan su particularidad: Israel y Atenas.⁷ Israel, donde acaece la historia de fe vivida por la experiencia de Dios revelado en Jesús de Nazaret. Y Atenas, como lugar germinal donde la razón griega fue sustento de fundamentación del discurso teológico. Sin embargo, dentro del binomio fe-razón, concebidos aquí como dos horizontes de la teología cristiana, fue la razón griega, sobre todo, desde la mediación filosófica, la que ha tenido su mayor énfasis, hasta olvidar a veces el mismo carácter de la experiencia de la fe, la gratuidad y el martirio de la vivencia cristiana de Dios.

⁶ El Vaticano II intenta volver a la fuente de la Sagrada Escritura como “alma de toda la teología” (*Dei Verbum*, No. 24). También afirma la importancia de la tradición. Así, el fundamento del quehacer teológico es la Palabra de Dios contenida en la Sagrada Escritura, acogida en la fe e interpretada según la analogía de la fe, que mira en su conjunto a la verdad total para poder percibir su unidad (*Dei Verbum*, No. 12).

⁷ Un recorrido por la historia del pensamiento occidental muestra que “la teología cristiana surgió en el encuentro de la fe cristiana con la filosofía griega y que su relación misma con la filosofía ha evolucionado con la aparición de filosofías nuevas” (Alfaro, *Revelación*, 123). En un estudio sobre las conexiones entre la teoría crítica de la sociedad, la religión católica, la tradición judeo-cristiana y la existencia de Dios, Habermas (en *Israel o Atenas*) propone el tema de estos dos lugares como momentos de la razón anamnética y comunicativa.

UNA TEOLOGÍA EN CRISIS EN MEDIO DE LA CRISIS

Así pues, aunque las categorías utilizadas en el pensamiento teológico han variado en cada época histórica, desde la primera teología, pasando por la patrística y la escolástica, hasta la teología moderna y posmoderna, la teología se ha mantenido dentro del horizonte de la *razón*, ya sea la razón antigua (desde los primeros siglos hasta llegar a la síntesis de Santo Tomás), o la razón moderna (desde el siglo XVI hasta hoy).

161

Desde este paradigma, se ha definido la teología como *intellectus fidei*, con lo cual se afirma la confianza en los métodos de la razón, de manera especial, de la filosofía, para penetrar en el misterio. Y aunque en el principio, fe-filosofía fue una unión plausible, pronto la mediación (la filosofía) se convirtió en fin en sí misma, y olvidó que el fundamento de la teología es la fe y no la razón. Esta teología, definida como *intellectus fidei*, empieza un proceso de mutación radical o de crisis de sus presupuestos. Esta crisis, de alguna forma, ya ha iniciado desde el principio de la modernidad, a finales del siglo XVIII, y encuentra su mayor dificultad en la complicada transformación del “cambio de época” acaecido en los siglos XX y XXI.

En este nuevo contexto de crisis de época, marcado por la nueva realidad geopolítica, la creciente incredulidad, el aumento vertiginoso de la desigualdad social, el deterioro ecológico del planeta y el desbarandamiento de los ideales modernos, que nos prometían la felicidad fundada en la razón y la ciencia, se exige a la teología una nueva forma de percibir, hacer y ofrecer su palabra al mundo de hoy. En primer lugar, la teología –como las demás ciencias–, si quiere tener un papel revelador y pertinente, no puede eludir las nuevas realidades que emergen de la peculiar situación histórica de este siglo XXI. Pero es bueno anotar que la mera introducción de esos nuevos temas en su campo no garantiza *de facto* que se cambie el modo de pensar tales problemas. Para ello, es necesario –en segundo lugar– que esos problemas sean pensados en el ámbito de una racionalidad y en una lógica diferente de la que preside la razón moderna. No se trata de prescindir de la razón humana, sino de asumir una crítica al paradigma que afirmaba la unilateralidad y el dominio del modelo de la razón técnico-instrumental como camino único y absoluto para el desarrollo y avance del conocimiento; dominio que condujo inevitablemente al olvido de la sabiduría, de la memoria, de la utopía y del sentido de la existencia del sujeto.

Si la razón occidental es el paradigma dentro del cual se desarrolló y con el que se identificó la teología hasta hoy, es necesario recuperar la autonomía de la razón teológica frente a la de la razón moderna, mostrar lo que hay de específico en la teología como sabiduría de la fe, y contribuir –con su discernimiento– a que los temas y problemas actuales se iluminen desde una nueva racionalidad.⁸

Pero sin duda la búsqueda de pertinencia epistémica de la teología se ha de hacer en medio del pensamiento científico. De hecho, durante años, la teología fue un saber que pudo vivir sin alteraciones fundamentales, al ser considerada el saber supremo, la madre de las ciencias. El ambiente cultural actual experimenta cambios significativos que cuestionan esta supremacía:

La revolución que ha tenido lugar en el ámbito de las ciencias ha afectado también a la concepción del estatuto epistemológico de la teología. De entrada, ya no prima el concepto aristotélico de ciencia, que permitió, en la Edad Media, definir a la teología como verdadera ciencia. Las ciencias exactas y positivas han impuesto una noción menos formal y más experimental de la ciencia. Por consiguiente, la teología ya no debe contentarse con justificar su discurso siguiendo las leyes de la lógica aristotélica. Debe justificar también los presupuestos de ese discurso; debe fundamentarse a sí misma.⁹

En definitiva, más allá de crear nuevos métodos, descubrir nuevos *lugares teológicos* o establecer nuevos énfasis, la validez y el futuro de la teología dependerá de que sea capaz de mostrar su pertinencia, sentido y valor para la sociedad actual. El nuevo contexto del siglo XXI se presenta de manera tan radical que exige a la teología una profunda revisión de sí misma, en función de fundamentar su pertinencia, aporte y condición epistémica.

EL DEBATE CIENCIA-TEOLOGÍA Y LA NECESIDAD DE REPENSAR LA TEOLOGÍA

¿Puede ser catalogada la teología como ciencia? En el clásico ensayo “¿Qué es la ciencia?” Mario Bunge la describe como “un conocimiento racional, sistemático, exacto, verificable y por consiguiente fiable”.¹⁰ Aquí la ciencia

⁸ Entre otros, me parece sugestivo el planteamiento de Juan José Tamayo, *Nuevo paradigma teológico*.

⁹ Martínez, *Teología fundamental*, 21.

