

XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche, 2009.

La introducción de la racionalidad de las ciencias en el pensamiento teológico argentino y latinoamericano.

Oviedo, Lorena y Florio, Lucio.

Cita:

Oviedo, Lorena y Florio, Lucio (2009). *La introducción de la racionalidad de las ciencias en el pensamiento teológico argentino y latinoamericano. XII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia, Facultad de Humanidades y Centro Regional Universitario Bariloche. Universidad Nacional del Comahue, San Carlos de Bariloche.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-008/640>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

La introducción de la racionalidad de las ciencias en el pensamiento teológico argentino y latinoamericano

Lorena Oviedo (UCC/Fundación DECYR)

Lucio Florio (UCA)/UNSTA/ Fundación DECYR)

1. Religión y ciencia en Argentina. Sucinta historia

Debido a las proporciones de población católica en Argentina y el peso que ésta tuvo en su historia, es preciso concentrar el estudio de la relación entre la ciencia y religión básicamente entre la ciencia y el catolicismo. Recién en la última parte del siglo XX hay una presencia del ámbito protestante en el diálogo y, naturalmente, también el judaísmo y el Islam han conocido una breve historia en este vínculo. Sin embargo, es evidente que la parte mayoritariamente más importante en esta historia la configura la relación producida entre Iglesia católica y ciencia.

Durante la época del Virreinato hubo una convivencia relativamente pacífica entre ambos mundos. Los misioneros católicos fueron responsables de la fundación de escuelas y de universidades. Los jesuitas, en particular, promovieron el estudio de las ciencias, a través de la creación de observatorios, museos y centros de investigación. El escenario es básicamente de una convivencia entre la teología escolástica y la ciencia aristotélica con las nuevas ciencias que progresivamente iban llegando al nuevo mundo. Es interesante el hecho de que algunos párrocos, formados en seminarios dirigidos por jesuitas, cultiven una ciencia descriptiva –especialmente ligada a la botánica con fines terapéuticos- en la primera parte del siglo XIX¹. En el Convento de Santo Domingo se instaló, al crearse el Museo Público de Buenos Aires en 1823, un gabinete de historia natural. En 1833 el Museo contenía 800 piezas del reino animal, 1500 del mineral y un número desconocido del vegetal.

En dicho siglo, especialmente por la aparición de ideas iluministas y posteriormente positivistas, comienza a producirse un conflicto en el vínculo entre la ciencia y la teología. Aparecen algunos centros de investigación importantes marcados por la

concepción de Auguste Comte, según la cual la ciencia es el final del estadio de la humanidad que viene a suceder a estadios más imperfectos, tales como el religioso y el metafísico. La universidad de La Plata, por ejemplo, es fundada a fines de ese siglo, con un observatorio, un museo de Ciencias Naturales y centros de investigación en Física, Química, etc.

Por su parte, la teología había conocido poco desarrollo hasta el momento. El gran esfuerzo de la Iglesia había sido colocado en la evangelización y en la catequesis, por lo que no tenía herramientas aptas para dialogar con el mundo científico. De este modo, se produjo un enfrentamiento entre ambos campos, salvo por contadas excepciones.

Es interesante recordar, como ejemplo de esta crisis, la del escritor Ernesto Sábato, quien fuera cuestionado por el premio Nobel Houssay por el abandono de las ciencias². El escenario positivista, con su postulación de la exclusividad del conocimiento científico para conocer la realidad, ha estado vigente durante gran parte del siglo XX. Como ejemplo gráfico, basta ver la estructura del museo de Ciencias Naturales de La Plata donde, antes de comenzar con el recorrido del origen y evolución del cosmos y la vida, se muestra una narración “mítica” sobre el universo extraída de la tradición inca.

Hay excepciones. Mencionamos una: el Dr. José Antonio Balseiro, posteriormente fundador del Centro de Bariloche que lleva su nombre, enseñó biología un par de años en el Seminario Mayor de La Plata a estudiantes de filosofía y teología, orientados hacia el sacerdocio.

En los últimos años se ha producido una nueva situación cultural, caracterizada por la búsqueda de puentes entre ambos mundos. Por una parte, ha habido una concientización de los límites del conocimiento científico originada en los filósofos de la ciencia o epistemólogos, tales como Popper, Kuhn, Lakatos. La ciencia avanza por falsación y es confeccionada en el marco de paradigmas o programas de investigación, lo que la hacen vulnerable y poco inocente. Por otra parte, los efectos destructores del ambiente y la proliferación de armamentismo y medios de destrucción originados en la asociación entre ciencia y tecnología disolvieron todo tipo de idea utópica del saber científico.

Lo cierto es que estos elementos más un sincero interés de buena parte de la comunidad científica por temas que superan los logros de sus métodos, así como de un buen

¹ Así lo presenta Roberto Di Stéfano en su exposición del 14 de noviembre de 2007: “Colegas clérigos del joven Darwin”, ponencia presentada a las Jornadas-Taller de Historia de la Ciencia *Darwin y su época: sociabilidad y cultura científica en América del Sur, 1810-1840*, organizadas por la Universidad Torcuato Di Tella, el Museo de la Plata en la sede de la Sociedad Científica Argentina.

² Cf. FLORIO, LUCIO, “Las metamorfosis salvíficas de Ernesto Sábato. Concepciones soteriológicas en su vida y pensamiento”, CD Rom de las Jornadas: Diálogos entre Literatura, Estética y Teología, UCA, Buenos Aires, 30-31 de mayo de 2002.

número de hombres y mujeres creyentes han generado un movimiento de intercambio entre las ciencias y la religión. Instituciones como *Metanexus*, *ESSSAT*, *Templeton Foundation* y otras son manifestativas de este interés.

