

MODELOS DE REFLEXIÓN SOBRE EL MÉTODO TEOLÓGICO^o

Julián A. López Amozurrutia

La identidad de toda ciencia depende en buena medida de la conciencia que logren tener quienes la cultivan de los instrumentos de su propia metodología. No es extraño que los ambientes científicos de nuestro tiempo, depurados en muchos casos por la criba de la crítica como actitud epistemológica, hayan fomentado una introducción a los diversos ámbitos del saber en la que se busca explicitar el nivel de control racional alcanzado en el ejercicio de la propia disciplina. La teología no ha quedado de ninguna manera al margen de este desarrollo. Si bien los tratados de epistemología teológica pueden remontarse a pensadores como Melchor Cano, y desde ellos a las reflexiones sobre el saber de la fe que tenemos ya en los autores de Escuela como Tomás de Aquino, es indiscutible que en nuestro tiempo se ha ampliado notablemente el espacio de la epistemología teológica. Se trata de un movimiento general de la ciencia que en el campo de la teología se complementa por la evidencia de cambios al interno de su propio desempeño, iniciados desde finales del siglo XIX pero consagrados de alguna manera en torno al Concilio Vaticano II, cambios que integraron problemas epistemológicos nuevos, en especial de temas que no habían sido resueltos satisfactoriamente en la crisis modernista y que se agudizaron aún más con la pérdida de la fuerza homogeneizadora que había caracterizado a las disciplinas filosóficas.

Hoy contamos con notables tratados de epistemología teológica. El primer tomo de la célebre obra *Mysterium salutis* se enfrascó en el esfuerzo por expresar una de las categorías que tenían que quedar incluidas en todo nuevo trabajo teológico: la historia¹. La bibliografía se ha multiplicado notablemente. Por mencionar algunos ejemplos, entre los más destacados provenientes de ámbitos diversos, podemos pensar en el trabajo de Walter Kern y Franz-Josef Niemann *El conocimiento teológico*², que antecede en el contexto alemán la obra conjunta dirigida por el mismo Kern, junto con Hermann J. Pottmeyer y Max Seckler *Traktat theologische Erkenntnislehre*³, que constituye tal vez la obra más completa de epistemología teológica⁴. En el contexto francés es digno de mención el primer

^o Publicado en Efemérides Mexicana 24 (2006) 37-76.

¹ J. FEINER-M. LÖHRER (ed), *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*, Madrid 1981³.

² W.KERN-F.J. NIEMANN, *El conocimiento teológico*, Barcelona 1986.

³ W. KERN-H.J. POTTMEYER-M. SECKLER (ed), *Handbuch der Fundamentaltheologie. 4. Traktat theologische Erkenntnislehre. Schlussteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie*, Freiburg im Breisgau 1988.

⁴ En el ámbito de lengua alemana conviene mencionar también el trabajo del Cardenal L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, Aachen 1997, dentro de la *Katolische Dogmatik* que elaboraron él mismo y A. Ziegenaus.

tomo de la *Iniciación a la práctica de la Teología*⁵, y en el de habla italiana el volumen introductorio del *Curso de Teología Sistemática*⁶. En el ámbito de la lengua española podemos referir la *Introducción a la teología* de Rovira Belloso⁷.

Más allá de estos trabajos, a partir del Concilio Vaticano II se ha dado una variedad de esfuerzos por reflexionar específicamente en torno al método teológico. Resulta significativo que se haya encomendado recientemente a la Comisión Teológica Internacional un estudio sobre el tema del estatuto y método de la teología católica, y que se haya abordado el mismo también durante el tercer foro internacional de la Pontificia Academia de Teología, que tuvo lugar en Ciudad del Vaticano del 26 al 28 de enero de 2006.

Los acercamientos al tema, en realidad, han tendido a enriquecer las perspectivas para abordarlo, aunque han favorecido a la vez la impresión de que no se puede hablar más de *un* método teológico y que es necesario llegar a la resignación de un pluralismo metodológico. ¿Es esto exacto?

Para considerar el tema, recurrimos a la noción de «modelos» en epistemología teológica. Es característico, en este sentido, el uso de tal noción en el planteamiento de Avery Dulles, quien habla de «modelo» como un esquema constante de comprensión que funciona en base a una metáfora de raíz («*root metaphor*»)⁸. Si bien abordaremos el mismo planteamiento de Dulles como un modelo, y no descartamos la validez de su razonamiento analógico, nuestro propio acercamiento al concepto «modelo» no tomará como referente básico una raíz metafórica, por motivos que en su momento expondremos, sino la preocupación fundamental a la que se intenta responder con la elaboración del mismo. Entendemos, pues, «modelo», de modo muy general, como un esquema constante de comprensión a partir de la pregunta fundamental planteada por el cognoscente ante una realidad determinada, en este caso el método teológico.

Hablar de «modelos» puede presentar como límite, de entrada, el subrayar una elaboración artificial realizada por el estudioso. Sin embargo, es nuestra intención poner en evidencia que se trata de una manera de proceder fundada en la estructura analógica de lo real, y en este caso específico de la estructura analógica del mismo acto de fe y su contenido. En este sentido, el riesgo de aparente incompatibilidad entre diversos modelos formales se resuelve ultimadamente en la realidad misma, en este caso la fe católica. De este modo se reconoce, por una parte, la efectiva participación del estudioso, *homo viator*, en su tarea científica, y la urgencia de ser consciente de los motivos de la propia labor, y por otra parte la necesidad de mantenerse atento a la realidad como una referencia ulterior que, guardando un orden en sí misma, permite contar con un esquema más englobante y complejo en el que cabe siempre ubicar el propio modelo y que consiste, a la vez, en el último criterio de verificación de cada modelo y de la comunicabilidad entre los diversos modelos.

⁵ B. LAURET-F. REFOULÉ (ed), *Initiation à la pratique de la Théologie. I. Introduction*, Paris 1982.

⁶ La edición más reciente, notablemente revisada, es de R. FISICHELLA-G. POZZO-G. LAFONT, *La Teologia tra Rivelazione e Storia. Introduzione alla Teologia Sistemática*, Bologna 1999.

⁷ J. M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la Teología*, Madrid 1996.

⁸ Cf. A. DULLES, «The Problem of Method: From Scholasticism to Models», en *The Craft of Theology. From Symbol to System*, New York 2001², 41-52. Este recurso, como el mismo Dulles observa, ha sido empleado con cierto éxito en la teología en los trabajos de McFague sobre Dios, de O'Grady sobre Jesús, de Collins sobre la reflexión teológica y del mismo Dulles sobre la Iglesia y la revelación. Es cercano también a ciertos planteamientos sobre la historia de la Iglesia de Küng.

Así, el recurso a los «modelos» resultará útil y evitará el relativismo únicamente en la medida en que nos mantengamos conscientes y críticos de ellos, y descubramos sus eventuales nexos. Sencillamente podremos decir que en cada uno de ellos se ha dado respuesta a preocupaciones distintas, no necesariamente incompatibles.

Tiene lugar aquí aún otra advertencia. Las preguntas que se lanzan a la realidad pueden tener un alcance más o menos profundo y más o menos englobante. En la medida en que una pregunta logre referirse a más aspectos de la realidad, no sólo porque los abarque como totalidad de un conjunto sino porque los califica intrínsecamente y los vincula con los otros aspectos, de modo que los implica transversalmente, hablamos de una pregunta «complexiva». Un modelo fundado en una pregunta complexiva tendrá mayor capacidad de integrar un modelo fundado en una pregunta tangencial. En este sentido, no hablaremos de modelos con alcances homogéneos. Todos los que consideraremos responden a una pregunta válida, y ponen en juego a la actividad teológica en cuanto tal en la perspectiva de su metodología, pero no todos tienen el mismo alcance englobante y vinculante. Una visión integradora de los diversos modelos no se lograría, por lo tanto, obteniendo un promedio matemático de los mismos, sino descubriendo la riqueza en los rasgos transversales que caracteriza la pregunta fundante de cada uno de ellos.

Los modelos que revisaremos son siete: el trascendental, el hermenéutico, el narrativo, el estético, el pragmático, el histórico salvífico y el paradigmático. Todos tienen en común ser modelos contemporáneos, que responden desde distintos aspectos al descontento que se tenía ante la práctica teológica de un modelo que se puede llamar «clásico», neoescolástico, en el que se tendió a abusar del argumento y de la conclusión teológica, favoreciendo la precisión conceptual pero dejando la impresión de resultar irrelevante para la existencia cristiana. Nos ubicamos en general en el ámbito de lo que hoy se conoce como «Dogmática», aunque al ser la profesión de fe la columna vertebral de la vida cristiana y de la acción eclesial en general, es lógico que tenga repercusiones en otras áreas de la actividad teológica.

El espacio con el que contamos nos permite sólo presentar un panorama de los siete modelos. No pretendemos, por lo tanto, detallar los recursos y engarces de cada uno, sino señalar sus antecedentes y representantes, su estructura básica de funcionamiento a partir de la inquietud fundamental a la que responden, el aspecto de la actividad teológica que como consecuencia subrayan y, en este sentido, por la centralidad del *analysis fidei* en la metodología teológica, el trato que dan a las fuentes del contenido de la fe y al creyente como sujeto de la misma fe.

1. El modelo trascendental

Lo que llamamos modelo «trascendental» tiene como antecedente la reflexión kantiana sobre las condiciones de posibilidad del conocimiento humano y la ubicación de la búsqueda de lo divino en el orden postulatorio de la razón práctica. «Trascendental» se suele usar, en este contexto, como las condiciones generales que, presentes en el sujeto, le permiten conocer, anteriormente a la verificación histórica en que el conocimiento concreto se de. A esta verificación histórica se le llama «categorial». La reflexión específicamente teológica se alimentó de los estudios de Sheuert, primero, y luego de Maréchal, en la escuela de Lovaina, con lo que intentó ser una crítica al kantismo entrando a su propio

sistema, así como de los estudios blondelianos sobre la apertura del sujeto hacia la plenitud del ser.

Dentro de la teología, ha sido sin duda Karl Rahner el postulador emblemático de una teología trascendental, descrita como aquella teología sistemática que se sirve del instrumental aportado por la filosofía trascendental para examinar desde planteamientos genuinamente teológicos las condiciones *a priori* en el sujeto creyente para el conocimiento de las verdades de fe⁹. Como es sabido, su *Grundkurs des Glaubens* no es sino la aplicación de los principios de una teología trascendental a los principales temas del cristianismo¹⁰.

La aplicación de esta reflexión del método a la teología depende de una intuición fundamental: la armonía entre la estructura humana y su razón y la estructura teológica. Por ello, este planteamiento pone en el centro al hombre, incorporando lo que se suele llamar el giro antropológico en teología. La revelación como acontecimiento ocurre de tal modo que concuerda con la estructura trascendental humana. De ahí que Rahner considerara que en el orden concreto no conocemos lo que sería la humanidad sin la determinación de lo sobrenatural, pues esto constituye una condición existencial. Es por ello que la teoría teológica del método está llamada a evidenciar la correspondencia fundamental entre el hombre y la revelación. Esto no significa que la revelación dependa de suyo de la condición humana, sino que una eventual revelación supone un hombre estructurado de tal manera que es capaz de acogerla, sin dejar por ello de ser gratuita.