¹⁰ Bunge, *La ciencia*, 154.

se define más por las condiciones específicas del saber que le es propio, que por los métodos o construcciones proposicionales que hace. Esto deriva en una visión reduccionista de la ciencia que se limita a ser una construcción orientada a entender el mundo, a comprender el origen y estructura de las cosas, y a explicarlas. Desde esta mirada, la ciencia se comprende como una imagen o construcción de la realidad que se establece en términos abstractos y conceptuales, con la pretensión de ser explicativos, sistemáticos, y por supuesto, verificables.

La ciencia, como saber explicativo y verificable de sus presupuestos, deja por fuera saberes humanos que no necesariamente tienen un carácter experimentable o que en sus resultados no sean fácilmente expresables en términos de comprobación fáctica: tal es el caso de la filosofía y la teología. Desde esta crítica al saber científico, autores como Horkheimer, Adorno, Lyotard, Habermas –entre otros– reclaman nuevas formas de racionalidad que vayan más allá de una razón científica e instrumental.¹¹

Desde esta nueva mirada que surge de la crítica al saber científico, por el abuso o extensión ilimitada de sus métodos a otros campos del saber, algunos teólogos enfatizan en una clara distinción entre explicar y comprender en el ámbito epistemológico.¹² “Explicar” se entiende como mostrar algo desde sus causas y leyes empíricas, que pueden ser físicas, químicas o biológicas. Por otra parte, “entender” significa el esfuerzo por alcanzar el sentido de una cosa, el sentido de un texto, de una obra de arte, de un acontecimiento. Así, la pretensión *explicativa* corresponde a las ciencias naturales, mientras que la de *comprensión* sería propia de las llamadas ciencias del espíritu o ciencias humanas. Dentro de esta diferencia entre entender y explicar, a las ciencias humanas –entre las cuales estaría la teología– les compete la acción de comprender, asumida como búsqueda de sentido –y no tanto explicar– del ámbito específico desde el cual estas disciplinas buscan determinar su alcance, naturaleza y “cientificidad”. Y desde esta particularidad, las ciencias del espíritu rechazan ser consideradas como

¹¹ Horkheimer y Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*; Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*; Metz, *Por una cultura de la memoria*; Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*; Lyotard, *La condición postmoderna*.

¹² Sobre la diferencia entre explicación y comprensión, ver a Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, 83-100.

mera especulación teórica. La teología, como una de las ciencias del espíritu o ciencias humanas, encontrará en el ejercicio de comprensión su propia especificidad cognitiva.

UNA NUEVA FORMA DE CLASIFICAR LAS CIENCIAS:

HABERMAS Y EL INTERÉS DEL CONOCIMIENTO

164

Dentro del marco de una crítica a la racionalidad científica y pragmática del conocimiento, en el texto *Conocimiento e interés*¹³, Jürgen Habermas propone una forma de definir y clasificar las ciencias que a través del tiempo ha ganado plausibilidad. Según este autor, la búsqueda del saber y la verdad no se hace desde una pretendida neutralidad o imparcialidad, por parte del sujeto. El conocimiento, concluye Habermas, se hace desde ciertos *intereses* epistémicos. Partir del interés como horizonte de conocimiento producido por una comunidad científica, permite superar la discusión positivista de lo científico reducido simplemente a un uso instrumental del pensamiento. Además, permite afirmar con carácter científico la existencia de distintas y diversas formas de conocimiento, que sin partir de la experimentación y la verificabilidad empírica ni pretenderlas, sí poseen un interés fundamental que les hace tener coherencia, método, sistematicidad y pretensiones de universalidad en su propio desarrollo.

Según Habermas, se pueden identificar históricamente tres tipos particulares de interés cognitivo, en relación con los cuales se ha producido el conocimiento, y a partir de los cuales es posible clasificarlo. El primero es el *interés práctico de predicción y control* producido por las ciencias naturales, empírico-analíticas. Este interés técnico-instrumental, en el sentido de que provee las tecnologías aplicables para adaptar la naturaleza a las necesidades vitales y dominarlas, es un interés esencialmente práctico –en el sentido usual–, y está directamente ligado con el trabajo humano, en cuanto nos suministra los recursos para satisfacer las necesidades materiales, y buscar siempre un mayor rendimiento y productividad.

El segundo interés es el de *ubicación y orientación* que realizan *las ciencias hermenéuticas*. Éstas no buscan predecir y controlar, sino ubicar y

¹³ Cfr. Habermas, *Conocimiento e interés*; también Federici y Vasco, “Tres estilos de trabajo en ciencias sociales”.

orientar, comprender y transformar las prácticas humanas, tanto personales como comunitarias y sociales dentro del contexto más comprensivo de las representaciones de sentido, los modos de convivencia, las estructuras y los modelos culturales de la existencia humana. Por ello, el interés de estas ciencias también es un interés práctico, así no se oriente de inmediato al control de las fuerzas de una naturaleza hostil o improductiva; y en la medida en que esos saberes se orientan por un interés práxico, tales disciplinas pueden ser llamadas histórico-hermenéuticas. El esfuerzo por *ubicar, comprender y orientar* de las ciencias hermenéuticas está directamente ligado con la interacción social y en particular con el lenguaje y la comunicación.

Por último, está el *interés por la liberación* de las ciencias sociales. Es un interés emancipatorio, caracterizado por las acciones de *develar* (quitar el velo que oculta) y *transformar* las opresiones resultantes de las complejas dinámicas de procesos políticos de *gestación, consolidación y distribución del poder* en la historia. Así, el descubrimiento de todas las esclavitudes y la búsqueda de la mejor manera de romper con ellas es el interés liberador que caracteriza a las disciplinas crítico-sociales.

Desde este marco referencial, vemos que existen tres niveles de interés cognitivo, y éstos a su vez generan tres formas de praxis en relación con el conocimiento: la praxis instrumental en las ciencias de la naturaleza; la praxis de comunicación en las ciencias humanistas; y la praxis emancipatoria en las ciencias sociales.

A pesar de las diferencias en cuanto al interés cognitivo y a las formas de acción que se desprenden de él, existe un interés fundamental que en el fondo mueve todo conocimiento y toda praxis: la vida feliz y digna del ser humano en todas sus dimensiones. En el contexto de la realidad histórica, ese interés (búsqueda de una vida auténtica y plenamente realizada, personal y socialmente) está constantemente amenazado por las cadenas imperecederas que niegan el sueño, la libertad y la esperanza. Y a ellas se debe enfrentar el interés del conocimiento científico: ya sea de la forzada carga que a veces nos imponen las fuerzas de la naturaleza (ciencias naturales), de la impotencia frente a la sinrazón, al sinsentido de la fatalidad o del destino aciago (ciencias hermenéuticas), o de las cadenas que se imponen al ser humano para "instrumentalizarlo" o empobrecerlo desde el despotismo y la estructuras de injusticia (ciencias sociales).