En Argentina ha habido algunos intentos de diálogo en el siglo XX. Baste señalar, por ejemplo, la corriente inspirada en el pensamiento de Teilhard de Chardin, quien tuvo bastante acogida en las décadas del 60 y 70. Ismael Quiles es un nombre representativo de dicha recepción.

Más recientemente ha habido un renovado interés en el diálogo, al calor del movimiento internacional en esa dirección. En el 2003 se realizaron el II Congreso Latinoamericano de Ciencia y Religión en La Plata, bajo el título de “Ciencias, filosofía y teología: en búsqueda de una cosmovisión”. A partir de entonces, se creó una filial de *Metanexus* y una fundación: “Diálogo entre ciencia y religión (DECYR)”, creada en 2006 (www.decyr.net). La misma ha realizado numerosos encuentros, conferencias, paneles y lleva adelante una colección de libros destinada al tema. Lleva adelante la realización del IV Congreso Latinoamericano sobre el tema “Rastros y destinos de la evolución”.³

2. Las ciencias en la teología. Una propuesta de elaboración general

2.1. Ciencia y religión

2.1.1. Situación⁴

La aparición de instituciones dedicadas a la cuestión del diálogo entre ciencia y religión es una novedad importante en el escenario académico y cultural mundial⁵. A partir de

3 Alguna de la bibliografía producida: FLORIO, LUCIO (compilador), *Ciencias, Filosofía y Teología. En búsqueda de una cosmovisión*, Dirección General de Cultura y Educación – Fundación Santa Ana – Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, La Plata 2004; Colección “Ciencia y Religión en Diálogo”: POLKINGHONRE, JOHN, *El Dios de la Esperanza y el Fin del Mundo, Epifanía*, Buenos Aires 2005 (Traducción: Trad. Públ. Gabriela Sureda); PAPANICOLAU, JORGE, *Cristología Cósmica. Fundamentos bíblicos, aproximación histórica y reflexión sistemática, Epifanía*, Buenos Aires, 2005; GALLEN, LUDOVICO, *Teología y Ciencias, Epifanía*, Bs. As. 2006 (trad. Karina Carrizo); FLORIO, LUCIO (compilador), *Evolución y Cristianismo. Un diálogo posible*, Dunken, Buenos Aires 2007; BOLLINI, CLAUDIO, *Fe cristiana y final del universo*, Facultad de Teología (UCA), Bs. As., 2007; IB., *Evolución del Cosmos, ¿aniquilación o plenitud?*, Epifanía, Bs. As. 2009.

⁴ Cf. FLORIO, LUCIO, “Ciencia y Religión. ¿Un diálogo reiniciado?”, *Criterio*, N° 2331 (oct. 2007) 572-576 (www.revistacriterio.com.ar/art_cuerpo.php?numero_id=153&articulo_id=2970); IB., “Las ciencias naturales en la elaboración de la teología. Algunas propuestas actuales”, *Revista Teología*, Bs. As., t. XXIV, n° 94, Diciembre 2007: 551-578.

⁵ Algunas de ellas: *Metanexus Institute*, con sede en Philadelphia (EEUU), y que tiene una red de sociedades locales en todo el mundo; la *European Society for the Study of the Sciences and Theology* (ESSSAT); *Center for Theology and Natural Sciences* (CTNS), de Berkeley (EEUU); etc. En los ámbitos hispanoamericanos y latinoamericanos hay centros en universidades, tales como: *Cátedra Ciencia, Tecnología y Religión* de la Universidad de Comillas; el *Centro de Estudios de Ciencia y Religión* (CECIR) en la Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México; el *Programa de Estudios de Pos-Graduados em Ciências da Religião* de la Pontificia Universidade Católica de São Paulo; *Instituto de Integración del Saber* de la Universidad Católica Argentina, la *Fundación Diálogo entre Ciencia y Religión* (DECYR), La Plata, Argentina; etc.

las mismas, una numerosa cantidad de iniciativas de investigación y de difusión están siendo realizadas en muchos países, permitiendo revertir el prejuicio instalado durante la edad moderna del antagonismo entre ciencia y religión o bien de la superación de la segunda por parte de la primera. Las publicaciones, congresos, talleres y conferencias con temáticas de ciencia y religión son variados y numerosos.

Sin embargo, todavía subsisten muchas resistencias hacia lo religioso en el mundo científico. Algunas de ellas responden a paradigmas pasados de moda, o a las críticas a los errores históricos de las iglesias en relación con los avances científicos. Como ejemplo, el paleontólogo francés Michel Brunet recuerda irónicamente la resistencia del siglo XIX a los datos provenientes de la paleontología que venían a contrariar la idea del Occidente cristiano sobre un hombre salido perfecto de las manos de Dios hace 6000 años y a la demora del magisterio católico por admitir la evolución biológica⁶. Otros, en cambio, reproponen formas nuevas y en parte convincentes, de viejas temáticas anti-teístas. Tal es el caso del biólogo inglés Richard Dawkins, quien afirma que de existir un Dios, debería ser concebido como un “sádico que disfruta contemplando deportes sangrientos”, puesto que ha diseñado al tigre y a la gacela, al guepardo y al antílope⁷. Hay incluso algunos que sostienen preferir –en una actualización de Boecio- el *consuelo de la ciencia* más que la ilusoria consolación de la religión. Así, por ejemplo, Steven Weinberg, autor de *Los primeros tres minutos*, apoyándose en la leyenda atribuida a San Beda el Venerable cuando puso el ejemplo de un pájaro que en una noche de lluvia y nieve entró por una ventana, cruzó el interior del castillo iluminado y cálido para volver a salir hacia la oscuridad y al frío del bosque. Beda señaló que así es la vida del hombre, un instante de luz precedido y proseguido por el silencio y la oscuridad, y que harían bien en escuchar a quien pudiera ofrecer un sentido para ese intervalo de lucidez Weinberg acota que el honor de resistir a las consolaciones de la religión por esa otra lucidez de la ciencia no está, sin embargo, exenta de satisfacciones⁸.