Una reflexión expresa sobre el método teológico que se llame a sí misma «trascendental» se ha desarrollado de modo independiente al planteamiento de Rahner, al menos en cierta medida, y se debe al canadiense Bernard Lonergan, quien escribe uno de los textos hoy ya clásicos sobre el método teológico¹¹. Lonergan comparte con Rahner una preocupación originaria, que busca identificar las estructuras humanas de acceso al conocimiento de la fe, pero las plantea de modo formalmente epistemológico. En este sentido, se trata del modelo más estrictamente formal de los que consideraremos. Su base es el estudio *Insight*, en el que intenta actualizar la teoría del conocimiento tomista invitando al lector a hacer suya la consideración sobre los actos de experiencia, comprensión y juicio que analiza¹². Sobre la toma de conciencia del lector como cognoscente (*selfknowledge*), el autor evidencia que la inteligencia conoce a través de operaciones repetitivas y relacionadas que constituyen la puerta de acceso al desarrollo del conocimiento. En base a estos resultados presenta su *Método en Teología*, donde muestra que su concepción de un método trascendental puede aportar una especial conciencia metodológica a la teología. Él mismo lo considera un modelo: «Por modelo no se entiende algo que hay que copiar o imitar. Tampoco es una descripción de la realidad o una hipótesis acerca de ella. Es simplemente un conjunto inteligible y articulado de términos y relaciones que puede ser útil tener a disposición al ir a describir la realidad o a construir hipótesis sobre ella»¹³.

Su reflexión no quiere ser cartesiana ni directamente kantiana, sino una aproximación descriptiva del conjunto de operaciones mentales relacionadas que producen resultados progresivos y acumulativos que reconcilie el realismo con la subjetividad

⁹ Cf. K. RAHNER, «Teología trascendental», SM VI, 611.

¹⁰ De ahí el mismo subtítulo de la obra. Cf. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg-Basel-Wien 1984.

¹¹ B. LONERGAN, *Método en Teología*, Salamanca 1994² [or.: *Method in Theology*, London 1973²].

¹² B. LONERGAN, *Insight. A Study of Human Understanding*, Toronto 1992.

¹³ B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca 1994², 10.

moderna. Para Lonergan, una reflexión sobre el método es característica de una visión dinámica de la realidad. «Cuando prevalece la noción clásica de cultura, la teología se concibe como una realización acabada y entonces se discurre sobre su naturaleza. Cuando la cultura se concibe en forma empírica, la teología se enfoca como un proceso evolutivo y entonces se escribe sobre su método»¹⁴. En este marco, «el método no es un conjunto de reglas que cualquiera... ha de seguir meticulosamente. El método describe los diversos grupos de operaciones que los teólogos han de realizar en el cumplimiento de sus diversas tareas»¹⁵. La noción del método toma en cuenta las ciencias de mayor éxito, pero busca algo más fundamental: los procedimientos de la mente humana, y desde ellos un método trascendental, es decir «un esquema básico de las operaciones que se realizan en todo proceso cognoscitivo»¹⁶. Así, el método se puede definir como «un esquema normativo de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos. Hay, pues, un método cuando hay operaciones distintas, cuando cada una de las operaciones se relaciona con las otras, cuando el conjunto de operaciones constituye un esquema, cuando el esquema se concibe como el camino correcto para realizar una tarea, cuando las operaciones se pueden repetir indefinidamente, de acuerdo con el esquema, y cuando los frutos de dicha repetición no son repetitivos, sino acumulativos y progresivos»¹⁷.

El método trascendental consiste propiamente en el esquema fundamental de dichas operaciones. «Es un método, porque es un esquema de operaciones recurrentes y relacionadas entre sí que producen resultados acumulativos y progresivos. Es un método trascendental, porque los resultados considerados no se limitan a las categorías de un sujeto o de un campo particular, sino que se refieren a cualquier resultado a que puedan tender las nociones trascendentales, que son totalmente abiertas»¹⁸. Y a este respecto especifica, tomando distancia de Otto Muck: «Concibo el método de manera concreta. Lo concibo, no en términos de principios y reglas, sino como un esquema normativo... Distingo los métodos apropiados a campos particulares y, de otro lado, su sustancia y su base común que llamo método trascendental. Aquí la palabra trascendental se emplea en un sentido análogo al escolástico, opuesto al sentido categorial (o predicamental). Pero mi procedimiento es trascendental en el sentido kantiano, en la medida en que saca a luz las condiciones de posibilidad de conocimiento de un objeto, en la medida en que ese conocimiento es a priori»¹⁹.

En su obra, después de tratar el bien humano, el sentido y la religión, aborda la noción de «especialidades funcionales», entendidas como las diferentes «etapas del proceso que se desarrolla desde los datos hasta los resultados»²⁰, de las cuales distingue ocho: la investigación de los datos, la interpretación, la historia, la dialéctica, la explicitación de los fundamentos, el establecimiento de las doctrinas, la sistematización y la comunicación,

¹⁴ B. LONERGAN, *Método en teología*, 9.

¹⁵ B. LONERGAN, *Método en teología*, 9.

¹⁶ B. LONERGAN, *Método en teología*, 12.

¹⁷ B. LONERGAN, *Método en teología*, 12.

¹⁸ B. LONERGAN, *Método en teología*, 21.

¹⁹ B. LONERGAN, *Método en teología*, 21, nota 4, donde menciona el trabajo de Muck *The Transcendental Method*, New York 1968, contra el que no presenta objeción, pero no lo considera pertinente para sus propias intenciones.

²⁰ B. LONERGAN, *Método en teología*, 125.

mismas que guardan entre sí una unidad dinámica²¹. «La investigación de los datos procura a la teología los datos que necesita»²². Mientras ella intenta «hacer asequible lo que fue escrito, la interpretación se esfuerza por comprender su significación. Capta la significación del escrito en su propio contexto histórico de acuerdo con su propio modo y nivel de pensamiento y expresión, y teniendo en cuenta las circunstancias y la intención del autor»²³. La historia, por su parte, puede ser «básica», cuando presenta «las características más fácilmente observables e identificables de las acciones humanas distribuidas en el tiempo y en el espacio», «especial» cuando trata de los movimientos culturales, institucionales y doctrinales, o general cuando se aproxima a ofrecer una visión global, presentando «la información, la comprensión, el juicio y la evaluación del historiador sobre el conjunto de los movimientos culturales, institucionales y doctrinales en su situación concreta»²⁴. La dialéctica se aboca a la consideración de lo concreto, dinámico y contradictorio de los movimientos cristianos, intentando adquirir un punto de vista englobante²⁵. La explicitación de los fundamentos busca una objetivación de la conversión, básica en la vida cristiana, proponiendo el horizonte interior desde el cual se aprehende el sentido de las doctrinas de la religión vivida²⁶. Con el establecimiento de las doctrinas se expresan juicios de hecho y juicios de valor, situándose en el horizonte de los fundamentos, tomando su definición precisa de la dialéctica, su riqueza de clarificación y desarrollo de la historia, y sus bases de la interpretación de los datos²⁷. La sistematización, a partir de las cuestiones suscitadas por las doctrinas, «se encarga de elaborar sistemas adecuados de conceptualización, de eliminar las contradicciones aparentes y de tender a una cierta comprensión de las realidades espirituales, ya sea manifestando su coherencia interna, ya sea inspirándose en analogías sugeridas por experiencias humanas más familiares»²⁸. La comunicación, por último, se ocupa de las relaciones existentes entre la teología y las otras esferas de la vida, ya sean las relaciones interdisciplinarias, las relaciones con las condiciones culturales de los hombres o las adaptaciones para utilizar los medios de comunicación disponibles en diversos tiempos y lugares²⁹.

Una valoración del modelo trascendental nos lleva, en primer lugar, a reconocer como elemento válido su acento en la centralidad del hombre como sujeto destinatario de una eventual revelación. La descripción de las funciones cognoscitivas del hombre que realiza Lonergan refleja en buena medida las actividades que efectivamente debe realizar el teólogo. Asombra, con todo, que el acto mismo de confianza del creyente no aparezca como constitutivo del método. Por otro lado, su modo de aproximación al método descuida de hecho las fuentes de la teología, si no en la afirmación general de su existencia, sí en el recurso a ellas y en los criterios para su uso. La pura formalidad no alcanza nunca a recibir la marca que necesariamente aporta el contenido. En este sentido cabe el cuestionamiento hecho frecuentemente al modelo rahneriano de si no tiende a disolver lo revelado en las

²¹ Cf. la visión global en B. LONERGAN, *Método en teología*, 127; el desarrollo de cada una de las especialidades funcionales se encuentra en las pp. 145-353.

²² B. LONERGAN, *Método en teología*, 127, desarrollado en las pp. 145-147.

²³ B. LONERGAN, *Método en teología*, 127, desarrollado en las pp. 149-167.

²⁴ B. LONERGAN, *Método en teología*, 127-128, desarrollado en las pp. 169-189.

²⁵ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, 128-129, desarrollado en las pp. 229-259.

²⁶ Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, 129-131, desarrollado en las pp. 261-285.

²⁷ B. LONERGAN, *Método en teología*, 131, desarrollado en las pp. 287-322.

²⁸ B. LONERGAN, *Método en teología*, 131, desarrollado en las pp. 323-340.

²⁹ B. LONERGAN, *Método en teología*, 131-132, desarrollado en las pp. 341-353.

estructuras humanas. En el caso de Lonergan, esta pregunta se extiende a la originalidad de la cuestión teológica. Resulta significativa, al respecto, la crítica que el mismo Rahner dirige al canadiense: «La metodología teológica de Lonergan me parece tan genérica, que propiamente le queda a toda ciencia»³⁰.

En general, es necesario afirmar que la concordancia antropológica detectada por el modelo trascendental supone el conocimiento anterior del contenido de la fe. Toda teología trascendental tendrá que ser un momento segundo; si se quiere, más profundo de conciencia y, en ese sentido, fundamental, pero que no logra desde sí misma justificar el método en el tratamiento del contenido. Es por ello que el recurso a las condiciones trascendentales no abarcará nunca la totalidad de la actividad teológica, aunque puede ser un fecundo ejercicio dentro de la misma teología. A nivel metodológico, a la vez que destaca los puntos comunes que tiene con cualquier reflexionar sobre el hombre, es un hecho que carece de los elementos cristológico-trinitarios que deben caracterizar por su naturaleza la acción teológica. Cabe preguntarse si una estructura puramente formal de reflexión se justifica suficientemente, y si no es necesario reconocer más la incidencia del contenido en la elaboración metodológica.

