



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA COMPLEMENTARIA SESIÓN 7

CT 123 ENFOQUE EN TEOLOGÍA

Toro J., Iván Darío. “Conocimiento y métodos: Teoría del conocimiento/conocimiento teológico”. *Theologica Xaveriana*, n. 150 (2004): 317-350. Acceso el 18 de diciembre de 2020.

<https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/teoxaveriana/article/view/20203>

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre, 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

Conocimiento y métodos Teoría del conocimiento / conocimiento teológico

IVÁN DARÍO TORO J.*

RESUMEN

Los asuntos que tienen que ver con el conocimiento y los métodos, interesan de modo especial a los distintos saberes, preocupados por la producción de conocimiento, y de modo particular interesan a la misma investigación y a las distintas metodologías de investigación. La propuesta que hemos hecho para trabajar en este coloquio de profesores de teología, sobre “teología y métodos”, implica referirse al conocimiento del conocimiento teológico (teoría del conocimiento teológico), al conocimiento y métodos (método teológico / metodología de la investigación) y a la producción de conocimiento teológico (investigación teológica).

Palabras clave: *Conocimiento, método, investigación, teología.*

Abstract

Questions dealing with knowledge and methods interest in a special way the different types of science that try to produce knowledge and in particular do so the research itself and the different methodologies of research. In a colloquium of theology teachers we have been studying “theology and

* Decano de la Facultad de Filosofía y Teología de la Fundación Universitaria Luis Amigó. Doctor en Filosofía y doctor en Teología de la Universidad de Navarra, España. Docente de los cursos de Metodología de la Investigación y coordinador de la línea de investigación en *Historia social religiosa colombiana contemporánea*. Correo electrónico: itoro@funlam.edu.co

methods”, which implies knowing the theological knowledge, (theory of the theological knowledge), knowledge and methods (theological method / methodology of research), and the production of theological knowledge (theological research).

Kew words: Knowledge, method, reasearch, theology.

CONOCIMIENTO DEL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO (TEORÍA DEL CONOCIMIENTO TEOLÓGICO)

1. Buscamos conocer-saber, abrir un camino al conocimiento. Por eso, a la vez que “debe procurarse conocer”, también debe hacerse un conocimiento del conocimiento. En una historia del conocimiento encontramos todas las teorías que se han discutido en relación con el conocimiento y las posturas que se han asumido, como también descubrimos la preocupación por el aumento en el conocimiento.

Cuando el pensamiento descubre el gigantesco problema de los errores e ilusiones que no han dejado (ni dejan) de imponerse como verdades en el curso de la historia humana, cuando descubre correlativamente que lleva en sí mismo el riesgo permanente del error y la ilusión, entonces debe procurar conocerse.

Es necesario hacerlo “tanto más cuanto que en la actualidad ya no podemos atribuir las ilusiones y los errores únicamente a los mitos, creencias, religiones y tradiciones heredadas del pasado, como tampoco únicamente al subdesarrollo de las ciencias, de la razón y de la educación [...]” (Morin, 1986: 17-18).

Cada vez que una nueva forma de conocer se impone significa una revisión del modo de conocimiento teológico hasta entonces aceptado. Puede preguntarse a propósito: ¿Desde que teoría del conocimiento se piensa el conocimiento teológico? ¿Es la fe, con su dinámica cognoscitiva propia, que excede todo otro humano conocer, la que justifica suficientemente el valor cognoscitivo de la teología?

Las cuestiones sobre el conocimiento teológico no han dejado de estudiarse en diversos tratados. Así se han ofrecido al amparo de las cuestiones de los *Prolegómenos de la fe*, la *Apologética* o posterior *Teología fundamental*, o bajo el *De fontibus revelationis* o el *De fide per ecclesiam*,

en *Theología generalis* o en la *Introducción a la teología*, o en los *Prolegómenos o principios de la dogmática*.

2. La discusión, la oposición, la diferenciación, la disyunción entre cultura humanista y cultura científica, humanismo y ciencia, entre filosofía y ciencia, entre ciencias sociales y ciencias naturales, entre razón y fe, filosofía y teología, se origina en Occidente principalmente a partir del Renacimiento, en la época moderna. El conocimiento en el período antiguo era un conocimiento *confuso*, no en el sentido de falta de claridad, sino de *confusión*, es decir, se comprende la realidad como un todo. El cosmos, en la época posterior, durante gran parte de la medievalidad, *se distingue*, pero sin separar, por ejemplo, los asuntos de la fe de los de la razón, aunque exista una primacía de la teología sobre la filosofía.