LA TEOLOGÍA COMO SABER Y DISCIPLINA DEL INTERÉS HERMENÉUTICO

En estos tres ámbitos del saber afirmados desde el interés (las ciencias fácticas, las hermenéuticas y sociales), ¿dónde ubicar a la teología? Si la identidad y el estatuto epistemológico de la teología le vienen dados por su propio interés o finalidad, por sus propios y peculiares principios, por la pertinencia y propiedad de su método, en la clasificación de los saberes propuesta por Habermas, ella encuentra su mejor lugar dentro de las disciplinas hermenéuticas:

La teología no es ni ciencia natural ni ciencia social. Su estatuto como disciplina a partir de una praxis encuadra más convenientemente dentro de las ciencias humanísticas, históricas o hermenéuticas pero en íntima relación y radical entronque con las praxis y saberes liberadores propios de las ciencias naturales, de las ciencias sociales y de las mismas ciencias humanísticas o hermenéuticas.¹⁴

En esta línea, Claude Geffré, teólogo francés, ha venido defendiendo una orientación hermenéutica de la teología, válida no sólo para la interpretación de los textos fundantes del cristianismo, sino también para la interpretación de la tradición cristiana, en particular, de las fórmulas dogmáticas. La hermenéutica, para el teólogo francés, no se reduce a una corriente más o a una moda de la teología, sino indica “una dimensión interior de la razón teológica”¹⁵ que le marca su propio destino en el contexto del conocimiento contemporáneo.

Afirmar que la teología es un saber hermenéutico¹⁶, a diferencia de una concepción dogmática¹⁷ o dogmaticista (teología que intenta presentar

¹⁴ Parra, *Teología fundamental*, 79.

¹⁵ Cfr. Geffré, *Croire et interpréter*, 7-11.

¹⁶ “Por hermenéutica entiendo” –dice Peukert– “no sólo una técnica de la filología sino también una instrucción metodológica en el proceso de comprensión de las manifestaciones vitales de los otros, incluidas las aportadas por los textos de una cultura anterior, y ello de tal modo que dichos textos den a conocer su significado práctico también para cada individuo, en una situación concreta marcada por determinados condicionamientos sociales. Quedan así acotadas las dimensiones del esfuerzo hermenéutico –historia, sociedad, comunicación intersubjetiva, individuo–, el debate dentro del campo mismo de la hermenéutica surge a la hora de fijar la relación recíproca de estas dimensiones y la estructura básica del discurso teológico.” (Peukert, *Teoría de la ciencia*, 7).

¹⁷ Hoy se reconoce el valor de la hermenéutica en la reflexión teológica y la libertad de investigación en la interpretación de la tradición dogmática, sin negar los fundamentos inquebrantables de la fe cristiana.

las verdades de la fe de manera autoritaria, sea en función del texto bíblico o del magisterio), significa que la labor teológica es sensible a la relación viva entre el pasado, con sus textos, y el presente, en medio de una relación que comporta el riesgo de una interpretación nueva del cristianismo, con el intento de responder a los desafíos de hoy.

Así pues, la hermenéutica, desarrollada por historiadores y filósofos a partir de la segunda mitad del siglo XIX, bajo el influjo de Dilthey, ha penetrado a la teología contemporánea hasta llegar a caracterizarla: "Decir que la teología sea 'hermenéutica' no quiere decir que sea 'adogmática', sino que se ha tomado en serio la historicidad de toda verdad, incluida la verdad revelada."¹⁸

Desde esta perspectiva hermenéutica, y al ofrecer una comprensión y un sentido de la realidad desde la trascendencia, la teología tiene en el *símbolo* su principal vehículo de lenguaje, lo cual –como veremos– es un dato fundamental a través del que la teología puede expresar las verdades a las cuales llegan sus conclusiones:

Detrás de la pregunta por el sentido latente del símbolo (...) existe una experiencia de realidad que posee la fuerza de la reconciliación: ve surgir la armonía por encima de las disonancias, y el sentido más allá de la caducidad y la angustia, la soledad y la muerte. El sobreponder reunificador sobre el que se asienta la realidad es lo sagrado. Y el modo de acceso es el símbolo (...) es el medio de que dispone el hombre para apagar la sed de sus preguntas fundamentales; la guía que le orienta hacia la unidad que rige y empapa la multiplicidad mundana.¹⁹

En medio de este lenguaje simbólico utilizado por la ciencia hermenéutica teológica, es necesario preguntarnos por uno de sus presupuestos fundamentales: la racionalidad de la fe.²⁰ La fe es el aspecto fundamental, primero y decisivo para la teología; y no sólo como supuesto sino como actitud permanente que dirige toda la reflexión teológica.²¹ Por ello, la teología y el teólogo no prescinden de la experiencia de fe, sino son impulsados

¹⁸ Vilanova, *Historia de la teología cristiana*, 968. Sobre este asunto puede verse a Geffré, *El cristianismo ante el riesgo*.

¹⁹ Mardones (2003: 55) citado por Agudelo, Carrasquilla y Rojas, "Teología, su epistemología", 450.

²⁰ La fe como abandono total en las manos de Dios tiene una opción personal ("*fides qua*") y una creencia o contenido expresado en la tradición ("*fides quae*"). Ver Alfaro, *Revelación cristiana*.

²¹ Parra, *Teología fundamental*, 47-53.

vitalmente por ella. Debido a la mirada del mundo que el teólogo realiza desde la fe, la teología aparece como un acto segundo, un ejercicio de reflexión de lo acontecido en la existencia. Hay un momento pre-teológico en el cual lo originario es la experiencia de fe testificada y expresada en la cotidianidad de vida. Ya es clásico afirmar en el ámbito de la teología latinoamericana: "Primero es la experiencia de fe... Después la reflexión teórica."²²

Hasta aquí hemos ido definiendo la teología como un saber hermenéutico, y por tanto, como un saber que desde la fe creyente se hace de manera sistemática, coherente, metódica. Ahora nos podemos preguntar por el objeto de la teología.