2. El modelo hermenéutico

El modelo hermenéutico ha gozado de un enorme prestigio en la teología reciente. Tiene sus antecedentes filosóficos en la obra de Schleiermacher, quien fue el primero en dar pautas para una hermenéutica general, que no queda en el campo de la religión y la jurisprudencia, sino que se abre a toda obra humana³¹. Hermenéutica es, para él, arte de la comprensión, no de la explicación (cuyo estudio correspondería a la retórica). Su tesis tiene como concepto clave la intuición genial, de carácter adivinatorio, que une al lector y al escritor, superando la distancia. La comprensión se entiende como un hecho lingüístico, y se formula por primera vez un círculo hermenéutico constituido por el «todo» y el «fragmento» de la obra, que deben iluminarse mutuamente. Este antecedente se enriqueció con la consideración posterior de Dilthey sobre la conciencia histórica en las ciencias del espíritu y la comprensión como un hecho vital, de modo que objeto de la hermenéutica serían las manifestaciones culturales en general como exteriorizaciones de experiencias vitales³². Sin embargo, el antecedente filosófico más influyente lo constituye el *Sein und Zeit* de Heidegger, que define la comprensión como una condición existencial, y establece el círculo hermenéutico como la mutua referencia entre el preguntar humano y la respuesta³³. En base a este antecedente se tiene la formulación integrativa de la tradición,

³⁰ «Die theologische Methodologie Lonergan's scheint mir so generisch zu sein, dass sie eigentlich auf jede Wissenschaft passt». K. RAHNER, «Kritische Bemerkungen zu B.J.F.Lonergan's Aufsatz: "Functional Specialties in Theology"», *Gr* 51 (1971) 537. Rahner no comentaba la obra completa de Lonergan, que aún no aparecía, sino un artículo en el que el canadiense adelantó lo que sería el quinto capítulo de *Method in Theology*.

³¹ Cf. F.D.E. SCHLEIERMACHER, *Ermeneutica*, Milano 1996; Id. *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, Hamburg 1970².

³² Cf. W. DILTHEY, «Das Wesen der Philosophie», en Id., *Die geistige Welt*, Stuttgart-Göttingen 1957², 339-416; Id., *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Stuttgart-Göttingen 1958²; «Die Entstehung der Hermeneutik», en Id., *Die geistige Welt*, 317-338; Id. *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Stuttgart-Göttingen 1959⁴.

³³ Cf. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977.

realizada por Gadamer con su *Wahrheit und Methode*³⁴, y más recientemente la obra de Ricoeur y los estudios de Greisch dedicados a él³⁵.

A nivel teológico, el marco filosófico fue integrado, en un primer momento, por Edward Schillebeeckx³⁶. La vertiginosa evolución de sus planteamientos nos lleva, sin embargo, a asumir aquí básicamente el planteamiento de Claude Geffré, que en realidad sintetiza las grandes inquietudes del belga³⁷. Cercanos a él resultan los trabajos de David Tracy, de quien es fundamental *Plurality and Ambiguity* y su aportación sobre la noción de «clásicos» de una tradición³⁸, así como los de Werner Jeanrond sobre el texto y la interpretación como categorías del pensamiento teológico³⁹.

La motivación fundamental de este modelo responde a la conciencia de ser parte de una tradición que es portadora de sentido. Así, se reconoce la inevitable distancia temporal, local y cultural que se da en dicha transmisión de sentido. Resulta clave el concepto de «interpretación», que se generaliza y tiende a definir toda comprensión humana. Geffré considera que se ha dado un desplazamiento de la teología como saber a la teología como una interpretación plural; dicho de otro modo, un paso de la teología dogmática a la teología hermenéutica⁴⁰. Para explicarlo parte de la noción de la revelación y la historia reciente del problema hermenéutico. Respecto al concepto de revelación insiste en que la Palabra de Dios no se identifica con la letra de la Escritura ni de los enunciados dogmáticos. Ambos son testimonios parciales de la plenitud del Evangelio, que es de orden escatológico. Por otro lado, la revelación no es una comunicación desde arriba de un saber fijo de una vez y para siempre, sino que designa a la vez la acción de Dios en la historia y la experiencia creyente que traduce esa acción en expresión interpretativa, de modo que la Escritura es ya una interpretación y la respuesta de la fe pertenece al contenido de la revelación. Por último, la revelación alcanza su plenitud, sentido y actualidad sólo en la fe que la acoge, y ésta en su aspecto cognoscitivo es un conocimiento interpretativo marcado por las condiciones de la época. La teología constituye, por ende, un discurso interpretativo que no es sólo expresión diferente de un contenido siempre idéntico que escapa a la historicidad, sino interpretación actualizante del mismo contenido de la fe.

Una valoración del modelo hermenéutico nos lleva, por una parte, a reconocer la relevancia que da a la tradición como portadora de sentido y a la necesidad de una actualización de la fe. Permanece atenta, por lo mismo, a los testimonios históricos que han

³⁴ H.G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Tübingen 1965²; Id., *Wahrheit und Methode II. Ergänzungen – Register*, Tübingen 1986.

³⁵ Cf. en especial P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Madrid 1980; Id., «Poética y simbólica», en B. LAURET-F. REFOULE (ed.), *Iniciación a la práctica de la Teología. Introducción*, Madrid 1984, 43-69 (donde el autor nos abre, a la vez, a la perspectiva que consideraremos en el «modelo narrativo»); J. GREISCH, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Grenoble 2001; Id., *Hermeneutik und Metaphysik*, München 1993.

³⁶ Cf. E. SCHILLEBEECKX, «Breuken in christelijke dogma's», en E. SCHILLEBEECKX (ed.), *Breuklijnen. Grenservaringen en zoektochten. 14 essays voor Ted Schoof bij zijn afscheid van de theologische faculteit Nijmegen*, Baarn 1994, 15-49; Id. *Interpretación de la fe. Aportaciones a una teología hermenéutica y crítica*, Salamanca 1973; Id., *Dios futuro del hombre*, Salamanca 1970; Id., *Revelación y teología*, Salamanca 1968.

³⁷ Cf. C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris 1997; Id., *Un nouvel âge de la théologie*, Paris 1987².

³⁸ Cf. D. TRACY, *Plurality and Ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco 1987; Id., *The Analogical Imagination. Christian Theology and the Culture of Pluralism*, London 1981.

³⁹ Cf. W. JEANROND, *Text and Interpretations as Categories of Theological Thinking*, New York 1988; Id., *Theological Hermeneutics. Development and Significance*, London 1997².

⁴⁰ Para lo siguiente, cf. en especial C. GEFFRÉ, *Le christianisme au risque de l'interprétation*, 19-31.

sido momentos de la transmisión del sentido, así como a las condiciones presentes en los que dicho sentido debe incidir. Logra elaborar, en base a ello, un instrumental de acceso a los textos en su propio contexto que es, sin duda, la mayor aportación de la hermenéutica a la actividad teológica, especialmente en su dimensión positiva, de acceso a las fuentes y su comprensión⁴¹.

Una distancia crítica se ha de tomar, sin embargo, ante la generalización de la comprensión como interpretación, si no se quiere caer en un franco relativismo. Esto se aplica en particular a la tarea reinterpretativa que se atribuye a la teología de cara al anuncio actual de la fe. La búsqueda de una formulación de la fe que renueve la capacidad expresiva de su contenido es siempre una labor loable, pero para realizarse es necesario precisamente que dicho contenido sea identificado y precisado. Si no hay un contenido que puede ser delineado con claridad, y se regatea su significado con tal de que pueda ser aceptado por las condiciones de la situación presente, aparece claro el peligro de renunciar a la identidad cristiana y la imposibilidad de detectar los criterios para identificarla. Cabe en este sentido la crítica de Lonergan a la inflación hermenéutica⁴². En la raíz de dicha dilatación se encuentra, a mi parecer, la tendencia a subrayar en la teoría del conocimiento un elemento negativo, que desconfía del saber, y que se deriva de la crítica ilustrada, de modo que en todo proceso epistemológico y comunicativo se está más atento a lo que separa al hombre del contenido o de los otros seres humanos que a la continuidad que hay entre ellos y los elementos que tienen en común. Ante ella, como ha señalado el Magisterio reciente de la Iglesia, es necesario refrendar la instancia metafísica del conocimiento humano y dar el paso del fenómeno al fundamento⁴³. Cabría, por lo tanto, la «aplicación de una hermenéutica abierta a la instancia metafísica» que permita «mostrar cómo, a partir de las circunstancias históricas y contingentes en que han madurado los textos, se llega a la verdad expresada en ellos, que va más allá de dichos condicionamientos»⁴⁴; una metodología, por lo tanto, que al realizar su análisis de la fe se detenga en la relación entre

⁴¹ Se le puede reconocer, en este sentido, el servicio que la filosofía en general y la hermenéutica en particular presta al *auditus fidei* tanto de la Escritura como de la Tradición y del Magisterio. Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Fides et Ratio* del 14 de septiembre de 1998 [=FR], n. 65.

⁴² Cf. B. LONERGAN, *Método en teología*, 151.

⁴³ Cf. FR, n. 83; también n. 5 y 84, donde leemos: «La importancia de la instancia metafísica se hace aún más evidente si se considera el desarrollo que hoy tienen las ciencias hermenéuticas y los diversos análisis del lenguaje. Los resultados a los que llegan estos estudios pueden ser muy útiles para la comprensión de la fe, ya que ponen de manifiesto la estructura de nuestro modo de pensar y de hablar y el sentido contenido en el lenguaje. Sin embargo, hay estudiosos de estas ciencias que en sus investigaciones tienden a detenerse en el modo cómo se comprende y se expresa la realidad, sin verificar las posibilidades que tiene la razón para descubrir su esencia. ¿Cómo no descubrir en dicha actitud una prueba de la crisis de confianza, que atraviesa nuestro tiempo, sobre la capacidad de la razón? Además, cuando en algunas afirmaciones apriorísticas estas tesis tienden a ofuscar los contenidos de la fe o negar su validez universal, no sólo humillan la razón, sino que se descalifican a sí mismas. En efecto, la fe presupone con claridad que el lenguaje humano es capaz de expresar de manera universal —aunque en términos analógicos, pero no por ello menos significativos— la realidad divina y trascendente. Si no fuera así, la palabra de Dios, que es siempre palabra divina en lenguaje humano, no sería capaz de expresar nada sobre Dios. La interpretación de esta Palabra no puede llevarnos de interpretación en interpretación, sin llegar nunca a descubrir una afirmación simplemente verdadera; de otro modo no habría revelación de Dios, sino solamente la expresión de conceptos humanos sobre Él y sobre lo que presumiblemente piensa de nosotros». FR, n. 84.

⁴⁴ FR n. 95.

lenguaje, historia y verdad, y que incorpore la hermenéutica sin erigirla en sistema, reconociendo que «el problema hermenéutico, por tanto, existe, pero tiene solución»⁴⁵.

3. El modelo narrativo

Si bien no es una cuestión nueva hacer referencia a estudios sobre el lenguaje y de las formas literarias en la Teología, ha sido sobre todo con la inflación lingüística de la filosofía que se ha prestado mayor atención al lenguaje en la reflexión metodológica. Más allá de los acercamientos hermenéuticos o analíticos, ha destacado recientemente la consideración de la narración como portadora de sentido. El lenguaje aquí no se considera desde el acto de la comprensión, sino de la comunicación narrativa: la historia misma en cuanto narrada. Influyó para este acercamiento en primer lugar el proyecto de teología experiencial de Jean Mouroux⁴⁶; Stephen Crites, por su parte, había evidenciado la estructura narrativa de la experiencia y Jean Pierre Faye había producido una influyente teoría de la narración⁴⁷. Fue, sin embargo, el número monográfico de la revista *Concilium* dedicado a la crisis del lenguaje religioso la que ubicó el tema narrativo en el escenario teológico internacional⁴⁸. Ahí encontramos los textos de J.B. Metz y de H. Weinrich que podemos considerar provocadores de la reflexión metodológica sobre la narración⁴⁹. Después de ellos, en el campo francés ha sido relevante el diálogo teológico con el filósofo Paul Ricoeur, y en el campo americano ha sido obra de Sallie McFague la consideración de una teología que, además de descubrirse empapada de metáforas –y entra, por lo tanto, en lo que aquí consideramos «modelo paradigmático»– está llena del elemento narrativo de las parábolas⁵⁰. En su aplicación, este acercamiento metodológico ha encontrado un campo privilegiado de aplicación en la lectura del texto sagrado⁵¹.