2.1.2. Fenómeno religioso, ciencias de la religión y teología

⁶ Cf. BRUNET, MICHEL, *D'Abel à Toumai*. Nomade, chercheur d'os, pp. 18-19.

⁷ *A River Out of Eden*, Basic Books, New York 1995, 105.

⁸ WEINBERG, S., *Dreams of a Final Theory*. The Scientist's Search for the ultimate Laws of Nature, 260-261.

Hay que constatar que el tema está encuadrado generalmente bajo la categoría de *ciencia y religión*. Probablemente, la razón obedezca a que en ámbitos académicos se prefiere debatir con el fenómeno básico de lo religioso y no con sus formas más racionalizadas, tales como las teologías. La aparición de disciplinas abocadas al fenómeno religioso como tal (ciencias de la religión, historia de las religiones, religiones comparadas, psicología de la religión, sociología de la religión, etc.) ha colaborado a focalizar más analítica y ampliamente el hecho religioso en su multitud de expresiones. En realidad, cuando se plantea el diálogo entre religión y ciencia se apela a una instancia intelectual de lo religioso, sin la cual no habría posibilidad alguna de comparación. El encuentro entre el mundo científico y lo religioso se realiza a través de los ámbitos reflexivos de dichos campos de conocimiento humano, es decir, la ciencia y la epistemología, por una parte, y las ciencias de la religión y la teología, por otra. Al nivel *hecho religioso o religiones* corresponde el nivel *conocimiento ingenuo*. Así como la ciencia se construye como una elaboración crítica de la experiencia sobre el mundo, utilizando una experimentación controlada y matematizada y un afinado conjunto de métodos, así las ciencias de la religión estudian el hecho religioso en sus diversas manifestaciones –culturales, sociales, psicológicas, históricas- y la teología intenta profundizar en el contenido de la experiencia religiosa, considerando que a ella corresponde una realidad.

Con mayor antigüedad que las ciencias de la religión existe en ciertas religiones una disciplina que ha pretendido ser la instancia intelectual del hecho religioso: la teología. Ésta ha sido caracterizada históricamente como una aplicación de la racionalidad humana sobre el dato objetivo de la revelación divina que ha sido asumida en la actitud individual y colectiva de la fe. Según la clásica definición de San Anselmo, la teología es un *intellectum fidei*, una comprensión de la fe.

2.2 Actualidad del tema

2.2.1 Concepto analógico de ciencia

Cualquier intento de reproponer la cuestión de la teología como ciencia ha de tener en cuenta la amplitud de la expresión *ciencia* en la actualidad y evitar todo tipo de

reduccionismos⁹. En efecto, si se comienza formulando un concepto muy acotado de ciencia tal como se plantea desde los neo-positivismos, la teología quedaría fuera de toda clasificación. Es preciso admitir una idea amplia de ciencia, que incluya las ciencias *duras* (de mayor nivel de matematización), las ciencias *blandas* y también las ciencias humanas o hermenéuticas.

Hay que admitir que la expresión ciencia no tiene un sentido unívoco, sino análogo, es decir, hay diversos tipos de ciencia que responden a distintos modelos comprensivos o explicativos de “lo real”. Es preciso intentar determinar un sentido amplio de ciencia que incluya tanto a las ciencias formales como a las naturales y a las humanas. Algunos autores, -cuya opinión puede ser obviamente contrastada pero que vale la pena admitir como una teoría general de la ciencia que sea integradora tanto de las naturales como de las humanas- proponen delimitar tres elementos esenciales constitutivos de un saber científico: su sentido crítico, su preocupación sistemática y su tendencia a aumentar los conocimientos.

- a. **Criticidad:** Es ciencia aquel saber autocontrolable, es decir, que delimita su objeto y metodología de investigación. Además, mantiene un ejercicio de evaluación acerca de sus métodos y logros, a través de la discusión de la comunidad científica mediante publicaciones, congresos, etc. Lo contrario de una ciencia es el saber ingenuo o espontáneo.
- b. **Sistematicidad:** Los saberes científicos buscan configurar una cierta integración ordenada de los conocimientos que alcanzan. Tienen una tendencia hacia la visión arquitectónica, en la que los conocimientos parciales se articulan conformando un cierto edificio. Lo contrario de esto sería la yuxtaposición anárquica de conocimientos parciales. Naturalmente, hay principios de sistematicidad que las distintas disciplinas explicitan y que pueden variar. Sin embargo, a lo que no puede renunciar la ciencia es a elaborar un todo sistemático.
- c. **Dinamicidad:** La obtención de nuevos conocimientos o la profundización de conocimientos ya obtenidos es parte central de la actividad científica. No habría ciencia sin ese progreso o desarrollo hacia una novedad no conocida previamente.