OBJETO FORMAL Y MATERIAL DE LA TEOLOGÍA: EL LOGOS Y EL THEOS

Es justo reconocer que a pesar de los cambios que puedan transformar a la labor teológica, existe un núcleo incuestionable, una "teología perenne"²³ bajo la cual se continúa planteando la necesidad de un lenguaje, unos temas y métodos novedosos. ¿Cuál es el ese núcleo perenne, el "núcleo configurante" que hace que una disciplina cualquiera sea teológica y no otra cosa? La interpelación por el núcleo perenne de la teología nos remite a la pregunta por el objeto del que trata ésta.

La teología tomista afirma que el objeto de la teología es Dios en cuanto Dios, Dios en su misma naturaleza.²⁴ Otros teólogos, preocupados por construir una respuesta centrada en el movimiento mismo de la revelación, argumentan que el objeto de la teología ha de ser la fe, Cristo, la historia de la salvación, la realidad... ¿Cuál es en definitiva el objeto de la teología?

Si partimos del sentido etimológico y semántico de teología, "discurso-doctrina sobre Dios" (de *Theo*=Dios; *logos*=tratado), éste no permite com-

²² C. Boff, "Epistemología y método de la teología de la liberación", 81.

²³ "Se puede hablar de una "teología perenne", de un núcleo que permanece, pues en su centro de atención –la fe de la Iglesia, la pregunta ¿quién es Dios?– sigue siendo la misma." (Fernández Beret, "Teología en cambio de época")

²⁴ "En la doctrina sagrada todo se trata desde el punto de vista de Dios, bien porque es el mismo Dios (esencia, atributos, personas), o porque está ordenado a Dios como principio y fin (las criaturas, los actos humanos, las leyes, la gracia, las virtudes, los sacramentos)". (Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, 1, q.1.a.7)

prender la situación actual de la teología; tampoco indica lo que le es pertinente, ni el tipo de saber que es. La afirmación de Dios como objeto de estudio de la teología presenta una dificultad insoslayable: que ella ha de partir de presupuestos y/o realidades dados como verdades absolutas.

En ese sentido, el quehacer teológico se hace de manera muy parecida a las ciencias positivas, en la medida en que va demostrando sus resultados desde unas supuestas verdades verificables. Pero como se afirmó arriba, la teología no puede ser concebida como un saber dogmático (pues los dogmas hay que interpretarlos en su contexto y su desarrollo cognitivo, y ubicarlos en su contexto histórico para el mundo de hoy), sino como un saber hermenéutico. En consecuencia, el simple sentido etimológico no nos permite dar cuenta del objeto de la teología; además, no todo discurso que hable sobre Dios es propiamente teológico.

Desde Aristóteles se puede hablar de un “objeto material” y de un “objeto formal” en las ciencias. Dentro de esta distinción aristotélica, el objeto material es aquello sobre lo cual se aborda dicho objeto material. Desde aquí la teología es un logos del *Theos*. Es decir, la labor teológica es desde su objeto formal un ejercicio hermenéutico, una construcción, una elaboración sistemática, un logos, un saber (*modo de saber*) que –construido crítica y disciplinadamente– sistematiza sobre una de las dimensiones de la realidad: Dios. Es un discurso racional que, fundado epistemológicamente, da argumentos desde su acercamiento hermenéutico a la realidad. A diferencia de un pensamiento que se maneja usualmente sobre Dios o la religión (el *sensus fidei*), este carácter razonado es inexorable como condición propia para que dicha teología pueda ser considerada como tal.

¿Cuál es el objeto material de este logos? Si definimos la teología como un logos del *Theos*, entonces el *Theos* es el objeto material de este saber. ¿Qué es el *Theos* como objeto material? Parece osado para la inteligencia humana conocer a Dios en su infinitud, esencia o misterio. Al menos en la perspectiva cristiana, Dios se da a conocer a través de su revelación en la historia y de los seres humanos. Por ello, el objeto material no es Dios en sí mismo, sino el *Theos*; es decir, la experiencia de Dios aprehendida por el ser humano en medio de los devenires del acontecer personal, social e histórico.

En esta perspectiva, el *Theos* no es la experiencia de comprensión de Dios en cuanto tal (lo teológico), sino la experiencia que humanamente se

hace para aprehender el misterio inefable que se descubre desde la fe, es decir, desde lo teologal: "Lo teologal no significa lo teológico. Teologal significa que es una dimensión humana que envuelve formal y constitutivamente el problema de la realidad divina, el *Theos*."²⁵

De este modo, el quehacer teológico se define como la comprensión hermenéutica del acontecer de Dios en medio de la historia. Con ello, el punto de partida de la teología no se reduce a salvaguardar un conjunto de proposiciones de fe consideradas inmutables al margen de su contexto, sino es un *nuevo acto de interpretación* del "acontecer de Dios" que –en términos de la fe cristiana– se relaciona con la experiencia trinitaria de Dios concentrada de manera singular en el "acontecimiento Cristo".²⁶ Por ello, el acto de comprensión de Cristo en medio de la historia plantea la tarea hermenéutica de buscar métodos adecuados que permitan una correlación entre la experiencia de la revelación cristiana fundamental atestiguada por la tradición de fe cristiana, y las nuevas racionalidades, urgencias, problemas y búsquedas actuales, de tal modo que esa revelación sea creíble y significativa para el mundo y el ser humano actual.

Y en la medida en que la teología intenta manifestar la significación siempre actual de la Palabra de Dios en medio de la historia, trabaja especialmente en dos direcciones: la del sentido y la de la verdad. Al ser un logos del *Theos*, la teología da prioridad al sentido sobre la verdad objetiva. Con ello, el teólogo tiene que habérselas con las cuestiones del lenguaje y por tanto con sus expresiones de la estética y la poética, la narrativa y la imagen, el símbolo y la traducción. En palabras de Geffré, "la teología como hermenéutica es siempre un fenómeno de reescritura a partir de escritos anteriores".²⁷

Además de ofrecer horizontes de sentido y comprensión, la teología está obligada a revisar el estatuto de la verdad, de tal forma que la verdad no es reafirmación de una ortodoxia, sino el testimonio actual de Cristo que libera a la humanidad, con lo cual su verdad se corrobora de manera singular

²⁵ Zubiri, *El Hombre y Dios*, 12.

²⁶ Con "acontecimiento de Cristo" se quiere señalar el misterio de él en cuanto a su vida histórica (Jesús histórico) y en cuanto al proceso que en la formación de la Iglesia y en el crecimiento de su fe se fue configurando en torno de su divinidad (el Cristo de la fe).