La inquietud fundamental del modelo deriva del deseo de recuperar la narración como la forma teológica originaria. El pueblo judío narraba, Jesús mismo narró, Jesús en su acontecimiento se volvió narración. Tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, «los textos más importantes, y más relevantes desde el punto de vista religioso, son narraciones. Jesús de Nazaret se nos presenta principalmente como persona narrada, pero con mayor frecuencia todavía como narrador narrado, mientras que los discípulos aparecen como oyentes de narraciones, que a su vez repiten y continúan narrando oralmente o por escrito los relatos escuchados»⁵². Así, la forma de la transmisión del acontecimiento fundante es narrativa, de donde se concluye que «el cristianismo es una comunidad de

⁴⁵ FR n. 96.

⁴⁶ Cf. J. MOUROUX, *L'expérience chrétienne*, Paris 1952.

⁴⁷ S. CRITES, «The Narrative Quality of Experience», *JAAR* 39 (1971) 291-311; J.P. FAYE, *Théorie du récit*, Paris 1972.

⁴⁸ *Conc* 9 (1973) n. 85, *Crisis en el lenguaje religioso*.

⁴⁹ J.B. METZ, «Breve apología de la narración», *Conc* 9 (1973) 222-238; H. WEINRICH, «Teología narrativa», *Conc* 85 (1973) 210-221. Una visión general en C. MOLARI, «Natura e ragioni di una teologia narrativa», en B. WACKER, *Teologia narrativa*, Brescia 1981, 5.29.

⁵⁰ Cf. P. RICOEUR, *Temps et récit*, 3 vol., Paris 1983-1985; S. MCFAGUE, *Speaking in Parables*, Philadelphia 1975; ID., *Metaphorical Theologie: Models of God in Religious Language*, Philadelphia 1985².

⁵¹ Cf., sólo como ejemplo, D. RHOADS-J. DEWEY-D. MICHIE, *Marcos como relato. Introducción a la narrativa de un evangelio*, Salamanca 2002. Sobre otro tipo de usos, cf. J. NAVONE, «Teologia narrativa: una rassegna delle sue applicazioni», *RdT* 26 (1985) 401-423.

⁵² H. WEINRICH, «Teología narrativa», 212-213.

narración»⁵³. Sin embargo, los promotores de este modelo observan que el cristianismo «en el contacto con el mundo helenístico perdió su inocencia narrativa, pues en la cultura griega la narración... estaba subordinada desde hacía mucho tiempo al razonamiento»⁵⁴. La teología se ha cultivado ante todo de manera argumentativa, y ha descuidado su estructura narrativa fundamental. Con ello se ha ganado en precisión conceptual, pero se ha perdido la fuerza interpelativa y performativa del evento fundante de la fe. La narración se caracteriza por transmitir como testimonio el acontecimiento mismo, sus hechos y protagonistas. No son en ella los argumentos lógicos los que ocupan el primer lugar, sino la secuencia misma narrada. Esto tiene como ventaja introducir al oyente en la dinámica del relato, de modo que queda implicado no sólo racionalmente, sino existencialmente. El acontecimiento cobra así una fuerza específica, interpelativa, performativa, transformadora del oyente. No se trata, por lo tanto, de un planteamiento ficticio, sino de un modo peculiar de presentar la verdad en el orden de la interpelación y la implicación del oyente. Una teología narrativa permitiría rescatar esta forma originaria y su eficacia implícita, recordando que tanto la fe judía como la cristiana han mantenido elementos narrativos en su profesión de fe. No se trataría de contraponerse a la teología argumentativa, sino de ser un momento anterior a la misma, desde su propio modo de argumentar. A través de ella, además, se lograría salvar la dimensión soteriológica de la teología así como su función crítica. Asegura, en efecto, Metz:

Una teología de la salvación que no condiciona ni suspende la historia de la salvación, ni tampoco ignora o supera dialécticamente la no identidad de la historia del sufrimiento, no puede ser explicitada de forma puramente argumentativa, sino que además tendrá que serlo siempre de forma narrativa. Habrá de ser fundamentalmente teología rememorativa y narrativa. La asimilación del recuerdo narrativo de la salvación me parece ser un signo de la no diferenciación regresiva de la problemática aludida, puesto que ofrece sobre todo la posibilidad de expresar la salvación en la historia, que es siempre historia de sufrimiento, sin afirmar por ello una mutua reducción. Creo que la categoría del recuerdo narrativo impide, por una parte, que la salvación y la redención retrocedan a la ahistoricidad de la pura paradoja, y no somete tampoco, por otra, la salvación y la historia a la lógica presión de la identidad propia de una mediación dialéctica⁵⁵.

Hay que reconocer que el planteamiento resulta sumamente sugestivo. Tiene como principal valor el rescatar una dimensión viva de la Tradición, así como su fuerza de interpelación y performatividad, fundamental en el Evangelio y perdida en un planteamiento puramente argumentativo. En este sentido, es estrictamente teológica, tanto en su contenido como en su forma, pero puede aspirar a ser un momento llevado aún al nivel siguiente de la conciencia en la formulación argumentativa. Recalca, en su base, el carácter de acontecimiento de la realidad de la salvación, y por lo tanto su estructura sacramental, así como la forma específica de la Tradición misma, sin olvidar la dinámica del acto de fe suscitado en la misma narración. Resulta, además, una riquísima veta de acercamiento inmediato para la predicación y la catequesis.

Es necesario reconocer, con todo, que este modelo corre el riesgo de encerrarse en sí mismo, manteniendo el anuncio del mensaje únicamente en el nivel narrativo. Por una parte, si bien es indiscutible el lugar preponderante de la narración en los textos bíblicos,

⁵³ H. WEINRICH, «Teología narrativa», 213.

⁵⁴ H. WEINRICH, «Teología narrativa», 214

⁵⁵ J. B. METZ, «Breve apología de la narración», 233-234.

también es cierto que no es la única forma literaria que encontramos en la Escritura y en la Tradición. Pero por otro lado, también es innegable que la misma narración cuenta con elementos implicados, que pueden ser formulados de modo propositivo, como verdades en forma de argumento. La fe cristiana puede tener mucho de poesía, símbolo y narración, pero también puede evidenciar las analogías de base de la poesía que conforman la pretensión de verdad del mensaje revelado. Más aún, sin negar la lógica de la propia narración, es el desgajar el nivel metafísico de las narraciones el que abre el canal de diálogo con otras ciencias, desde el vehículo filosófico necesario. Destaca, como nota paradójica, que algunos teólogos hayan pretendido utilizar categorías narrativas que en realidad no hacen sino expresar conceptos metafísicos.

Parece oportuna, a este propósito, la referencia a *Fides et Ratio*: «La teología dogmática debe ser capaz de articular el sentido universal del misterio de Dios Uno y Trino y de la economía de la salvación tanto de forma narrativa, como sobre todo de forma argumentativa. Esto es, debe hacerlo mediante expresiones conceptuales, formuladas de modo crítico y comunicables universalmente»⁵⁶.

Queda la tarea no sólo de desgajar los elementos conceptuales argumentativos implicados en la narración, sino evidenciar la misma forma narrativa como elemento de una teología fundamental enriquecida. En este sentido, el trabajo de un *analysis fidei* que reconozca la estructura narrativa, simbólica y sacramental de la revelación, y que enriquezca la sistemática con sus contenidos y formas. No puede ser un saber omniabarcante, pero es indiscutible la riqueza de su aportación. Este mismo carácter simbólico y semántico lo encontraremos también en el modelo estético.

4. El modelo estético

La presencia del elemento estético no es una novedad en la teología. De hecho, la orientación platónica sobre la belleza tuvo su impacto en la obra de Agustín y Buenaventura. A nivel bíblico, una consideración sobre la gloria de Dios que remite al *kabod* veterotestamentario recorre la tradición teológica desde Ireneo hasta Dionisio, Anselmo, Francisco de Asís, Tomás y el mismo Buenaventura. Si bien esta línea tiende a amainar en el período moderno, se mantiene en Petrarca, Nicolás de Cusa, Erasmo de Rotterdam y los grandes místicos españoles, Pascal, Dostoievsky y Péguy. Este camino, por otro lado, se entreteje en tiempos recientes con el nacimiento de la moderna estética a partir de Alexander Gottlieb Baumgarten.

El modelo estético de reflexión sobre el método que aquí consideramos no es ajeno a otros acercamientos de «estética teológica», como los que realiza Pierangelo Sequieri en el norte de Italia, las sugestivas reflexiones de Bruno Forte⁵⁷, la contemplación icónica ortodoxa de Paul Evdokimov⁵⁸ y la occidental de Christoph Schönborn⁵⁹. En la medida en que todos ellos incorporan elementos simbólicos y metafóricos con su propia lógica interna se emparentan con lo que hemos llamado «modelo narrativo». Sin embargo, una reflexión

⁵⁶ FR 66.

⁵⁷ B. FORTE, *La porta della Bellezza. Per un'estetica teologica*, Brescia 1999; cf. también ID., *Simbolica Ecclesiale, 2. La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Cinisello Balsamo 1987.

⁵⁸ P. EVDOKIMOV, *El arte del icono. Teología de la belleza*, Madrid 1991.

⁵⁹ Ch. SCHÖNBORN, *El icono de Cristo. Una introducción teológica*, Madrid 1999.

propiamente metodológica y por demás original se debe a la audaz aventura teológica de Hans Urs von Balthasar⁶⁰. Tanto el primer volumen de su *Estética teológica* como el de su *Teodramática* se refieren a cuestiones formales que justifican el estilo de acercamiento al tema, y una buena recapitulación respecto a su manera de concebir la verdad se realiza en los tres tomos de su *Teológica*. Sin embargo, el enfoque metodológico de su obra lo encontramos en el artículo programático «Revelación y belleza», así como en el *Epílogo* de su trilogía.

La obra balthasariana en su integridad es una erudita polémica, en clave estética, contra todo reduccionismo antropológico, incluyendo el cientificista. La trilogía quiere estructurarse a partir de los tres trascendentales: belleza, bondad y verdad. En la *Estética* resulta claro que se trata de la belleza; sin embargo, en la *Teodramática* más que tratarse de la bondad parece tratarse de la misma belleza pero no tanto en la forma, sino en su dimensión dinámica: la belleza en movimiento. De ahí su planteamiento a partir del drama teatral. En este marco, las nociones epistemológicas fundamentales son las de aparición (*Erscheinung*) y percepción (*Wahrnehmung*). Lo que aparece constituye la verdad. El ser se autopresenta al sujeto como *pulchrum*, vinculando fenómeno y realidad. A nivel teológico, la identidad fenomenológica y ontológica subraya el carácter objetivo de la revelación, de modo que es necesario reconocer que la forma se recibe como se da, siendo irreductible a la interpretación individual o a las condiciones subjetivas de su posibilidad. En este sentido, el sujeto es ante todo pasivo, receptivo, y es raptado por la misma forma (*Gestalt*) de la revelación.