Posteriormente se distingue para *separar*. Guillermo de Ockham –siglo XIV– iniciará el camino de la disyunción: el plano del saber racional, basado en la claridad y en la evidencia lógica, y el plano de la doctrina teológica, orientado hacia la moral y basado en la luminosa certidumbre de la fe, son opuestos. A partir de este momento no se trata únicamente de una distinción, sino de una separación.¹ Las verdades de fe no son evidentes por sí mismas, como los principios de la demostración no son demostrables, como las conclusiones de la demostración misma, y no son probables, porque aparecen como falsas a quienes se sirven de la razón natural. Este proceso no sólo de distinguir sino de separar se agudizará a partir del siglo XVII, y la disyunción entre cultura humanista y cultura científica debido a este proceso se acentuará en el siglo XIX y en la contemporaneidad. Al surgir todo el mundo de las especializaciones la separación de saberes se radicalizará.

Una y otra, cultura humanista y cultura científica

...surgieron de la misma fuente griega, emergen de un mismo fenómeno histórico (el Renacimiento), obedecen a la misma regla fundamental (el intercambio de argumentos y la discusión crítica), al igual que a los mismos valores supremos (ética del conocer por conocer, búsqueda de la verdad). Se distinguen y disocian progresivamente en los siglos XVII y XVIII, al mismo tiempo que siguen coexis-

1. En la *Lectura Sententiarum*, Ockham escribe: “Los artículos de fe no son principios de demostración y tampoco conclusiones, y ni siquiera son probables, ya que aparecen como falsos ante todos, o ante la mayoría, o ante los sabios: entendiendo por sabios aquellos que se confían a la razón natural, puesto que sólo se entiende de este modo el sabio en ciencia y en filosofía.”

tiendo en los mismos espíritus (filósofos / eruditos) o dialogando entre espíritus diferentes (enciclopedistas hasta que se produce de forma radical, a partir del siglo XIX, la gran disyunción entre las dos culturas, comportando desde entonces cada una su reino, su modo interno de organización, sus instituciones, su *intelligentsia* propias [...]. la escisión entre *intelligentsia* humanista e *intelligentsia* científica corresponde a una ruptura grave en el seno de la cultura. (Morin, 1991: 70-71)

La cultura humanista se comprende a partir del gran movimiento del humanismo y del Renacimiento.² Como su nombre lo indica está centrada en el hombre, está animada por la necesidad de esclarecer la condición y la conducta humana, se preocupa por la situación del hombre en el mundo, por el bien, el mal, la sociedad. El desarrollo de la cultura científica va a determinar no sólo un corte epistemológico entre filosofía y ciencia, sino también una ruptura ontológica entre cultura científica y cultura humanista.

La cultura humanista es una cultura general; la cultura científica se convierte en una cultura de especializaciones. El espíritu puede acceder fácilmente a los conocimientos de la cultura humanista, pero no a los de la cultura científica. Mientras que la información de que disponía la cultura humanista no aumentó más que débilmente hasta el siglo XVIII, lo que caracteriza a la cultura científica es el crecimiento exponencial de los conocimientos. Estos conocimientos van a encerrarse en adelante en las disciplinas y a expresarse en lenguajes formalizados inaccesibles al profano; en adelante es imposible que un espíritu que se consagra por completo a ello los engramara y comprendiera. (Morin, 1991: 72)

3. Se rompe la unidad de Occidente a partir de la Reforma protestante con un profundo cambio de cosmo-antropovisión. El evento nuevo es el desarrollo de la *ciencia moderna* y la aparición de los Estados-naciones de Inglaterra, Francia y España.

En particulares condiciones socioculturales se da el nacimiento de la ciencia: en una cultura moderna con desarrollos sociales, políticos, técnicos y un pluralismo cultural. También los desarrollos de la ciencia, particularmente los de la física, han afectado al conocimiento teológico. En la nueva pluralidad y en el interior de un pensamiento profano, se constituye sobre todo un nuevo medio intelectual, fuera del dominio de lo teológico/clerical.