⁹ Cf. BOFF, CLODOVIS, *Teoria do Metodo teológico*, Voces, Petropolis 1998, 89-96.

Un conocimiento estancado o meramente repetitivo de lo ya obtenido no es propiamente una ciencia.

Resulta posible incluir a la teología dentro de este marco comprensivo del saber científico. En efecto, el conocimiento teológico:

a. Es crítico, puesto que se postula un objeto y diversas metodologías de acceso al mismo. Además, incluso previamente a la aparición de las ciencias modernas, durante toda su historia se ha sometido a diversas instancias de evaluación crítica (externas e internas, académicas y magisteriales). Para ejemplificar: los conceptos de *persona* o *naturaleza* pasaron bajo el tamiz crítico de filósofos, teólogos y obispos durante los siglos IV al VI. Por otra parte, la innumerable producción bibliográfica –comentarios, *summae*, manuales, diccionarios, etc.- de los dos milenios del cristianismo.

Con respecto al método teológico: es claro que históricamente la teología ha utilizado los métodos hermenéuticos, porque sus fuentes han sido principalmente escritas. Secundariamente ha empleado metodologías provenientes de ciencias auxiliares de la historia, como la epigrafía y la arqueología. La novedad aportada por el debate con las ciencias experimentales de las últimas décadas es la del empleo de métodos y resultados de investigaciones originadas precisamente en estas ciencias no hermenéuticas. Es decir, se trata de incluir dentro del método teológico una estructura de pensamiento hasta el momento no utilizada y cuyas características deben ser controladas por la metodología esencial de la teología.

b. Es sistemático: Aun en sus expresiones menos ordenadas, la teología busca responder a la organicidad de su objeto. Por consiguiente, relaciona sus datos e interconecta sus disciplinas internas. Hay que recordar que estas mismas disciplinas han sido fruto de un proceso de desarrollo histórico y que inicialmente la teología no conocía la fragmentación disciplinaria. Por otra parte, la distinción en una teología positiva –consagrada a la delimitación del sentido de las fuentes-, otra especulativa o sistemática –abocada a la teorización de los datos positivos utilizando sobre todo la filosofía- y una práctica o aplicada –vuelta hacia una iluminación de lo concreto- no anula la unidad profunda a la que la teología tiende.

c. La teología es progresiva en un sentido muy peculiar: al menos para el cristianismo histórico –reformados, ortodoxos, católicos- la revelación divina está cerrada y sólo resta profundizarla. En ese sentido, hay un avance en el conocimiento. No se trata de una ampliación de temáticas sino de una saturación hermenéutica del objeto ya conocido, sobre el cual se busca avanzar más e interconectarlo con otros conocimientos adquiridos a través de otros métodos¹⁰.

2.2.2 Necesidad actual de ubicar a las ciencias dentro de los lugares teológicos.¹¹

La situación actual al interno de la teología es de una extrema complejidad epistemológica y obedece a una historia de diversificación de escuelas (desde la edad media) y de tratados (desde el s. XVI), pero también a la introducción de disciplinas llegadas modernamente a la autonomía (s. XIX-XX) y a la preocupación ecuménica por introducir las teologías de otras confesiones cristianas. Reduciendo la cuestión a la problemática interdisciplinaria, merece mencionarse esta ubicación del problema:

“Es un hecho que pertenece al momento cultural actual, el que las disciplinas científicas en general hayan alcanzado un grado extremo de especialización, que dificulta el diálogo interdisciplinario. Muchas veces, se tiene la impresión de que tampoco existe un interés marcado por entablar ese diálogo. Es como si cada disciplina estuviera suficientemente ocupada consigo misma, como para poder ocuparse o interesarse por lo que hace y piensa el vecino. (...) El fenómeno toca no solamente a la relación, por ejemplo, de las ciencias del espíritu entre sí, sino también a los caminos metodológicos muy diferenciados que conforman un mismo campo científico, como es el caso de la teología.”
(...) “Detrás del problema de la interdisciplinaria de la teología, se esconde un problema mucho más básico: el problema de la comprensión de la teología, tal como se refleja en la cuestión clásica de las fuentes de la teología”¹².

¹⁰ Cf. sobre el tema: G. WIDMER, “La théologie comme science ou comme sagesse?”, *Freib. Zeitschrift für Philosophie und Theologie*, 42-67; DIRSCHERL, ERWIN – WOHLMUTH, JOSEF, “Theologie als Wissenschaft?”, en: WOHLMUTH, J. (Hrsg.), *Katholische Theologie heute. Ein Einführung in das Studium*, 71-74

¹¹ Cf. FLORIO, LUCIO, “Teología y disciplinas”, *Proyecto*, 41(2002), 31-40.

¹² LONA, HORACIO, *Gracia y comunidad de salvación. El fundamento bíblico*, Centro Salesiano de Estudios “San Juan Bosco”, Bs. As., 93-94.

Es preciso regresar a los clásicos temas de la naturaleza de la teología y de sus fuentes. La escolástica inicial presentó la primera cuestión bajo la noción de *ciencia* y la escolástica tridentina ofreció un ordenamiento de la segunda, bajo el concepto de *lugares teológicos*. Una referencia a ambas temáticas probablemente oriente en el problema de la diversidad intra-teológica y de la relación de la teología con otros mundos epistemológicos.