Este marco general del planteamiento se concretiza en una consideración sobre la cientificidad de la empresa: es necesario reconocer la raíz de la actividad teológica en el contacto directo con su objeto.

Una ciencia es «exacta» cuando su método se acomoda exactamente a su objeto. Una ciencia cuyo método, por principio, sólo puede aplicarse a un aspecto parcial y ordinario de su objeto total no puede llamarse exacta más que con reservas. En lo que respecta a la palabra de Dios, no existe ningún aspecto puramente humano, puramente histórico, ni puramente filológico que pueda aislarse de lo divino (ni, por consiguiente, de lo dogmático). Aquí lo problemático se encuentra, pues, en el distanciamiento de la especulación o contemplación, es decir, en alejarse de aquella actitud contemplativa que, merced a una disposición adecuada, consigue ver con el ojo espiritual las profundas y fundamentales articulaciones sustentadoras del objeto. Esto es cosa que, por tratarse de un objeto sagrado, no se logra ciertamente con una «objetivación» distanciada⁶¹.

En este fragmento, el acercamiento estético se quiere distanciar de la lectura puramente crítica de la Escritura. Su reflexión posterior lo lleva a polemizar más en general con los acercamientos que reducen la teología a una visión antropológica. Así, aunque reconoce que es difícil renunciar a un «método integrador» que procure abarcar desde la visión más amplia del hombre la realidad considerada en sus más amplios contrastes, para llegar desde el hombre hasta Dios, finalmente un método aditivo e integrador que parta de la estructura humana logra «una determinada altura, pero ve de repente que, siguiendo este camino... no llegaría a Cristo, sino a Hegel, es decir, al “saber absoluto” que absorbe

⁶⁰ Cf. H.U. VON BALTHASAR, «Revelación y belleza», en *Ensayos teológicos. I. Verbum caro*, Madrid 1964, 127-166; Id., *Gloria. Una estética teológica*, I-VII, Madrid 1985.1989; Id., *Teodramática*. I-V, Madrid 1990-1997; Id., *Teológica*, I-III, Madrid 1997-1998; Id., *Epílogo*, Madrid 1998.

⁶¹ H. U. VON BALTHASAR, «Revelación y belleza», 130-131.

dentro de sí a la fe cristiana»⁶². Este método «no puede conducir por sí solo al objetivo, ni siquiera cuando se hubiera tenido en cuenta en esta integración creciente el momento de libertad creciente, pues tampoco entonces podría deducirse ni postularse la histórica revelación de Dios con Cristo como clave de bóveda»⁶³. Y queda formulada la principal aporía: «¿Cómo un método que procede mediante la integración de puntos de vista aislados puede moverse frente a una revelación única, libre del proceso creador?»⁶⁴ Los acercamientos antropológicos resultan insuficientes porque no logran conciliar los elementos contrarios. «Esto quiere decir que en los enfoques de la filosofía religiosa... desarrollada desde el hombre salieron a luz muchos “*logoi spermatikoi*”, donde unos de ellos pudieron integrar en sí a otros, y que, sin embargo, la integración no fue posible en lo decisivo porque postulados que aparentemente se excluyen estuvieron enfrentados hasta el final; tales que, dentro del interrogar humano, no pudieron unirse en un sistema metafísico abarcable con la vista de nuestra mente»⁶⁵. Y aquí se abre la perspectiva propia del cristianismo, según Von Balthasar, que supera incluso la incapacidad del monoteísmo judío: «una inversión radical de la orientación interrogadora, es decir, un viraje de la pregunta por lo último –el objetivo último de la existencia humana– a la pregunta por lo primero y aparentemente evidéntísimo, ciertísimo; pues según Tomás es el ser lo primero con que se encuentra el espíritu cognoscente»⁶⁶. Y es así como se abre a la consideración de los trascendentales, pero de tal modo que lo fundamental se da en el aparecer de la belleza, que se mantendrá como una permanente referencia al darse de la revelación mientras desde el punto de vista subjetivo se mantiene el asombrarse admirativo.

La valoración de la belleza asume, pues, un carácter propiamente metafísico, ya desde los primeros escritos del autor: «La luz de los trascendentales –lo uno, lo verdadero, lo bueno y lo bello–, que se identifica con la luz de la filosofía, sólo puede brillar si permanece íntegra. Una transcendencia exclusiva de lo bello no es capaz de vivir»⁶⁷. La visión estrictamente metafísica de la belleza permite mantener a lo largo de su obra las dos dimensiones en equilibrio: «la dimensión del acontecimiento trascendente, que irrumpe desde fuera, y la dimensión de una situación inmanente, ligada a la estructura»⁶⁸. Tomándose en serio, a pesar de la dificultad, tanto las estructuras de lo estético como el carácter de acontecimiento, la filosofía de lo bello aporta la estructura que puede utilizarse en teología porque la misma revelación ocurre en tales categorías⁶⁹. «La visión de la belleza de este acontecimiento no se da desde ningún punto situado fuera de la revelación o que sea extraño e inadecuado a ésta, pues... la revelación misma está dominada por esta visión, siendo totalmente imposible trazar una división fija entre el acontecimiento y la visión... La dialéctica de acontecimiento y visión ... en la cual el elemento dominante reside en el acontecimiento... para tener forma humana y mundana, necesita ahora una auténtica estructura. Sólo ésta trae hacia delante, hasta la evidencia, el infinito trasfondo de misterio que aspira a revelarse como lo bello, lo verdadero y lo bueno. Si faltase esa dialéctica, la fe

⁶² H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 16.

⁶³ H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 16-17.

⁶⁴ H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 18.

⁶⁵ H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 28-29.

⁶⁶ H. U. VON BALTHASAR, *Epílogo*, 45.

⁶⁷ H. U. VON BALTHASAR, «Revelación y belleza», 143.

⁶⁸ H. U. VON BALTHASAR, «Revelación y belleza», 143.

⁶⁹ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Revelación y belleza», 144.

no tendría forma humana, sino que sería irracional, espiritualista. La revelación histórica se halla, en cuanto totalidad, estructurada de tal modo que revela al contemplador su exactitud específicamente divina en su estructura, en sus relaciones, proporciones y conexiones»⁷⁰. La contemplación de la revelación a través de la Escritura no es «exacta» en el mismo sentido de las ciencias humanas «exactas», pero «también esta contemplación necesita de ese método “exacto”, con tal que éste no deje de ser consciente de que la exactitud en el método significa siempre acomodación a la realidad, adaptación al objeto, y de que, en el objeto de que aquí tratamos, la esfera humana y mundana no puede, en ningún lugar, ni siquiera el más mínimo, ser puesta adecuadamente entre paréntesis y tratada por sí sola, para ser reintegrada sólo más tarde a la consideración teológica. La decisión de la fe abre una hendidura que atraviesa la filología dividiendo la inteligencia del sentido del texto en un acá y un allá que no pueden conjuntarse»⁷¹.

Así, el elemento estético propio de la revelación cunde en la teología, la cual comienza ya en la contemplación dentro de la misma Escritura, pero se extiende en la vida de la Iglesia. «La razón del que vive en la Iglesia se abre a la grandeza de la verdad; se abre tanto a la profundidad de su revelación como a la claridad de su forma»⁷². Por ello la teología católica reconoce que siempre ha estado sometida a la exigencia de la forma de Cristo, de modo que tiene ante las proporciones de la revelación no sólo una responsabilidad racional y ética, sino también estética⁷³.

Ha sido mérito fundamental de Von Balthasar el genial rescate de una línea de verdad no siempre evidenciada por la teología tradicional. Como ya se ha mencionado, su proyecto debe ser leído en sentido integral, de modo que la estética inicial de la *trilogía* indica un acercamiento estático y contemplativo que se complementa con la dramática soteriológica como su necesario correlato dinámico. A pesar de lo atractivo de la intuición, el resultado no deja de ser sumamente abstracto en su elaboración y distante del lenguaje común, incluso el teológico. Se trata, pues, de una originalidad integrable, que difícilmente constituye de por sí mismo una escuela, pero no deja indiferente a ninguno que tome en serio sus provocaciones. Constituye una fuerte respuesta al subjetivismo teológico que el autor denuncia en autores de orientación «trascendental». Para hacerlo, destaca que su esfuerzo metodológico no se encuentre en una objetividad obtenida en el momento sintético del esfuerzo teológico, sino en el momento originario. El asombro originario que es la base de todo conocimiento y deseo, de todo inquirir y buscar humano, encuentra así, teológicamente, un correspondiente asombro originario de la fe que no disgustaría a autores como Pascal y Rousselot. La objetividad de la forma no es el resultado último de la actividad teológica, sino la evidencia inmediata primaria del acto de la fe, de la percepción de su forma, momento al que hay que volver como criterio permanente de verificación positiva. En este marco se insinúan tanto el principio metodológico de la analogía como el de la sacramentalidad, que constituyen el modo de ser de una revelación objetiva dada históricamente con alcance salvífico universal y trascendente.

5. El modelo pragmático

⁷⁰ H. U. VON BALTHASAR, «Revelación y belleza», 152-153.

⁷¹ H. U. VON BALTHASAR, «Revelación y belleza», 153-154.

⁷² H. U. VON BALTHASAR, «Revelación y belleza», 158-159.

⁷³ Cf. H. U. VON BALTHASAR, «Revelación y belleza», 159.

Que la vida cristiana no incluya únicamente una dimensión teórica y contemplativa, sino también el comportamiento concreto del creyente y su participación en la vida social como elemento constitutivo, no es un descubrimiento de nuestro tiempo. Sin embargo, también el desgaste de una teología en extremo lejana de la vida de fe generó como reacción un ejercicio teórico de naturaleza pragmática. Esta aproximación teológica se entendió como aplicación del espíritu de la constitución del Concilio Vaticano II *Gaudium et spes*, y pareció encarnarse en las enseñanzas de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín. Emparentada con la teología de lo político europea⁷⁴ y formulada inicialmente desde perspectivas sociológicas de carácter marxista, tuvo su configuración emblemática en la obra de Gustavo Gutiérrez⁷⁵. Sin embargo, quien en este contexto ha dedicado su trabajo a una reflexión propiamente metodológica ha sido Clodovis Boff⁷⁶. Su perspectiva general subraya el lugar de los pobres como lugar teológico y como sujeto teológico, favorece una teología de carácter inductivo y destaca la primacía de la praxis sobre la teoría en un círculo hermenéutico que parte de la praxis hacia la teoría y vuelve de la teoría a la praxis. El método se estructura a partir de la triple mediación socio-analítica, hermenéutica y práctica. La constatación de la pobreza y de la incompatibilidad entre ella y el proyecto de Dios mueve a una práctica de liberación en la que el pobre no es destinatario pasivo de la acción eclesial sino su sujeto primordial.