2. Un texto interesante acerca del Renacimiento es el de E. Garin. El autor intenta ahondar determinados aspectos del problema de las relaciones entre el humanismo del siglo XV y la cultura de los siglos precedentes. Por otro lado, quiere elucidar en dos direcciones fundamentales la aportación efectiva del pensamiento de los siglos XV y XVI: los *studia humanitatis* y las ciencias de la naturaleza. (Garin, 1983)

En el curso de toda esta época en la que aparece el *Elogio de la locura* (1511), las *Tesis de Wittenberg* (1517), la *revolución copernicana* (la hipótesis heliocéntrica fue emitida en 1511-1513, el *De Revolutionibus orbium caelestium*, publicado en 1543), surge el antagonismo fe/razón.

El nuevo conocimiento formula sus reglas de juego en esta vasta y profunda reordenación (Galileo, *Il Saggiatore*, 1623; Bacon, *Novum Organum*, 1620; Descartes, *Discurso del Método*, 1637). Su regla primera libera al saber de cualquier juicio de valor y lo consagra a la sola finalidad de conocer. Su saber se constituye sobre la base de una dialógica empírico-racional. Se aparta de las verdades triviales para buscar las verdades ocultas tras los fenómenos. Establece sus exigencias de precisión y exactitud y, en ese sentido, se matematizará y formalizará cada vez más. Al hacer esto, el conocimiento científico realizó el mayor esfuerzo que se haya hecho nunca para liberarse de las normas y presiones sociales.

El conocimiento científico creció de manera fecunda y eficaz al lado del método científico. Los éxitos rápidos del nuevo conocimiento del mundo físico trajeron consigo la proliferación de trabajos científicos y, en ese movimiento de ideas, la ciencia se autonomizó e institucionalizó. Las sociedades científicas se multiplicaron y, después, en el siglo XIX, la ciencia se instaló en la universidad. Se establece una estrecha vinculación entre ideas filosóficas y teorías científicas. Hacia 1840 aparece en Inglaterra el término *scientist* y la ciencia se profesionaliza. Se implantará en el centro de las empresas industriales y después en el aparato de Estado.

En este mismo siglo XIX ocurre la crisis de las ciencias lo cual da lugar a enormes progresos y desarrollos. Las disciplinas matemáticas se someten a un proceso de aumento de rigor y reducción. Tal proceso culminará hacia 1900 con el descubrimiento de las antinomias, amenazando el edificio del saber matemático. Al mismo tiempo el nacimiento de las geometrías no euclidianas, contribuye a lo que será la propuesta del "programa de Hilbert". Tales avances en la geometría truncan de raíz una de las ideas filosóficas más arraigadas en Occidente, según la cual los axiomas de la geometría euclidiana son verdades evidentes, autoevidentes, incontrovertibles y verdades más allá de toda discusión. Las geometrías no euclidianas muestran que lo que se consideraba como principios no eran más que comienzos y que algunas proposiciones que eran vistas como algo eterno se reducen a meras convenciones.

Todo esto da lugar a un cambio en la teoría del conocimiento, al afectar la idea del hombre y algunas cuestiones filosóficas, empezando por las de carácter ético, político y religioso. Además la física decimonónica lleva a su apogeo la imagen mecanicista del universo. El mecanicismo físico, entrelazado con las teorías químicas y fisiológicas (cuyo desarrollo se muestra muy impetuoso a lo largo del siglo XIX), acentuará la controversia entre mecanicismo y vitalismo. La biología del siglo XIX, además, planteó a la antropología filosófica y al pensamiento religioso algunos de los más difíciles problemas. Darwin a partir de la teoría evolucionista de las especies biológicas, puso en crisis la noción de hombre que había dominado durante muchos siglos, cuestionando la explicación fijista y creacionista del hombre.³

El conocimiento científico ha pretendido ser un conocimiento riguroso y la historia de las ciencias muestra cómo ha aumentado. Ha sido una actividad que cada vez implica búsquedas más rigurosas con implicaciones en la sociedad. La ciencia pretende utilizar *conceptos precisos*: es el tema de la *objetividad* de la ciencia, pues intenta obtener un conocimiento que concuerde con la realidad del objeto, que lo describa o explique tal cual es, que cumpla el proceso de *verificabilidad*. La *racionalidad* ha sido otra característica de importancia para definir la actividad científica. La ciencia busca la *sistematicidad*, organizada en sus búsquedas y resultados. La *generalidad* significa que la ciencia no se interesa tanto por ahondar y completar el conocimiento de un solo objeto individual, como por lograr que cada conocimiento parcial sirva para alcanzar una comprensión de mayor alcance. Sin embargo también ha sido la *falibilidad* otra característica de la ciencia, pues puede cometer errores.