Ahora bien, la ciencia ha de ser integrada como un lugar ajeno, como una modalidad del ejercicio de la racionalidad natural. La ciencia es un modo de conocimiento natural que emplea recursos hermenéuticos, experimentales y matemáticos. En cuanto tal, constituye un riguroso ejercicio de la inteligencia humana, parangonable al de la filosofía. Aun cuando sus conclusiones estén condicionadas por su metodología que claramente establece su provisoriedad hasta que sea falsable, no deja de proporcionar conocimientos ciertos acerca del universo y del hombre. Se trata de una racionalidad provisorio pero, en un sentido auténtico, capaz de verdad acerca de la realidad empírica. En cuanto tal, puede ser ubicada como un lugar teológico “ajeno”, tal como Cano localizaba a la filosofía. Hay que agregar que –del mismo modo que el pensamiento filosófico ha realizado en la historia- los descubrimientos científicos permiten un acceso nuevo a la revelación. El ejemplo de la lectura del Génesis a partir de la cosmología y la biología modernas es suficientemente claro: obligaron a una interpretación más acotada y profunda del mensaje del Pentateuco.

2.2.3. El método en Juan Carlos Scannone: un adelanto en la teología Argentina.

Dentro de esta panorama describiremos la propuesta de Juan Carlos Scannone¹³ quien comprende que las contribuciones que se están haciendo desde América Latina a la problemática general del método en teología es fundamentalmente un cambio en el pensar mismo teológico.

En el proceso de pensamiento del pueblo latinoamericano en la década de 1960 y la creciente conciencia de dependencia hace cada vez más necesaria una filosofía propia de estas tierras. Junto a ésta nace un interrogante: la cuestión del método de una

¹³ Juan Carlos Scannone, sacerdote jesuita, aunque filósofo representante de la teología de la liberación, sus aportes son significativos por la búsqueda de un método que incluya los distintos métodos para un trabajo interdisciplinario. Es referente en

filosofía latinoamericana que tenga una continuidad con la tradición filosófica pero respondiendo a nuestra historia, cultura y sabiduría de validez universal.

Su pensamiento tiene dos notas importantes: por un lado, un punto de partida metodológico con una perspectiva hermenéutica; por otro lado, las mediaciones analíticas que emplea para el análisis son tomadas de las ciencias humanas y sociales. Desde allí aborda un concepto de Teología entendida no meramente como un discurso sobre Dios, ni solamente como la ciencia que estudia sistemáticamente los datos revelados, sino como la reflexión crítica de la realidad desde la Palabra de Dios.

Hay que resaltar que Scannone se considera a sí mismo como un pensador filosófico. Sin embargo, es considerado como uno de los teólogos más significativos de la “escuela argentina”¹⁴ y sus aportes a la teología han girado en torno a la cuestión epistemológica más que al tratamiento de cuestiones temáticas particulares.¹⁵

Sus contribuciones son piezas de gran valor epistemológico para una comprensión apropiada de la “teología de la liberación” y del método en teología, y dentro de ella, de la corriente denominada “teología del pueblo” o “de la pastoral popular” y más precisamente la teología inculturada que practica el autor. Él lo aplica para analizar temas como los siguientes: la problemática relación “teoría – práctica” en las teologías latinoamericanas, el método de la teología después de las instrucciones sobre la teología de la liberación, o el método teológico ante los desafíos de las ciencias y la interdisciplinariedad.

Creemos descubrir claves de lectura en las obras del Juan Carlos Scannone que pueden ayudar a comprender los presupuestos especulativos de su pensamiento. La primera es el modelo calcedónico (“inconfuse et indivise”) para comprender distinción sin separación, ni reducción, entre lo humano y lo divino, razón y fe, historia humana e historia de salvación, naturaleza y gracia, etc. La segunda clave es la comprensión de tres niveles epistemológicos que se corresponden mutuamente: el teológico, el filosófico y el de las ciencias empíricas (con especial atención a las ciencias humanas). Otra clave es

pensar de una teología incultural en Latinoamérica para el mundo. Este pensar que es un cambio de la racionalidad se deja traslucir a través de sus trabajos sobre cuestiones epistemológicas.

¹⁴ Para ahondar cuestiones teológicas y filosóficas véase FERRARA, R; GALLI, C. M. (edd) *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Bs.As. (1997).

¹⁵ Entrevista de Lorena OVIEDO a SCANNONE, San Miguel (Buenos Aires) 01/03/2008: “...Ahora yo nunca elaboro teología de la liberación, yo hablo del método. Habrá algunos que han hecho tesis doctorales en teología “scannoniana”. La cristología la deducen, yo no escribo sobre cristología, a no ser en Alemania. Cuando daba clases sobre la teología de la liberación yo tome una conferencia sobre la cristología, otra sobre eclesiología -que están publicada en alemán- pero en el fondo no era lo mío sino lo que dice Sobrino, lo que dice Boff, lo que dice Juan Luis Segundo. Lo propio mío no es eso. Lo propio mío es el tema del método más relacionado con la teología fundamental...”

la analogía tomista, contraponiéndose al pensamiento unívoco (formal y conceptual), equívoco (histórico y relativo) y también al dialéctico (comprendida como negación de la negación)

El método propuesto por el P. Scannone es el método *Anadialéctico*¹⁶, en donde relaciona con la analogía Tomista y el ritmo del método estar marcado por la “*afirmación-negación-eminencia*”. Entiende que en la analogía se interpreta los símbolos, la historia y la cultura porque respeta la diferencia y queda abierta a la novedad presente en la sobreabundancia de los símbolos. Esta saturación es inabarcable, no por ausencia, sino por la saturación de los fenómenos a describir. En este ritmo expresado en la mediación simbólica por tres momentos sintáctico, semántico y el pragmático. Por lo que, el término “analéctica” quiere significar una dialéctica abierta a la trascendencia, la gratuidad y la novedad histórica pensada según el ritmo y la estructura de la analogía tomista.