Como reflejo del «modelo pragmático» de reflexión sobre el método teológico podemos asumir el tesario que el mismo C. Boff plantea en la conclusión de su principal trabajo⁷⁷. Se trata de un conjunto de tesis que «tienen tanto un carácter claramente epistemológico como un contenido dogmático o histórico», aunque «conciernen a la discusión del estatuto teórico de la teología de lo político»⁷⁸. En primer lugar, «la teología de lo político se construye gracias a dos mediaciones teóricas fundamentales: la mediación socio-analítica y la mediación hermenéutica. La primera la dota de su objeto teórico; la segunda, de los medios de producción específica. Por otra parte, la Teoría (teológica) queda siempre determinada por la relación dialéctica que mantiene con la Praxis (de la Fe), a la vez que interviene en la Praxis a su modo, es decir, teóricamente»⁷⁹. La mediación socio-analítica busca captar la postura teórica de la teología de lo político, y se impone a partir de la práctica cristiana de la política. En este sentido, la mediación filosófica tradicional resulta insuficiente para aclarar el sentido de la praxis, el carácter estructural de las relaciones sociales y el posible sentido teológico de las prácticas sociales. Por otro lado, la teología debe tomar en cuenta las nuevas ciencias del hombre, en particular las ciencias

⁷⁴ Cf. J.B. METZ, *Teología del mundo*, Salamanca 1970.

⁷⁵ Cf. G. GUTIÉRREZ, *Teología de la liberación*, Lima 1971.

⁷⁶ C. BOFF, *Théorie et Pratique. La méthode des théologies de la libération*, Paris 1990; «Epistemología y método de la teología de la liberación», en I. ELLACURÍA-J. SOBRINO (ed.), *Mysterium Liberationis. Conceptos fundamentales de la teología de la liberación*, I, Madrid 1990, 79-113; a nivel divulgativo, C. BOFF-L. BOFF, *¿Cómo hacer teología de la liberación?*, Madrid 1986

⁷⁷ Para lo siguiente, cf. C. BOFF, *Théorie et Pratique*, 367-380. La traducción es mía. Explicito lo que en el texto original aparece como siglas para mayor claridad.

⁷⁸ C. BOFF, *Théorie et Pratique*, 367. «La teología de lo político no se opone a la “teología clásica” ni la remplaza. La presupone... Se debe distinguir una teología 1, que corresponde a la “teología clásica” o “tradicional” que se ocupa de las “realidades religiosas” o “trascendentales”, y una teología 2 que se ocupa de la “nueva problemática teológica”, es decir, de las “realidades terrestres”, y por lo tanto también de lo político. La primera adopta mediaciones de carácter filosófico; la segunda, mediaciones de carácter analítico o positivo». C. BOFF, *Théorie et Pratique*, 371-372.

⁷⁹ C. BOFF, *Théorie et Pratique*, 367.

sociales, y las condiciones materiales de la existencia. La relación entre la teología de lo político y las ciencias sociales, en este sentido, es constitutiva, no simple yuxtaposición, y debe seguir el doble código deontológico de respeto y crítica. Desde la fe, todo tiene relación con Dios y es en principio teologizable. Con ello no se construye una ideología, sino que se reconoce el carácter encarnacional de la fe. Dios es absoluto, pero el lenguaje teológico es relativo e histórico, regional⁸⁰.

La mediación hermenéutica, por su parte, es responsable de la formalidad teológica. Determinante en ella es la relación del discurso con la positividad de la fe, entendida como la palabra de la revelación. La objetividad teológica se deriva de plantear una distinción entre la realidad de la salvación y la conciencia que se tiene de ella. La salvación es anterior e independiente de la conciencia, ya sea inmediata o tematizada críticamente por la teología. Para la razón teológica no existe un orden natural, sino que existe sólo el orden de la salvación. Éste se resuelve existencialmente en gracia o pecado, según decisiones libres del hombre que se expresan en prácticas concretas. Es la práctica del *agape* la cualificada que realiza la apropiación de la salvación como gracia. La fe es la apropiación consciente de la salvación, gracias a la revelación. La Iglesia es el régimen significante de la salvación. En el plano del objeto teórico, el lenguaje teológico depende del lenguaje religioso, mientras en el campo del modo de conocimiento se deben distinguir. Para constituir su teoría teológica, la teología de lo político se refiere a la positividad cristiana a través de una lectura crítica de los textos canónicos. En esta lectura, el círculo hermenéutico es el camino de evitar las posiciones fixistas. El carácter normativo de la Escritura no se impone como una copia que se debe reproducir, sino como un modelo de relaciones correspondientes, en donde se busca un mismo significado de fondo entre el sentido de la Escritura y el sentido presente⁸¹.

Las dos mediaciones aterrizan en la praxis, que puede considerarse así una tercera mediación. La teoría teológica, como toda teoría, pasa por la influencia de la praxis. La praxis afecta a la teoría teológica porque ésta se encuentra situada en la red de relaciones sociales. El teólogo no debe detectar si una teología está comprometida o alienada, sino cuál es el compromiso que se debe tomar y la posición política que se debe asumir. La praxis, además, mantiene primado sobre la teoría. La praxis influye en la teoría teológica al aportar problemas reales que debe asumir como cuestiones. La praxis política influye en la teoría teológica en tanto la teoría es tomada en el juego de los intereses sociales y de las estrategias políticas. Por otro lado, no se trata de que la práctica sea criterio de verdad, pues es necesario considerar de qué praxis y de qué teoría se trata. Criteriología teológica y criteriología de fe no se identifican, aunque se relacionan; la teológica es de orden teórico, integrando el carácter lógico de la coherencia del sistema de proposiciones y el carácter positivo del acuerdo de la teoría teológica con la positividad de la fe, mientras que la criteriología de la fe es de orden práctico, manteniendo en relación recíproca a la fe criticando la praxis en cuanto a su significado liberador y la praxis criticando a la fe en cuanto a la realización histórica concreta de su proyecto. Actitud fundamental del pensamiento para la teología es la dialéctica, que consiste más en buscar la superación incesante de todo lo adquirido que un método en particular⁸².

⁸⁰ Cf. C. BOFF, *Théorie et Pratique*, 367-371, que corresponden en el más amplio desarrollo del libro a las pp. 25-112.

⁸¹ Cf. C. BOFF, *Théorie et Pratique*, 371-375, sintetizando en tesis lo presentado en las pp. 113-258.

⁸² Cf. C. BOFF, *Théorie et Pratique*, 375-380, sintetizando en tesis lo presentado en las pp. 259-365.

La valoración de este modelo no puede desatender el hecho mismo de una elaboración tan amplia sobre el método. Acaso por la novedad que la teología de la liberación supuso en su origen, y por haber surgido en un tiempo propenso a la reflexión sobre el método, se vio en la necesidad de presentar una propia justificación metodológica. En su originalidad, destaca también la conciencia de los teóricos del método por diferenciar y relacionar la teología de lo político respecto a la teología clásica. La relación entre ambos órdenes, sin embargo, resulta insuficiente. Es valioso también su esfuerzo por integrar la fe pensada con la situación determinada que se vive, en particular de cara a la pobreza y a la opresión. Se recuerda que existe una exigencia de acción coherente con la fe. Las tres mediaciones del método, independientemente de su integración, indican aspectos de la realidad cristiana global: la importancia de la situación que se vive cotidianamente, el mensaje cristiano como principio de juicio y el llamado a una vida congruente. Por otro lado, rescata en su desarrollo el valor comunitario de la profesión de fe, y en este marco el llamado al teólogo a una vivencia eclesial integral. Destaca también su consideración de la dimensión concreta, encarnada, de la salvación.

Metodológicamente, sus límites se encuentran en el reduccionismo que realiza en diversos niveles y en su dificultad de integración de los elementos que plantea. La reducción fundamental se ubica en su horizontalismo militante. Por una parte, la centralidad de las condiciones de la situación actual, en particular la pobreza, dan la pauta para la consideración total de su acción. Su opción fundamental tiende a volverse excluyente. Se trata de un reduccionismo epistemológico, pues un punto de partida estrecho o una clave de lectura reducida necesariamente vuelve estrecho su margen de maniobra. Este horizontalismo se agrava al asumir como clave de lectura el instrumental marxista del análisis social. Parece incierto que dicho instrumental no haya filtrado los principios de su fundamentación. Recientemente se ha pretendido cambiar de instrumentos de análisis social, pero dicha referencia no ha cambiado sustancialmente sus posturas. La actitud sistemáticamente contestataria que se encuentra en sus postuladores refleja la teoría crítica que los sustenta.

Por otro lado, diversos elementos no quedan suficientemente integrados. Sus tres mediaciones operan en marcos epistemológicos distintos, de donde no resulta fácil identificar los criterios para la selección de sus materiales y la vinculación entre los mismos. Valora los signos de los tiempos leídos en la fe, pero no queda claro cómo es precisamente la fe quien los lee. Valora la Sagrada Escritura, pero su selección de los textos resulta sospechosa. Desconfía, por otro lado, de la Tradición por considerarla, en última instancia, portadora de opresión. Resulta ambiguo también el modo de entender el primado de la praxis sobre la teoría si se intenta definir los mismos criterios de la acción. El acto de fe se diluye y se supedita a una acción cuyos criterios resultan inaferrables. Su círculo hermenéutico tiende a volverse un círculo vicioso en la medida que se aleja del mensaje cristiano en su totalidad.

La cuestión epistemológica más delicada de este modelo se encuentra en el hecho de presentarse como método inductivo, pero que en la práctica cierra enormemente los márgenes de operación por la aplicación deductiva implacable de sus principios. El recurso a instrumentos de mediación no filosófica requiere, en última instancia, la criba filosófica de los mismos si no quiere dar la razón a quienes lo acusan de constituir una ideología.

6. El modelo histórico dogmático

El modelo «histórico-dogmático» se deriva de una crítica a la teología tradicional en su dimensión ahistórica, pero que mantiene la preocupación por garantizar la dimensión «veritativa» del contenido de la fe. En realidad, se trata de una tarea que había quedado pendiente en la crisis modernista. Se trata de rescatar la dimensión histórica de la fe, como intenta hacerlo la *nouvelle théologie*, sin por ello caer en la trampa del relativismo, claramente advertida por *Humani generis*. En este sentido, autores como Joseph Ratzinger, hoy papa Benedicto XVI⁸³, Walter Kasper⁸⁴, Leo Scheffczyk⁸⁵ y Peter Hünermann⁸⁶ representan de alguna manera la misma inquietud: asegurar una teología científicamente desarrollada y significativa para el hombre de hoy que se mantenga atenta a la fidelidad eclesial. Si bien existe entre ellos diversidad de acentos y preocupaciones, representan lo que podemos considerar una cierta media teológica en la cuestión del método que equivale al *consensus theologorum*, no sólo cuantitativa sino también cualitativamente.

La estructura básica de este modelo mantiene que tanto la revelación como la fe son históricas, pero de tal modo que la historicidad no relativiza el valor de certeza o dogmático que se alcanza en la formulación de su contenido. Sus representantes se mantienen, así, atentos al problema de la verdad en la historia, especificando una consideración sobre el valor veritativo del dogma históricamente situado. No se trata de reconocer dicho valor a pesar de la delimitación histórica, sino precisamente en su ubicación histórica. Tal sería el sentido del permanente valor de las afirmaciones dogmáticas.