²⁷ Geffré, *El cristianismo ante el riesgo*, 74.

en la ortopraxis y no tanto en la ortodoxia. Y este es el sentido auténtico de la dogmática cristiana: ofrecer al ser humano actual horizontes de sentido y de camino desde las afirmaciones fundantes de la experiencia “historizada” de Cristo y de la comunidad eclesial.

Podemos decir entonces que el interés de la teología –como logos del *Theos*– es hacer comprensible y realizable la historia y la praxis humanas como historia y praxis de la revelación y de la salvación de Dios, en la medida en que significan la liberación integral y la realización plena de todo y de todos los seres humanos. Desde esta perspectiva, la teología se puede definir como “una hermenéutica simbólica de la realidad humana y social a la luz de la revelación cristiana para la liberación integral del ser humano y la sociedad”.²⁸

Esta definición integra las tres funciones especializadas de la teología: la función kerigmática, la histórico-hermenéutica y la social liberadora.

Así, el eje articulador que vincula la labor teológica es el método teológico hermenéutico; y la finalidad común es la liberación integral del ser humano en cuanto sea posible alcanzar la utopía de una vida digna para todos desde la gratuidad del amor revelado y testimoniado por la fe. Desde la comprensión del *Theos* y la búsqueda de la liberación integral, a la teología le compete ir haciendo posible la tarea de articular de manera crítica e interdisciplinaria las diferentes ciencias y saberes humanos, con el fin de potenciar y hacer viables los diversos y variados proyectos históricos en los que se manifiesten genuinos procesos de liberación humana.

En definitiva, aun cuando la teología es un logos hermenéutico, lo que la distingue no es su énfasis metodológico, pues éste también es utilizado por otros saberes como la filosofía. Su especificidad reside en la mirada interpretativa desde la acción de Dios en medio de la historia: lo teologal. Así, más que tener a Dios como tema, la teología es “una reflexión (...) que se realiza desde la perspectiva de la fe, a la luz de la revelación y la fe. Es lo que los escolásticos llamaron el *lumen quo*, el objeto formal o la ‘razón formal’ de la ciencia teológica. Esa es la clave que distingue y caracteriza la teología cristiana”.²⁹

²⁸ Agudelo, Carrasquilla y Rojas, “Teología: su epistemología”, 450

²⁹ Martínez, *Teología fundamental*, 189.

CONDICIONES DE UNA TEOLOGÍA HERMENÉUTICA EXPERIMENTAL SIMBÓLICA

¿Cuáles son las características propias en cuanto saber de esta manera de hacer teología definida como logos del *Theos*, como reflexión sistemática del acontecer de Dios en medio de la historia? Más allá de una *teología como saber dogmático*³⁰, o de una teología como *reflexión sobre la preocupación última*³¹, la teología que aquí se propone como un logos del *Theos* ha de ser una teología hermenéutica vivencial, experiencial simbólica del “conocimiento silencioso”.

Algunos teólogos contemporáneos, como Jorge Amado Robles³², desde las matizaciones de la perspectiva del sentido y el estudio de la experiencia de lo religioso afirman que la teología se ha de comprender en el tiempo presente como un “*saber práctico*”; es decir, que si quiere ser “útil” y nece-

³⁰ La teología *como saber dogmático* enfatiza en la condición discursiva de la teología, al afirmar que es la ciencia que trata sobre Dios y todo lo que a él se refiere a la luz de la revelación y de la fe. Aquí la teología no es la fe, pero sí la comprensión de la revelación desde la fe. Es la clásica definición de “*fides quaerens intellectum*”. Así, las afirmaciones primarias y los presupuestos de la teología se mueven dentro de una naturaleza dogmática. Y los dogmas, a pesar de ser formulaciones dadas en un momento histórico, son presupuestos a veces inamovibles, que si bien plantean numerosos problemas a la investigación teológica, no pueden ser sometidos a discusión.

³¹ En el siglo XX, movimientos teológicos como la *Nouvelle Théologie* o la teología latinoamericana de la liberación, entre otros, en su preocupación por renovar y adecuar la teología a las condiciones socioculturales actuales, la han definido como *reflexión sobre la última preocupación*: “El objeto de la teología es aquello que nos preocupa últimamente. Sólo son teológicas las proposiciones que tratan de un objeto en cuanto pueden convertirse para nosotros en objeto de *preocupación última*.” (Tillich, *Teología sistemática*, 26). Lo “último” en la teología cristiana se define como la interpretación metódica de los contenidos de la fe cristiana que descansan en la afirmación de que “el Logos se hizo carne, de que el principio de la autorrevelación divina se hizo manifiesto en el acontecimiento Jesús como el Cristo” (ibid., 31).

³² Robles, “Repensar la religión”.

saría para el mundo actual, la teología –más que un discurso noético de una determinada religión– ha de ser una experiencia del *Theos* que luego se ha de elevar a concepto en un logos.

En efecto, en el actual contexto de crisis histórica de la religión y la teología, en la cual no hay espacio “para una religión de creencias, como tampoco para una teología sobre este tipo de religión”³³, se les exige a ambas (religión y teología) una renovación. Esta transmutación se exige debido al malestar y las dificultades que tiene la teología actual para aprehender la realidad o *Theos* y tener un logos pertinente sobre la misma. Para Robles, admitir estos cambios y su incapacidad para comprender el *Theos*, o realidad objeto de la teología, y el logos, o funcionalidad de la misma teología, es fundamental, para poder construir la nueva teología que los tiempos demandan.

En nuestra cultura actual, los cambios en el *Theos* y en el logos anuncian que Dios y la razón ya no son vistos como entidades capaces de ofrecer fundamento de ultimidad ni capacidad certificadora de credibilidad. De hecho, en nuestro paradigma o modelo de pensamiento moderno científico y tecnológico, Dios no es referente como fundamento de estructuración de la sociedad y la cultura. Él ha dejado de ser necesario, y el mundo muy bien se puede configurar y se configura sin necesidad de él.

De igual manera, tal como se ha develado desde una crítica a la Ilustración, la razón considerada durante gran parte de la historia de la humanidad como el único modo de conocimiento, cada vez pierde más terreno al reclamarse un lugar para aquellas nuevas racionalidades que van emergiendo con su propia luz al teatro del saber humano. Así, por ejemplo, la razón anamnética³⁴, la utópica³⁵ y la histórica, entre otras, se presentan como racionalidades que aportan, desde sus búsquedas, verdad y sentido de comprensión al mundo actual.