Scannone elige este método por acompañar la recomposición de la racionalidad, ya no sólo conceptual, sino del *acontecer del ser* en el *estar*. Es decir, se comprende el *estar* siendo en la mediación ético-histórica del *nosotros* como pueblo. Por ello mismo, se vuelven imprescindibles reconocer la sabiduría que entraña el acontecer popular. Ya no alcanza una conceptualización del ser para comprenderlo, sino que abarcando lo fenomenológico se lo comprende en lo inabarcable del concepto.

Igualmente su pretensión es mayor aun, puesto que la analéctica permite no sólo el diálogo con la propia tradición sino con el resto de las culturas, puesto que es un método abierto a la novedad histórica, la cual aparece manifestada muchas veces en la diferencia o alteridad:

“Aún más, esa analéctica puede también abrir para el pensamiento latinoamericano el diálogo no sólo con la propia tradición histórica y filosófica, sino además con la sabiduría, el pensamiento y las filosofías de otros pueblos y culturas en la comunión de la racionalidad auténticamente humana, la cual –según diría Cullen- no vive *de* las diferencias, sino *en* las diferencias:

¹⁶La expresión “analéctica” fue acuñada por Bernhard Lakebrink para contraponerla a la dialéctica hegeliana; a partir de la analogía según Santo Tomás. El concepto “analéctica” en realidad es usado con matices diferentes por Dussel y Scannone. “Anadialéctica” en cambio, es inventado por Dussel para marcar el momento negativo (de crítica) y Scannone lo acepta pero resaltando la apertura del momento positivo de la dialéctica.

racionalidad sapiencial, a la vez especulativa, ética y simbólica.”¹⁷

El lenguaje analógico atraviesa una doble muerte. La primera es una muerte a la pura racionalidad en la comprensión de la realidad renunciando a una concepción objetiva y acabada del entendimiento de la realidad. Una segunda muerte signada por el poder de la voluntad. Ambas oscuridades permiten encontrarse con la diafanidad de una comprensión abierta a la sabiduría, a la historia, a la cultura dejando atrás las pretensiones de conceptos cerrados y racionales que no capturaban la riqueza de los fenómenos.

A continuación propondremos algunos puntos que parece necesario resaltar del pensamiento de Scannone en búsqueda de las constantes que nos permitan comprender la propuesta de un método para el pensar.

En primer lugar, la obra de Scannone permite detectar que las fuentes del pensamiento de Scannone son múltiples y van desde los aportes de la filosofía (trascendental, analítica, dialéctica, hermenéutica, fenomenológica, la filosofía latinoamericana, etc.) y la teología (Rahner, Lonergan, Gutiérrez, Gera, entre otros). Además, se reconocen los aportes de las ciencias humanas y sociales como la sociología, la antropología, la economía, etc.

En segundo lugar, merece ser destacado el interés permanente de Scannone por pensar lo propio desde los aportes de todos. Es decir, estamos delante de un pensamiento situado aunque con validez universal, -como le gusta decir, inspirado en M Casalla- que pretende recoger continuamente los aportes de numerosos pensadores contemporáneos. Por esta razón, nuestro autor es constituido en uno de los referentes del pensamiento latinoamericano a nivel mundial. Este trabajo especulativo de integración de diferentes aportes hacen de Scannone un pensador interdisciplinario, preocupado por la integración de saberes y perspectivas diferentes, articulando magistralmente la “vía corta” y la “vía larga” (fenomenología y hermenéutica) en una síntesis original que caracteriza la propuesta de un método para la filosofía de la religión y, con un cambio de registro epistemológico y conceptual, un método para la teología.

¹⁷ *Ibidem*, 81.

En tercer lugar, en una gran medida, el aporte de Juan Carlos Scannone ha sido el de concretizar la propuesta metodológica de Lonergan. El desarrollo de una teoría del conocimiento en Lonergan a partir del *Insight* y su concreción epistemológica en el Método para la teología, lo hacen uno de los grandes *meta-metodólogos* desarrollando un “método de los métodos” válido para todas las operaciones del pensar, y por ende, de las diferentes disciplinas científicas. Scannone, inspirando en parte en estos aportes, practica un método en tres momentos que tiene como modelo la formulación cristológica de Calcedonia. Se trata, precisamente, de tres momentos que se pueden distinguir pero nunca separar (unión sin confusión). La propuesta de epistemología teológica y los ritmos del pensar están inspirados tanto en los momentos de la dialéctica (negación, negación de la negación, asunción de la negación) como en el ritmo interno de la analogía tomista (negación, afirmación, eminencia). Se trata de un método que supone un discernimiento crítico de cada disciplina pero que respeta las características de cada método propio a cada ciencia particular. Como el mismo Scannone manifiesta, el suyo es un método que pretende incorporar, después de un necesario análisis crítico, las distintas disciplinas del conocimiento humano.