Consideramos en primer lugar un par de artículos de Ratzinger que quedan incorporados en su libro *Historia y Dogma*⁸⁷. Para Ratzinger, superada la tradicional «teología de la identidad», tanto el campo de la cristología como el concepto de la revelación y el concepto de tradición ofrecen un punto de partida para una consideración histórica de la fe⁸⁸. En particular, la fe en Cristo constituye la razón más fuerte que exige una vinculación de lo cristiano con la historia pasada en su irrepetibilidad, de modo que «la fe no recibe coloraciones de las arbitrarias invenciones del espíritu humano, sino que exige esencialmente la fiel conservación de lo que sucedió una vez para siempre»⁸⁹. La revelación también, más que entenderse como un conjunto de frases, se entiende como un acontecimiento que insta la nueva relación entre Dios y el hombre en Cristo, que a través de la formación de un canon oral y escrito se somete a una norma perenne de explicación. La tradición, por último, se concibe «como la explicación del acontecimiento de Cristo atestiguado por la Escritura, en la historia de la fe en la iglesia. El historiador debe considerar como una parte de los fenómenos existentes que el creyente está

⁸³ J. RATZINGER, *Teología e historia. Notas sobre el dinamismo histórico de la fe*, Salamanca 1972; ID., *Teoría de los principios teológicos. Materiales para una teología fundamental*, Barcelona 1985; ID., *Natura e compito della teologia*, Milano 1993.

⁸⁴ W. KASPER, *Unidad y pluralidad en Teología. Los métodos dogmáticos*, Salamanca 1969; ID., *Fe e historia*, Salamanca 1973; ID., *Teología e Iglesia*, Barcelona 1989; ID., *Teología e Chiesa 2*, Brescia 2000.

⁸⁵ L. SCHEFFCZYK, *Grundlagen des Dogmas. Einleitung in die Dogmatik*, Aachen 1997.

⁸⁶ P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003.

⁸⁷ Cf. en particular los trabajos sobre «La cuestión de la historicidad de los dogmas» y sobre «El problema de la historia de los dogmas a la luz de la teología católica», en *Teología e historia*, 71-90 y 91-125, retomados ambos de manera significativa en *Natura e compito della teologia*, pp.109-130 y 131-142, en el contexto de la aparición de la «Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo “*Donum veritatis*” de la CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE del 24 de mayo de 1990.

⁸⁸ Cf. J. RATZINGER, *Teología e historia*, 105-113.

⁸⁹ J. RATZINGER, *Teología e historia*, 105.

convencido de que tal interpretación se lleva a cabo en último término bajo la dirección del Espíritu, es decir, de Cristo resucitado que siempre está presente por él; por su parte, buscará sin duda los factores humanos que han contribuido a tal explicación; estudiará los influjos y los cambios que han tenido lugar, pero comprenderá al mismo tiempo la convicción de fe... como una invitación a buscar la identidad en el cambio. Llegados a este punto, vemos cómo de lo íntimo de la misma fe cristiana nace la posibilidad de una comprensión histórica, es decir, se abre el camino hacia la comprensión de su historia»⁹⁰. El dogma da «al hombre un punto de apoyo en la inestabilidad y por esto cuenta absolutamente como un componente estático; pero otorga al hombre un punto de apoyo, no en cuanto que lo refiere a un ser inmutable, sino en cuanto que le indica el marco de una historia en la que puede vivir, de una historia que... le da un fundamento... Y ya aquí puede comenzar a manifestarse cómo historicidad e inmutabilidad no están contrapuestas en el dogma, sino que se condicionan. Precisamente al corregir la ilusión de la actualidad que se pone absolutamente a sí misma, y al abrirse saliendo de su aparente seguridad y autosuficiencia hacia la historicidad, precisamente entonces se abre al hombre al mismo tiempo lo temporal y lo permanente de su ser»⁹¹. Pero «dogma» no debe entenderse sino como expresión del asentimiento de la fe que se realiza en el símbolo bautismal, de modo que su carácter de verdad se realiza en cuanto refiere a algo más allá de sí, a la vez que implica un carácter esencialmente comunitario, litúrgico y verbal⁹².

Una preocupación y aproximación semejante aparece en Walter Kasper⁹³. Tomando el reto de que aparentemente el principio dogmático de la teología católica es obsoleto y consciente de que no está en juego un sistema abstracto sino la verdad y certeza en Cristo para los creyentes, se detiene en el tema de la verdad. El pluralismo lleva al indiferentismo ante la verdad en sus formas extremas. Pero un mínimo de consensos en la sociedad parece necesario. La renovación del principio dogmático resulta así no ser un problema puramente eclesial, sino social. El dogma cristiano se orienta por la cuestión de la verdad, no por el de la autoridad. Incorpora el problema de la pluralidad, de la específica configuración histórica del concepto católico de dogma y del giro antropológico. Empalma, pues, en estructura dogmática la existencia y conducta humana, pero no pretende quedarse en plano general. De hecho, «la revelación completa y definitiva de la verdad en Dios en Jesucristo, la cual resplandece de forma fragmentaria en toda historia, alcanza su meta cuando es aceptada de forma terminante en la historia y es testimoniada como definitiva»⁹⁴, y ello ocurre en la Iglesia. «En un mundo historizado se da... una pluralidad de posiciones convergentes, pero no coincidentes, que se completan mutuamente y expresan en esa complementariedad la plenitud de la verdad creciente»⁹⁵.

Este modelo en diversos aspectos se encuentra emparentado con el hermenéutico, en cuanto ambos tienen como motivación central la historicidad y vigencia de las afirmaciones dogmáticas y teológicas. El modelo histórico dogmático, sin embargo, subraya el carácter

⁹⁰ J. RATZINGER, *Teología e historia*, 112-113.

⁹¹ J. RATZINGER, *Teología e historia*, 80.

⁹² Cf. J. RATZINGER, *Teología e historia*, 80-85.

⁹³ Para lo siguiente, cf. el apartado «Renovación del principio dogmático» en *Teología e Iglesia*, 31-54. No es extraña esta perspectiva si consideramos su estudio sobre el Absoluto en la filosofía de la historia de Schelling: W. KASPER, *Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings*, Mainz 1965.

⁹⁴ W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 45.

⁹⁵ W. KASPER, *Teología e Iglesia*, 48.

de certeza y de validez de la afirmación en sí misma, sin por ello olvidar su ubicación histórica. Un reflejo de la maduración de esta temática lo tenemos en el trabajo de la Comisión Teológica Internacional sobre la interpretación de los dogmas, del cual podemos destacar la base epistemológica general:

Por lo que se refiere a la relación entre verdad e historia... en principio no se da ningún conocimiento humano que carezca simplemente de presupuestos; más bien, todo conocimiento y elocución humanas están determinados por una estructura de pre-cognición y pre-juicio. Sin embargo, en el conocer, hablar y actuar humanos, históricamente condicionados, tiene lugar cada vez una anticipación de algo último, incondicionado y absoluto. Ya en toda búsqueda e investigación de la verdad presuponemos siempre la verdad y también determinades verdades fundamentales... De esta manera, siempre, ya antecedentemente, nos ilumina la verdad, es decir, resplandece para nosotros con evidencia objetiva en nuestra razón la realidad misma... Por ello se puede hablar... de una estructura fundamental dogmática del hombre... Esta verdad, universal con respecto al espacio y al tiempo, y, por ello, universalmente válida, se reconoce, en cuanto tal, ciertamente sólo en determinadas situaciones y discusiones históricas, especialmente en el encuentro de las culturas. Sin embargo, hay que distinguir estas contingentes condiciones de conocimiento y conexiones para hacer hallazgos, de la pretensión incondicionada de validez de la misma verdad conocida... La Iglesia puede en su anuncio del único evangelio, revelado históricamente y, sin embargo, válido para todos los pueblos y tiempos, partir de esta esencia histórica y, a la vez, universalmente abierta de la razón humana⁹⁶.

Dentro del marco de este modelo, un acercamiento teórico integral al método teológico lo ha realizado recientemente Peter Hünermann⁹⁷. Él añade, por otro lado, un acento lingüístico valioso. Su trabajo reitera la cuestión fundamental de una formulación de verdad derivada de acontecimientos históricos. Así, la fe, la tradición y la teología se presentan como acontecimientos lingüísticos y veritativos (*Sprach- und Wahrheitsgeschehen*), en los cuales lo histórico se configura como tradición. El teólogo de Tübingen enriquece su obra con la reflexión sobre los *loci theologici*, tanto *proprii* como *alieni*, enumerando aquellas realidades nuevas que la teología contemporánea puede integrar en esta consideración tradicional. Abre, por otro lado, la reflexión al problema específico de las influencias de la cultura como entorno dentro del cual se lleva a cabo la realidad de la fe. Consciente de la dificultad de encontrar los criterios de la científicidad, los precisa en referencia a la fe como acontecimiento lingüístico, sin caer en el relativismo al acentuar precisamente el carácter veritativo de la fe. La aproximación lingüística de su estudio se concretiza en una pragmática, una gramática y una semántica del lenguaje de la fe. Así, en un formato de reflexión metodológica que puede parecer tradicional, quedan incorporadas las principales preocupaciones epistemológicas contemporáneas.

Este modelo que hemos presentado en los trabajos de Ratzinger, Kasper y Hünermann, además de representar una cierta media teológica, tiene como virtud su notable capacidad de integrar aspectos presentes en otros modelos, permaneciendo a la vez específicamente en el campo teológico. Incluso la teología tradicional, la teología de la

⁹⁶ COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, «La interpretación de los dogmas», en ID., *Documentos 1969-1996*, Madrid 1998, 423-424.

⁹⁷ Cf. P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen*, Münster 2003. Un acercamiento diverso sobre las diversas teorías modernas sobre la verdad en ID., «Dogmatik – Sprachgeschehen im Glauben», en E. SCHOCKENHOFF-P. WALTER (ed.), *Dogma und Glaube. Bausteine für eine theologische Erkenntnislehre* (FS Walter Kasper), Mainz 1993, 130-141.

identidad de la que se distancia, queda asumida. Superando los excesos argumentativos, logra reconocer la dimensión histórica de la fe sin sacrificar la argumentación misma. En su presentación, la forma de la fe como transmisión está claramente señalada, y aunque no olvida las condiciones antropológicas e históricas, la calificación teológica de la fe misma depende de su contenido nuclear. En este mismo sentido, su consideración del acto de la fe puede descuidar, si no en lo científico, sí en la práctica, la dimensión de los procesos personales, la dimensión vital de la fe. Acaso por su naturaleza corre el riesgo de un cierto positivismo de la fe, y deja siempre abierta la pregunta sobre la medida en que logra asimilar esquemas verdaderamente diversos de pensamiento, sobre todo para quienes la identidad de la fe y la formulación de sus convicciones se relaciona con un inmovilismo intolerante, detectado en la acepción negativa de la palabra «dogmático». Por ello a quienes subrayan las variables culturales sobre lo humano común les resulta un modelo rígido y poco dialogante. Le queda así, como un reto, ver de qué modo puede destacar más el carácter dialógico de la fe.