Desde esta transformación fundamental en la comprensión del *Theos* y del logos, Robles señala algunas notas que permiten caracterizarlas y considerar lo que es propio y pertinente a la teología como tal. Para este autor, el *Theos*, como realidad (última) que existe y que tiene un carácter

³³ Ibid., capítulo III.

³⁴ Metz, *Por una cultura de la memoria*.

³⁵ Hinkelammert, *Crítica de la razón utópica*.

irreductible, puede ser “conocido” a través de la *experiencia*, pero de una *experiencia existencial* que va más allá de una comprensión en términos metafísicos. No es una experiencia conceptual de lo que se pretende conocer en sí misma, sino una experiencia como lo que se da a conocer cuando se hace silencio total, cuando se calla y desaparece toda representación e imagen de la realidad. En sentido estricto, no es una experiencia religiosa ni confesional; es simplemente la experiencia más humana que se puede dar. En términos de Carlos Bravo, es una “*experiencia existencial o experiencial*”.³⁶

En este sentido, el *Theos* de la teología, más que ideas, conceptos, creencias, o doctrinas que un alguien impone como algo exterior al sujeto, es el que se descubre en lo profundo del silencio y de la intimidad total. Es más descubrir lo que no es (el innombrable) que lo que es, porque siempre, sin importar el punto final que le queramos dar, la verdad del *Theos* es una realidad que trasciende lo que de él se quiere decir. Aquí se recupera lo más genuino de la tradición apofática –y muy cercano a experiencias de las religiones orientales–, que afirma que el *Theos* se aprehende en contacto con él, en una experiencia existencial en medio de silencio.

De ahí que Robles defina a ésta como una experiencia del “*conocimiento silencioso*”³⁷, que al desbordar las religiones, los maestros, los métodos, las iglesias, sería el objeto sobre el cual se formula la teología. En consecuencia, para Robles, el acercamiento al *Theos* desde esta experiencia existencial del conocimiento silencioso es la única que de manera creíble puede ser *objeto de la teología*. Ninguna otra disciplina o logos cubre de manera *sui generis* este dominio de la realidad.

Ahora bien, esta visión de teología como *saber práctico* comparte el presupuesto de que el lenguaje simbólico es su mejor forma de expresión:

Hablar de lo no dual es hablar de lo no conceptualizable o categorizable, por lo tanto de lo in-nombrable. En este dominio, pues, del conocimiento interesado, la única forma posible de hablar de ello, de nombrarlo, es mediante el lenguaje de naturaleza simbólica. Éste consiste en el uso del significado de una realidad para significar otra, produciéndose así, una significación siempre abierta. El símbolo permite significar sin apresar, delimitar o poseer.³⁸

³⁶ Bravo Gallardo, *El marco antropológico de la fe*, 23.

³⁷ Robles, *Repensar la religión*. Sobre este mismo asunto puede verse a Mariano Corbí, *Conocer desde el silencio*.

³⁸ Robles, *Repensar la religión*, 15.

El símbolo, a diferencia del signo, como lenguaje a través del cual se expresan experiencias profundas de la vida, permite la “presentificación”, la alteridad, la apertura significativa, “siempre abierta” de la realidad expresada. En el ámbito de lo religioso, el símbolo permite expresar y hacer presente la experiencia de Dios al tiempo que evita la manipulación y apresamiento de su ser y su misterio.

Aquí la teología –como disciplina– se describe como un saber sistemático, temático, conceptual, cuyo objetivo es conceptualizar una experiencia que en sí misma es no-representadora, que se escapa por las rendijas de la pecaminosidad humana y se queda en una “significación siempre abierta”, nunca definitiva. Cuando la Samaritana pregunta dónde se debe adorar a Dios (¿en Jerusalén o en el monte Garizin?), Jesús afirma que en ninguno de los dos, porque “Dios es Espíritu, y hay que adorarlo en Espíritu y Verdad (Jn 4, 20-24). Y en cuanto Espíritu, Dios –afortunadamente– no es propiedad privada de nadie; sólo es posible acceder a él desde la experiencia humilde del Espíritu y la verdad. Y aquí estamos de nuevo ante el silencio, la experiencia y el símbolo.

Desde este enfoque simbólico se opera un cambio radical del alcance y significado tanto del logos como del *Theos*. La teología, si bien es disciplinar, tiene un cometido primordial operativo: está en función de aquellos que buscan hacer la experiencia del conocimiento silencioso. Es por tanto estructuralmente simbólica, pues en ningún momento pretende apresar y contener un significado unívoco en sus conceptos: todo su lenguaje, toda su estructura, toda su función, es fundamentalmente simbólica. En otras palabras, este modo de asumir la condición del saber propio de la teología se inclina a pensar que la *teología ha de estar en función de la experiencia* (sobre todo, del conocimiento silencioso del *Theos*). Por ello, su condición de saber de la naturaleza del objeto que estudia es de carácter simbólico.

En esta perspectiva, si bien la teología no renuncia a ser reflexión sistemática haciendo uso de términos, temas, conceptos, ideas, sabe que éstos sólo son símbolos de una dimensión de la realidad que está más allá de la razón instrumental-científica. Así, el símbolo –como evidencia de la experiencia profunda que acaece en el ser humano– es el único modo de expresión de la experiencia religiosa. En consecuencia, el objeto sobre el que reflexiona la teología no es la experiencia sin más, ni tampoco los conceptos devenidos de la experiencia, sino las expresiones de la experiencia

religiosa en cuanto conocimiento silencioso del *Theos*. Es lo teologal en la aprehensión experiencial del *Theos*.

Por tal razón, para este autor, la teología tiene que ser “operante”, pues está en función de una experiencia que se percibe a través de su expresión, que siempre es simbólica y que queda siempre abierta como posibilidad de ser realizada. La especificidad de la teología, desde esta hermenéutica simbólica, es dar cuenta de lo teologal (no teológico), entendiendo como tal la experiencia humana de Dios en la medida en que ella ocurre y la relación que esta experiencia nos lleva a tener con el resto de la realidad.

Podemos concluir aquí afirmando que la teología se ha de comprender como un logos hermenéutico de la experiencia y del conocimiento silencioso del *Theos*, que se expresa a través del lenguaje simbólico. Esto hace que la racionalidad propia de la teología, su logos, esté siempre en función de su objeto, uno que de suyo es simbólico. Y en esta perspectiva asume la Biblia, la tradición, el magisterio, el culto y la vivencia comunitaria, no como normas que en sí y por sí contienen la revelación o un dato dado, sino como expresiones de una dimensión que se abre y nos abre a un encuentro con la realidad en cuanto tal: el *Theos*.