El pensamiento de Juan Carlos Scannone está marcado por la incorporación de un método que tenga asumiendo los métodos particulares de cada ciencia puedan complementarse para la comprensión de la realidad. Su pensamiento está inscripto en un cambio de racionalidad y comprensión de la teología y del papel de la filosofía en la teología, que ya no puede pensarse aislado y dando respuestas sólo desde su objeto formal; sino que debe incorporar los datos de las ciencias humanas, sociales, e incluso naturales, ya no como meros instrumentos sino como aquellas que nos posibilitan una mayor y mejor comprensión de la realidad, como así también, una profundización más acabada de la Revelación.

3. Temáticas abiertas para la reflexión teológica en Argentina¹⁸

En Argentina y Latinoamérica se abren numerosas vetas de investigación:

¹⁸ Cf. FLORIO, LUCIO, “La teología argentina en la era de las ciencias”, *Nuevo Mundo*, Año: 2007, N° 8, 61-68; IB., “Las ciencias naturales en la elaboración de la teología. Algunas propuestas actuales”, *Revista Teología*, Bs. As., t. XXIV, n° 94, Diciembre 2007: 551-578.

1. Una de las tareas a realizar es la de la reformulación del estatuto científico del quehacer teológico. La racionalidad culturalmente imperante hoy es, en gran medida, la de las ciencias (prioritariamente las naturales y secundariamente las humanas). La filosofía mantiene valor en la medida en que reflexione teniendo en cuenta los campos de conocimiento abiertos por las otras disciplinas. Así como la metafísica aristotélica e incluso la escolástica se elaboraba después de la física y de las otras disciplinas de conocimiento de los entes, hoy resulta anacrónico un pensamiento filosófico prescindente de los conocimientos y teorías aportados por la física, la biología evolutiva, la neurociencia, etc.

La teología latinoamericana en general y, la argentina en particular, han priorizado en los últimos años la incorporación de lenguajes y metodologías provenientes de ciertas áreas de las ciencias humanas: distintas metodologías provenientes de las ciencias hermenéuticas para el estudio bíblico e histórico, aproximaciones provenientes de las ciencias sociales en las corrientes de teología del pueblo y teología de la liberación, algunos elementos de la psicología en la teología de género y en la teología espiritual y pastoral, etc. Ciertas líneas de pensamiento más especulativo –siguiendo a autores como Ranher o von Balthasar– han incorporado elementos de corrientes filosóficas que integran problemáticas ligadas a las ciencias humanas y, en algunos casos, a las ciencias naturales.

De todos modos, es evidente la ausencia de la incorporación de problemáticas aportadas por las ciencias naturales que son, en una gran medida, las configuradoras de la visión acerca del universo y del hombre que más prosperan, al menos en las regiones más desarrolladas del planeta. En este sentido, es indispensable volver a pensar sobre el estatuto científico de la teología, tal como lo hicieron los teólogos del siglo XIII. Santo Tomás de Aquino comenzaba su *Summa Theologiae* preguntando si la teología es una ciencia o no. La misma cuestión, ya no tomando como modelo la ciencia aristotélica sino las naturales y humanas de los últimos siglos, debería ser formulada: ¿Puede la teología ser considerada una disciplina académicamente presentable en el panteón de las ciencias actuales? Obviamente, una gran parte de la problemática tiene su origen en la crisis de fe moderno-posmoderna que considera que lo religioso es o un objeto de museo o algo absolutamente irracional y emotivo. En todo caso, una parte de la situación proviene de la lejanía lingüística y conceptual de una teología cultivada fundamentalmente puertas adentro, es decir, para creyentes, con lenguajes y códigos

comprensibles desde la racionalidad implícita en la que se mueven sus cultores. Varios libros anglosajones y europeos tienen títulos como el siguiente: “La teología en la era de las ciencias”¹⁹. De este modo, se pone de relieve una novedad epocal: la racionalidad está atribuida primariamente a los científicos de las disciplinas duras, secundariamente a los de las disciplinas blandas, en tercer lugar a los intelectuales de las ciencias humanas y, en último lugar, a los filósofos. Puesto en términos “kuhnianos”: el gran paradigma – envolvente de los paradigmas de las disciplinas particulares y de sus teorías – es que la ciencia y la tecnología asociada a ella – es el discurso científico. Lo que “suena a tal”, aunque muchas veces no lo sea, es lo razonablemente creíble.

En este contexto, es importante un debate epistemológico serio: ¿Qué es propiamente la teología? ¿Cuándo reúne las notas de científicidad? ¿Puede reunir las? Este es un tema de reflexión imprescindible, especialmente en el ámbito de la teología fundamental.

2. Una segunda tarea necesaria para la teología es la real incorporación de los contenidos fundamentales de las ciencias naturales al interior del mismo currir teológico, en especial en algunos tratados²⁰. Naturalmente, resulta inadmisibles que ciertos tratados que comparten el objeto material con las ciencias –como la teología de la creación o la antropología teológica– no incluyan las problemáticas abiertas por las ciencias naturales. No es comprensible, por ejemplo, que temas como el de la creación continua o el de la providencia, prescindan de los datos de un universo de al menos 13.000 millones de años, en expansión y en evolución biológica –al menos para el planeta Tierra– y del factor azar como un elemento incluido al interior del mismo proceso²¹. Tampoco resulta razonable que la antropología teológica ignore el masivo impacto de las neurociencias sobre la estructura de conocimiento y de comunicación humana y continúe hablando de una espiritualidad abstracta, como si la acción de Dios no se mediatizara a través del complejo sistema nervioso del hombre. Algo similar

¹⁹ Por ejemplo: PEACOCKE, ARTHUR. *Theology in the age of the science. Being and Becoming-Natural, Divine and Human*. Minneapolis: Fortress Press, 1993; HAUGHT, JOHN, *Is Nature Enough?: Meaning and Truth in the Age of Science*. New York, Cambridge University Press, 2006; TANZELLA-NITTI, GIUSEPPE. *Scienze naturali, utilizzo in teologia*, en: TANZELLA-NITTI, GIUSEPPE - STRUMIA, ALBERTO. *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fed*. Roma: Urbaniana University Press e Citta Nuova, 2002, t. II, pp. 1273-1289. El artículo está disponible en: www.disf.org/Voci/107.asp.