4. Para E. Morin hay una "crisis contemporánea del conocimiento": nuestra época tan fecunda en conocimientos es al mismo tiempo trágica para el conocimiento. Y ello porque es trágica para la reflexión, La cultura humanista es escasa en reflexión y la cultura científica dedicada más a un conocimiento cuantitativo a la vez que parcelarizado y disjunto, no se alimenta de la reflexión.

La ciencia ha realizado enormes progresos de conocimiento, pero los progresos mismos de la ciencia más avanzada, la física, nos acercan a un

3. Puede ampliarse esta presentación del desarrollo de las ciencias y sus implicaciones filosóficas en el siglo XIX, en el texto de Reale y Antiseri, (1995: 21-358).

algo desconocido que desafía nuestros conceptos, nuestra lógica, nuestra inteligencia, planteándonos el problema de lo incognoscible. "Nuestra razón, que nos parecía el medio más seguro de conocimiento, descubre que hay asuntos todavía sin resolver." (Morin, 1986: 18)

Es así, pues, como la disyunción y el parcelamiento de los conocimientos afecta no sólo a la posibilidad de un conocimiento del conocimiento, sino también a nuestras posibilidades de conocimiento acerca de nosotros mismos y el mundo.

En efecto, la reflexión filosófica apenas se alimenta ya de los conocimientos adquiridos por la investigación científica, la cual no puede reunir sus conocimientos ni reflexionarlos. El encerramiento de las comunicaciones entre ciencias naturales y ciencias humanas, la disciplinariedad cerrada (apenas corregida por la insuficiente interdisciplinariedad), el crecimiento exponencial de los saberes separados hacen que cada cual, especialista o no, ignore cada vez más el saber existente. Lo más grave es que semejante estado de cosas parece evidente y natural. Como vivimos la época más exaltante sin duda para el progreso del conocimiento, la fecundidad de los descubrimientos, la elucidación de los problemas, difícilmente nos damos cuenta de que nuestras ganancias de conocimiento se pagan con ganancias de ignorancia... (Morin, 1986: 21)

La universidad y la investigación han encerrado el saber, o han producido la mutilación del saber, o tal vez han caído en un oscurantismo.

Ganancia de saber, oscurantismo, disyunción y separación, un poder incontrolado, parecen remitir a un saber contemporáneo más bien confundido / confuso. Pero a la vez que sucede esto también entramos en nuestra época en la "crisis de los fundamentos del conocimiento". La crisis empezó con la filosofía. El evento clave en el siglo XIX fue la puesta en crisis de la idea de fundamento, cuando la crítica kantiana le retirara al entendimiento la posibilidad de alcanzar las "cosas en sí"; Nietzsche anunció, de forma mucho más radical, la ineluctabilidad del nihilismo. En el siglo XX Heidegger puso en duda el fundamento de los fundamentos, la naturaleza del ser, y su indagación se consagró a la problemática de un "fundamento sin fondos".

La filosofía contemporánea se dedica a partir de ahí menos a la construcción de sistemas sobre fundamentos seguros que a la deconstrucción generalizada y a la radicalidad de un cuestionamiento que relativiza todo conocimiento. (Morin, 1986: 22)

Por el contrario, en el curso del siglo XIX y comienzos del XX, la ciencia no deja de verificar que había encontrado el indubitable fundamento empírico-lógico de cualquier verdad. Sus teorías parecían emanar de la realidad misma, vía la inducción, la cual legitimaba las verificaciones/confirmaciones empíricas como prue-

ba lógica y las amplificaba como leyes generales. Al mismo tiempo, el armazón lógico-matemático que aseguraba la coherencia interna de las teorías verificadas parecía reflejar las estructuras mismas de lo real. En estas condiciones, un grupo de filósofos y científicos, deseosos de acabar para siempre con la palabrería pretenciosa y arbitraria de la metafísica, se propuso transformar la filosofía en ciencia, fundando todas sus proposiciones sobre enunciados verificables y coherentes. De este modo el Círculo de Viena (1925-1936) pretendió fundar la certidumbre del pensamiento en el "positivismo lógico". Una empresa correlativa fue llevada a cabo por Wittgenstein en el plano del lenguaje, y por Hilbert en el plano de la axiomatización de las teorías científicas. (Morin, 1986: 22-23)