A MODO DE CONCLUSIÓN: EL LOGOS HERMENÉUTICO DEL THEOS EN LA CULTURA ACTUAL Y SU LUGAR EN EL CONOCIMIENTO HUMANO

La teología contemporánea, si quiere tener un espacio y una palabra en medio de la crisis de la sociedad y la cultura contemporáneas, está exigida a redimensionar los dos aspectos que la constituyen: su objeto material pertinente (*Theos*) y su objeto formal como tipo de saber que es (*logos*). Desde esta perspectiva, puede establecer su tipo de aporte y determinar el lugar que le corresponde en la relación con otros saberes.

Esta contribución no se puede limitar a presentarse como conjunto de características o datos finales que transmite y son asumidos por unos receptores en medio de la sociedad. Aun cuando estos productos finales puedan aportar una visión crítica del conocimiento y ayudar a determinar el origen, sentido y finalidad de la realidad, la naturaleza y la historia, una teología así (aun sin pretensiones explícitas de ser la ciencia de las ciencias) se ha visto

reducida y relegada al abandono y a la no participación en el trabajo interdisciplinario de las ciencias.

El enfoque de la teología como un logos hermenéutico del *Theos*, en medio de una experiencia de conocimiento silencioso, tiene gran importancia, no sólo en el conjunto de los saberes humanos sino también por lo específico, desde donde puede aportar al mundo de hoy. ¿Qué le es pertinente y qué tipo de saber le es propio? El saber de la teología (logos del *Theos*), aunque se mueve en el mundo de la razón, de los conceptos, de la sistematización y de lo metodológico en cuanto objeto formal, se descubre en cuanto objeto material cada vez más como una condición de acceso a la realidad desde una perspectiva no común y ordinaria y, por tanto, no manejable en los términos en que se puede entender en la ciencia o la filosofía, puesto que el *Theos* no es acceso directo a Dios sino la aprehensión de él como la experiencia teologal del ser humano: un acercamiento y una comprensión que pretende hacer comunicable algo a lo que se accedió única y exclusivamente a través de la experiencia existencial del ser humano respecto de Dios.

Como saber que tematiza sistemática y metódicamente esta experiencia del *Theos* a través de un ejercicio de hermenéutica simbólica, la teología se caracteriza no sólo por ser un saber explicativo, noético, alejado de la realidad y el sufrimiento humano, sino por el contrario, ser un saber práctico, operativo, funcional: un saber ético y práxico que permite –de manera crítica y decidida, junto con los demás saberes de interés predictivo y social– posibilitar en medio de la historia la construcción de unas estructuras favorables a la condición humana en verdadera dignidad.³⁹

Y en la medida en que el quehacer teológico se relaciona y entra en diálogo con los saberes, las expresiones, las creaciones y los problemas humanos, no se queda sólo en una función especializada de explicar o interpretar, sino avanza a descubrir los procesos, los mecanismos, las dimensiones existenciales y procesales que todo lo humano expresa y hace patente de revelación de lo inefable en la historia.

³⁹ Afín con el interés emancipatorio de las ciencias sociales, la teología puede sistematizar las categorías, los términos, los conceptos, tanto de la tradición como las nuevas expresiones, con el objeto de abrir la posibilidad, indicar el camino, de lo que es y se puede hacer para construir una sociedad alternativa.

En este sentido, Bernard Lonergan afirma que “la teología es una mediación entre una determinada matriz cultural y la significancia y la función de la fe cristiana en una cultura”⁴⁰, con lo cual la teología y la cultura deben relacionarse, integrándose, pero sin confundirse. Por ello, una teología consecuente tendrá que elaborar sentidos y valores que no pueden tener una interpretación meramente cultural de nuestra realidad humana sino que apunten a dar a la realidad un sentido trascendente.

Por otro lado, esta forma de entender la teología permite aproximarse sin supremacía a la tradición eclesial y a las tradiciones religiosas y espirituales, con la intencionalidad humilde de descubrir, conocer y rescatar los rasgos fundamentales del proceso experiencial del *Theos* manifiesto en ellas. En el ámbito de la vida eclesial y espiritual, una teología de este talante puede adoptar una función crítica, pues ayuda al creyente a distinguir la vivencia y el acercamiento o alejamiento de su propia experiencia de fe. Ella puede servir como cristal reflejo que nos permite ver las alienaciones, las idolatrías, las falsas imágenes y experiencias de lo divino (sean expresiones espirituales, simbólicas, dogmas, cultos y ritos), para abrirnos desde un diálogo interreligioso e intercultural a lo que subyace en el fondo de ellas, como riqueza, método, camino y posibilidad de experiencia religiosa o espiritual y liberación integral del ser humano. En síntesis, la teología como logos del *Theos* es un saber que se mueve en el terreno de una racionalidad práctica, un saber hacer que está en función de descubrir procesos e indicar las posibilidades de re-crearlos y re-significarlos constantemente.

Así mismo, en el actual momento histórico, la pertinencia humana de la teología pasa por una redefinición honesta y sin pretensiones de su lugar y de su papel en el conjunto de las otras ciencias.⁴¹ Y esta pertinencia se hace impostergable desde la claridad y el ofrecimiento de su propio estatuto epistemológico, en cuanto posibilidad de justificar y validar su trabajo y aporte en medio de la *Universitas*, que ha sido el lugar –no el exclusivo– donde

⁴⁰ Lonergan, *Método en teología*, 65.

⁴¹ En el nuevo contexto de los diversos campos de saber actual, se ha de comprender que la teología no es la única ciencia sobre el mundo, mucho menos la “*universitas scientiarum*” medieval, la reina, la corona de todas las ciencias. Ella es *un* saber al lado de otros saberes, lo que presupone no sólo la distinción sino también la autonomía de cada saber. Todos los saberes son limitados, parciales, y por eso complementarios; también la teología.

hoy se da ese diálogo de saberes de manera interdisciplinaria de las ciencias para la comprensión de la realidad.⁴²

En este ámbito universal del conocimiento, la teología precisa de las otras ciencias, de todas, sin excepción. El antiguo dicho "*philosophia ancilla theologiae*" debe ser corregido y ampliado: porque la autonomía de las ciencias excluye de manera radical la subordinación de cualquier saber humano. La relación ministerial o ancillar sólo es correcta si es mutua, esto es, ejercida en las dos direcciones: la teología ilumina, pero es iluminada también. Se trata de saberes *diferentes*, pero no *opuestos*; más bien necesarios y complementarios para la comprensión y transformación de la realidad.