²⁰ Cf. Al respecto, FLORIO, LUCIO, “¿Fin de la antropología alma-cuerpo?”, *Revista Teología*, N.º. 97, 2008, pp. 503-514; IB., “Dios después de Darwin: algunas repercusiones teológicas de la teoría de la evolución”, en *Intersticios. Filosofía, Arte, Religión*, publicación semestral de la Escuela de Filosofía del Instituto Internacional de Filosofía, Universidad Intercontinental, México, año 13, n.º 28, 2008, pp. 121-137.

²¹ Cf. SCHMITZ-MOORMAN, KARL. *La teología de la creación en un mundo en evolución*. Villatuerta: Verbo Divino, 2005.

puede afirmarse de la escatología: no puede ignorar el enorme futuro del universo proyectado por la astrofísica al hablar de la parusía²².

Otros tratados son tocados menos directamente por las ciencias naturales, aunque el impacto sea más profundo de lo que inicialmente se pueda percibir. La cristología ha conocido, después de Teilhard de Chardin, intentos de integrar la dimensión evolutiva de la vida en la que la humanidad de Jesús de Nazareth se ha incorporado. La solidaridad ontológica de Cristo no es con la naturaleza humana en abstracto, sino con esta humanidad proveniente en su estructura biológica de otros seres vivientes y de otros seres humanos con una larga prehistoria. Genéticamente, Jesús es un viviente evolucionado. La línea abierta por Teilhard fue acogida en una entusiasta discusión en los años 60 y 70 en Argentina, pero después decayó. En los últimos años, se produjo una recuperación de esta línea de pensamiento, caracterizada por la investigación doctoral sobre cristología cósmica de Jorge Papanicolau²³. Esta veta merece más tratamiento, puesto que no sólo involucra una incorporación de la perspectiva cosmológica y biológica pertenecientes al patrimonio del conocimiento común, sino que incluyen también temáticas de fuerte relevancia soteriológica, como las provenientes de las ciencias del ambiente que urgen por reflexiones sobre el posible fin de la vida en la Tierra.

El tratado de Dios uno y trino, uno de los más trabajados en la teología argentina, conoce pocas referencias a la problemática abierta por las ciencias naturales. Obviamente, el impacto de éstas sobre la concepción de Dios es indirecto, pero aun así hay ciertos temas que exigen ser pensados nuevamente. Por ejemplo, la idea de un Dios que –como subraya el biólogo inglés Richard Dawkins– tiene “sus fauces ensangrentadas” pues ha creado al leopardo y al antílope simultáneamente, tiene poco que ver aparentemente con el Dios amor joánico. Es un “Dios sádico”, prosigue Dawkins, que parece necesitar de la crueldad de la lucha por la supervivencia para llevar adelante su obra creadora. A decir verdad, éste fue uno de los problemas con los que se topó Charles Darwin y que parece haberlo conducido desde su piedad cristiana juvenil –cuando soñaba en ser un pastor– hasta el agnosticismo de su última época. Hasta el día de hoy la cuestión de la lucha entre los vivientes, que incluye a la muerte como paso inevitable, muerde en el núcleo de toda teología trinitaria que ve en la

²² Esta es la problemática abordada por Claudio Bollini en: *Evolución del cosmos. ¿Aniquilación o plenitud?*, Epifanía, Bs. As., 2009.

²³ PAPANICOLAU, JORGE, *Op. Cit.*

perijóresis el corazón del misterio divino y la ley última de lo creado. El Dios de la evolución no parece coincidir con el Dios comunión del Nuevo Testamento²⁴.

Otro tema, íntimamente relacionado al anterior, es el de la ecología. Se trata de una cuestión que atraviesa diversos tratados: el de creación, naturalmente, pero también el de la antropología (¿cuál es lugar del “imago Dei” dentro del plan creador?), la escatología, etc.

3. Una tarea de largo plazo es familiarizar a los teólogos con el lenguaje científico. La formación de teólogos-científicos (graduados en ambos campos) es un objetivo de máxima²⁵. Sin embargo, la formación de una “cultura científica” en la educación teológica ha de ser una tarea permanente. La formación teológica en seminarios no parece colaborar a ello, así como las facultades de Teología desconectadas de las facultades de ciencias. Obviamente, la preparación teológica es fundamentalmente literaria y humanística. Sin embargo, una referencia a las teorías científicas y a las líneas investigativas contemporáneas y el contacto directo con quienes hacen o enseñan ciencia también parece indispensable para que la mentalidad científica cuestione y motive los temas y modos de pensar la teología.

²⁴ Cf. FLORIO, LUCIO, “Evolución e imagen de Dios”, en Fernández, V. - Galli, C. (editores), *Dios es Espíritu, Luz y Amor*. Homenaje a Ricardo Ferrara, Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 2005, 307-318.

²⁵ John Polkinghorne es un ejemplo de esta doble formación (cf. *El Dios de la esperanza y el fin del mundo*, Epifanía, Bs. As. 2005).