7. El modelo paradigmático

Para concluir, dirigimos nuestra mirada hacia un «modelo» que incorpora como preocupación fundamental precisamente la consideración de los modelos. Su antecedente depende de la teoría de modelos usado en las ciencias, especialmente físicas, como los trabajos de Niels Bohr y Thomas S. Kuhn. Los estudios de Bohr habrían hecho ver que fenómenos como la luz pueden explicarse en referencia a diversas metáforas (como flujo de partículas o como onda de energía), cada una de las cuales resultaba útil para tratar ciertos problemas pero inútil para otros. La limitación de nuestro conocimiento no nos permitiría afrontar todos los fenómenos a través de una sola analogía. Kuhn, por su parte, con su influyente obra *The Structure of Scientific Revolutions* habría detectado los diversos paradigmas que definen la evolución de las ciencias⁹⁸.

Nuestro acercamiento al modelo que hemos llamado paradigmático sigue el planteamiento de Avery Dulles, que ya señalábamos al inicio de nuestro trabajo⁹⁹. Su estructura básica depende del concepto «metáfora de raíz». El término «modelo» es nuevo, en cuanto ha sido asumido por las ciencias físicas y sociales, pero esencialmente es tradicional, remontable a la metodología de Aristóteles, que presenta una tipología de posiciones previas a la suya, exhibiendo sus posturas, intentando sintetizarlas y corregirlas, haciendo ver que se concentraban en aspectos diversos pero limitados de la realidad. Todo «tipo» es un «modelo» en el sentido de que permite hacer afirmaciones que potencialmente se pueden aplicar a un número indefinido de individuos. Hay así «tipos de teólogos». Pero si consideramos los sistemas teológicos en referencia a las realidades que consideran, el concepto tiene un significado adicional: cuando habla del misterio de Dios, el teólogo usa semejanzas creadas que reflejan de modo limitado como metáforas las perfecciones infinitas. Dígase lo mismo de Cristo y de la Iglesia. Parecería que los conceptos abstractos dejan atrás imágenes y conceptos, pero de hecho se apoyan en ellos. Incluso los sistemas metafísicos dependen de determinadas metáforas de raíz¹⁰⁰. De esta manera, también en los

⁹⁸ Th.S. KUHN, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago 1970².

⁹⁹ Cf. supra, nota 8. Para lo siguiente, cf. «The Problem of Method: From Scholasticism to Models», en *The Craft of Theology*, 41-52, particularmente 46-50.

¹⁰⁰ El mérito de esta constatación sería de S. PEPPER, *World Hypotheses: A Study in Evidence*, Berkeley 1942.

sistemas teológicos los diversos misterios pueden ser interpretados a través de modelos, cada uno de los cuales utiliza una analogía diversa. Toda analogía tiene sus límites. Con frecuencia, los límites de las diversas analogías lleva a discusiones que se evitarían evidenciando sencillamente las limitaciones de los modelos. Una teoría de los modelos ayudaría, precisamente, a iluminar y superar los conflictos, sobre todo cuando en base a diversas puntos de referencia y metáforas de raíz resulta difícil armonizar en un único sistema coherente. No todos los sistemas pueden ser ubicados en el mismo nivel, aunque resulta difícil asignar criterios para evaluarlos. Se podría, por ejemplo, seleccionar el más correcto y dejar los insuficientes; o bien, escoger de modo ecléctico elementos diversos de metáforas diversas para enfrentar problemas diversos, o intentar armonizar los modelos mostrando que, correctamente entendidos, se complementan mutuamente; se podría, en última instancia, rechazar todo modelo existente y proponer uno nuevo. A Dulles ninguno de estos procedimientos le parece suficiente, de modo que formula una quinta solución, el «reencuentro dialéctico». Usando el concepto de mediación simbólica como instrumento dialéctico, se intenta obtener el máximo valor de cada modelo y armonizarlo de modo crítico. Así se hace justicia a los valores de cada modelo, y se reconoce que los símbolos reveladores deben entenderse en sí mismos, no como proyecciones del creyente, sino como medios escogidos por Dios para comunicarse al hombre. A esto se le puede llamar «realismo simbólico».

En lo que este modelo pretende, es necesario reconocer que valora tanto el lugar del *auditus fidei* como el del *intellectus fidei*, sugiriendo una estrategia para su armonización en la misma estructura viva de la comunicación. En general, resulta aceptable en cuanto manifiesta un nivel de consciencia sobre el propio conocimiento y lenguaje. En cierta medida, mantiene el mismo peligro de relativismo del modelo hermenéutico. En efecto, comparte también con él una epistemología que conoce el momento plástico de la representación cognoscitiva, pero parece temer la afirmación de la abstracción conceptual. Esto se puede explicar por su rechazo a la tradicional teología escolástica, pero acaso llegan demasiado lejos. Si el conocimiento fuera sólo plástico, habría que concederles toda la razón. Pero en realidad, el conocimiento trasciende la dimensión plástica. De hecho, ambos modelos lo manifiestan en su propia reflexión. En efecto, es posible y resulta necesario acentuar un aspecto que de hecho incluyen y cuyo estudio conviene profundizar: el de la comunicabilidad entre sistemas diversos. Quien busca la comunicabilidad entre los sistemas no elabora sencillamente un modelo más, sino que realiza un movimiento de suyo metafísico. Por ello, de hecho, no es extraño que el mismo Dulles reconozca la base analógica de su planteamiento, tanto de la analogía del ser como de la analogía de la fe. Existen, pues, metáforas de raíz en los sistemas de conocimiento, pero no todo se explica por ellas. En particular la comunicabilidad de los sistemas, los parámetros para compararlos, la posibilidad de rechazar uno y valorar otro, suponen un momento asertivo y abstracto que de suyo trasciende la metáfora.

Para ciertos estudios teológicos, como el que hemos realizado aquí, puede ser de utilidad el recurso a la comparación de modelos. Pero parece más conveniente considerar en su motivación originaria no tanto la metáfora de raíz que utilizan, sino la pregunta o inquietud base a la que responde. De hecho, muchas metáforas pueden coincidir en la respuesta, pero resulta entonces que quien guía la reflexión es la pregunta misma. En este caso, hablamos ya de la capacidad analítica y sintética del conocimiento en una mutua referencia dinámica que es epistemológicamente anterior a las metáforas.

Conclusión: visión integradora

El camino seguido nos ha llevado a reconocer una diversidad de modelos de reflexión contemporáneos sobre el método teológico que refleja una considerable riqueza en sus acercamientos. Cada uno de ellos aporta elementos que vale la pena considerar. Se pueden integrar en una visión coherente de la fe. Son, pues, complementarios. Hace falta aún, en este sentido, una reflexión más detenida sobre los criterios de integración.

Una nota común que hemos encontrado en varios modelos es el peligro de relativismo y vaguedad. Finalmente, se contraponen a una teología que tal vez había abusado en su búsqueda de precisión. En efecto, comparten el ser una respuesta al ejercicio teológico que subrayaba la dimensión proposicional y la estructura argumentativa. Pero ¿no es posible hoy en teología recuperar la precisión? ¿No es esta precisamente la tarea de una metodología? Es cierto que la sequedad generada por una teología distante de la vida ha llevado a recuperar la riqueza de las fuentes y subrayar la relevancia actual del acontecimiento salvífico, pero también se ha arriesgado la precisión del sistema.

Este aspecto se recupera de algún modo en el modelo histórico-dogmático, que en un primer vistazo podría servir como columna vertebral de una metodología teológica integradora; sin embargo, hemos de reconocer que tanto lo histórico como lo veritativo son elementos ya derivados de un momento anterior. El modelo trascendental puede ofrecer la conciencia de las estructuras antropológicas que se ponen en juego en la actividad teológica. El modelo hermenéutico puede aportar un fecundo instrumental para el tratamiento de las fuentes. El modelo pragmático puede recordar la importancia de la situación concreta del creyente en la que debe vivir de manera coherente su fe según la forma de la caridad. Los modelos narrativo y estético pueden abrir espacios a la consideración de estructuras racionales válidas, incorporando en particular los elementos simbólicos. El modelo paradigmático puede colaborar aportando elementos críticos en la conciencia del propio lenguaje. En ningún caso parece obligatorio, en una verdadera integración, sacrificar la práctica teológica del pasado, incluso la más barroca. Algo tiene que decir sobre la vida de la fe.

Buscando un principio englobante común, que no sea el resultado del consenso de los modelos sino de alguna manera refleje su común punto de partida, me parece que cabe el tomar la profesión misma de fe, producto de la conversión del hombre en su encuentro con Cristo¹⁰¹. En ella se puede incluso asumir el momento celebrativo y orante de la fe que ha sido el gran ausente en los modelos aquí considerados. Desde ella se puede obviar como constitutivo la fundamentación del método en un *auditus fidei* atento y obediente que no ignora el acontecimiento histórico, lingüístico y veritativo de la Tradición. Desde ella se entiende la necesidad del reconocimiento de la relevancia actual del mensaje en un pleno *intellectus fidei* que puede ser consciente de las estructuras subjetivas del conocimiento y de las exigencias culturales del tiempo, pero que no depende sino de la objetividad de la fe reconocida por el anuncio y que vislumbra el alcance metafísico del conocimiento humano. En la interacción entre la escucha y la comprensión de la fe, se detecta el acto de abandono del creyente configurado en los núcleos complexivos que son el contenido del mensaje y de

¹⁰¹ Cf. J. A. LÓPEZ AMOZURRUTIA, «Símbolos de la fe. La dinámica de la “professio fidei”», en *Libro Anual del ISEE* vol. 2. n. 3 (2003) 17-35; Id., «Fe y método teológico. Tesis sobre las implicaciones de la fe en la actividad teológica», en E. BENAVENT VIDAL-I. MORALI (ed.), *Sentire cum Ecclesia* (FS Becker), Valencia 2003, 73-91; .

la realidad cristiana, que se reducen finalmente a Cristo mismo. Más aún, esta perspectiva llega a formular como parte de la propia dinámica teológica la exigencia de una *industria fidei* en la vida de caridad que se configura en la comunión y misión de la Iglesia y que expresa la fuerza del *sensus fidei* profundizado en la oración. A la vez, capta las estructuras fundamentales tanto sacramental como analógica del acontecimiento salvífico que se formulan en la homología cristiana. Quedarían para este octavo modelo, por así llamarlo, la tareas actuales de: 1) retomar la especificidad de los *loci theologici*, que pueden quedar divididos en fuentes de la revelación y lugares hermenéuticos; 2) continuar la reflexión sobre el grado de certeza y obligatoriedad de las verdades de fe (calificaciones teológicas), sobre todo ante el surgimiento de ciertos problemas nuevos, y 3) detectar los elementos materiales complexivos que ayudan a captar la congruencia de la profesión de fe más allá de las especialidades (jerarquía de verdades). Así, la comunicabilidad de cualquier sistema teológico tendrá como estructura básica el espacio originario en el que los sistemas convergen: la realidad misma de la salvación ofrecida por Dios al hombre en Cristo y acogida por el hombre en el Espíritu.