En este diálogo interdisciplinario –característico de la ciencia contemporánea– la teología, como conocimiento silencioso, se presenta como un saber *sui generis*, tan propio y específico que no se puede confundir, ni dejar irresponsablemente en otras manos. La teología indica y trabaja sobre un material que ninguna otra disciplina puede descubrir o trabajar en el nivel en que ésta lo hace: el *Theos*. Tal es la tarea que se le descubre a la teología en nuestros días; y tal el reto al que se enfrenta en la sociedad y cultura contemporáneas: ser disciplina hermenéutica, simbólica, operativa y práctica, en la dinámica de una sociedad del saber ilustrado. En definitiva: sin experiencia silenciosa de Dios, sin profecía, sin compromiso de transformar la realidad, la contemplación y la teología se pierden en el vacío, lejos del Dios de la vida, del amor y de la historia.

BIBLIOGRAFÍA

Agudelo, Diego; Carrasquilla, Jesús; y Rojas, Leonardo. "Teología: su epistemología y los nuevos paradigmas." *Theologica Xaveriana* 151 (2004): 449-468.

⁴² En el primer estadio del ámbito universitario, la teología fue respetada porque se movió en un ambiente universitario de pacífica posesión dentro de un contexto de adoctrinamiento en función del mantenimiento y justificación de unas estructuras incuestionables. En un segundo estadio, la respetabilidad se continuó, por ser considerada una disciplina importante de la tradición cultural, pero sin mayor incidencia en los ámbitos culturales y académicos. Hoy, dadas las condiciones culturales actuales, la teología en la universidad está exigida a ser una disciplina dinámica, que justifique su lugar e indique su aporte específico, la pertinencia de su objeto y la realidad que trabaja.

- Alfaro, Juan. *Revelación cristiana, fe y teología*. España: Ediciones Sígueme, 1985.
- Boff, Clodovis. "Epistemología y método de la teología de la liberación." En Ellacuría, Ignacio y Sobrino, Jon, *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, Tomo I. San Salvador: UCA Editores, 1991.
- Bravo Gallardo, Carlos, *El marco antropológico de la fe*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1992.
- Bunge, Mario. *La ciencia. Su método y su filosofía*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte, 1972.
- Concilio Vaticano II. *Constituciones, decretos, declaraciones*. Madrid: Ediciones BAC, 1968.
- Corbí, Mariano. *Conocer desde el silencio*. Santander: Sal Terrae, 1992.
- Fajardo Andrade, Juan Manuel. "Estatuto epistemológico de la teología: su lugar en el encuentro interdisciplinar de las ciencias." Trabajo de tesis en la Escuela Ecuménica de Ciencias de la Religión, Universidad Nacional de Costa Rica, 2001.
- Federici, Carlos, y Vasco, Carlos E. "Tres estilos de trabajo en ciencias sociales." En *Documentos Ocasionales* 54 de Cinep. Bogotá: Cinep, 1989.
- Fernández Beret, Guillermo. "Teología en cambio de época: hablar de Dios desde la intemperie." Conferencia presentada en el Coloquio Globalización, cultura y pensamiento cristiano en América Latina y el Caribe, Santiago Chile, IPC, septiembre de 2000.
- Geffré, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación: ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid: Editores Cristiandad, 1984.
- Habermas, Jürgen. *Conocimiento e interés*. Madrid: Editorial Taurus, 1982.
- Habermas, Jürgen. *Israel o Atenas, ensayos sobre la religión, teología y racionalidad*. Madrid: Editorial Trotta, 2001.
- Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*, I y II. Madrid: Ediciones Taurus, 1987.
- Hinkelammert, Franz J. *Crítica de la razón utópica*. Bilbao: Editorial Desclée, 2002.

- Horkheimer, M., y Adorno, T. *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Madrid: Editorial Trotta, 1994.
- Kunh, Thomas. *Estructuras de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1985.
- Loneragan, Bernard. *Método en teología*. Salamanca: Sígueme, 1988.
- Lyotarde, Jean-Francois. *La condición postmoderna: informe sobre el saber*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1994.
- Mardones, José M. *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la religión*. Bilbao: Editorial Sal Térrea, 2003.
- Martínez Díez, Felicísimo. *Teología fundamental. Dar razón de la fe cristiana*. Salamanca-Madrid: Editorial Edibesa, 1997.
- Metz, J.B. *Por una cultura de la memoria*. Barcelona: Editorial Antropos, 1999.
- Parra, Alberto. *Teología fundamental desde América Latina. Contextos y pretextos*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 1997.
- Puekert, H., *Teoría de la ciencia y teología fundamental. Análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*. Barcelona: Editorial Herder, 2000.
- Robles, J. Amando. "Repensar la religión. La religión ante la cultura actual."⁴³ Servicios Koinonia, <http://servicioskoinonia.org/relat/344.htm> (consultado el 12 de noviembre de 2007).
- Ricoeur, Paul. *Teoría de la interpretación: discurso y excedente de sentido*. México: Siglo XXI Editores, 2001.
- Tamayo, Juan José. *Nuevo paradigma teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2004.⁴⁴
- Tillich, Paul. *Teología sistemática I: La razón y la revelación*. Salamanca: Sígueme, 1982.

⁴³ Un artículo que recoge el contenido de la primera parte de la obra de este autor "Repensar la religión. La religión ante la cultura actual", publicado en Cuadernos de Realidades Sociales No. 59/60 por el Instituto de Sociología Aplicada de Madrid (2002): 187-223.

⁴⁴ La conferencia del mismo autor, "Lugar de la teología para otro mundo posible", pronunciada en el Foro Mundial de Teología y Liberación, en Porto Alegre, 21-25 de enero de 2005, recoge lo esencial de las tesis de este libro.

Tomas de Aquino. *Suma de teología*. Edición dirigida por los Regentes de Estudios de las Provincias Dominicanas de España. (4a. ed). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2001.

Vilanova, Evangelista. *Historia de la teología cristiana III. Siglos XVIII, XIX y XX*. Barcelona: Herder, 1992.

Vilanova, Evangelista. *Para comprender la teología*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 1992.

Zubiri Xavier. *El hombre y Dios*. Madrid: Alianza Editorial, 1988.

RETRACTADO