Popper demostró que la "verificación" no bastaba para asegurar la verdad de una teoría científica. De hecho, las teorías verificadas se sucedían sin que ninguna pudiera adquirir la infalibilidad para siempre. Y al invertir la aparente evidencia según la cual la teoría científica aportaba la certeza, Popper reveló que, por el contrario, lo propio de la cientificidad de una teoría es el "falibilismo".

Si no hay un fundamento cierto para el conocimiento, evidentemente tampoco lo hay para el conocimiento del conocimiento. "El conocimiento no es insular, es peninsular y, para conocerlo, es necesario volverlo a unir al continente del que forma parte." (Morin, 1986: 27). En este sentido ya no es posible fijarle hoy límites al conocimiento. Un saber encerrado en una parcela del conocimiento no sólo no se comprende sino que difícilmente alcanza resultados o es capaz de comprender la realidad. Un currículo no puede ser un saber fragmentado en cursos o asignaturas, sino que debe reflejar/mostrar la complejidad del conocimiento.

Existe una reflexividad permanente entre ciencia y filosofía. El esfuerzo por encontrar un fundamento del conocimiento no ha dejado de preocupar a la investigación filosófica. Pero el conocimiento del conocimiento sólo emergió como problema fundamental con la "revolución copernicana" de E. Kant que hizo del conocimiento el objeto central del conocimiento.

El problema de las posibilidades y límites del conocimiento ha dejado de restringirse, desde hace un siglo, al terreno únicamente filosófico, como lo indican los desarrollos de las neurociencias, las psicologías cognitivas y, en sus contextos propios, las historias y sociologías del conocimiento.

Los asuntos que tienen que ver con el conocimiento, con el aumento del conocimiento y con el conocimiento del conocimiento, son tanto científicos como filosóficos.

El conocimiento del conocimiento debe llegar a ser, con toda legitimidad, científico al ciento por ciento, al objetivizar al máximo todos los fenómenos cognitivos. Pero al mismo tiempo debe y puede seguir siendo filosófico al ciento por ciento. (Morin, 1986: 28)

Se puede y se debe definir filosofía y ciencia en función de dos polos opuestos del pensamiento: la reflexión y la especulación para la filosofía, la observación y la experiencia para la ciencia. Pero sería vano creer que en la actividad científica no hay reflexión ni especulación, o que la filosofía desdeña por principio la observación y la experimentación (...). Aún después de la disyunción entre ciencia y filosofía, la comunicación nunca fue cortada del todo, únicamente fue estrechada. Siempre hubo una reflexión filosófica sobre la ciencia, renovada en cada generación de manera original -siendo la filosofía analítica anglosajona la última en el tiempo-, siempre hubo algún lugar entre los filósofos para el deseo de que la filosofía se convirtiera en el "saber del saber científico, su conciencia de sí...

Así lo expresó J. Hyppolite, en *Figures de la pensée philosophique*. "De hecho, las grandes cuestiones científicas se han vuelto filosóficas porque las grandes cuestiones filosóficas se han vuelto científicas." (Morin, 1986: 29)

CONOCIMIENTO Y MÉTODOS (MÉTODO TEOLÓGICO/METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN)

1. Los aspectos del conocimiento no pueden ser tratados aparte de los del método. Entre conocimiento y método existe una implicación/reflexividad constante, pues a la vez que el conocimiento necesita del método para producir conocimiento, también el método necesita fundarse en el conocimiento. La conjunción entre ambos aspectos será lo que constituye una método/logía de la investigación. La postura epistemológica del momento hace que nos refiramos a una determinada comprensión del conocimiento y de los métodos teológicos.

La misma historia del conocimiento teológico señala todas las formulaciones de métodos y de metodologías de investigación que se han dado. Las diferencias entre las escuelas antioquena y alejandrina de los siglos III y IV obedecen principalmente a diferentes métodos teológicos y exegéticos. *El ideal sapiencial de la teología patristica*, conlleva un amplio desarrollo metodológico. En San Agustín (354-430) se sintetizan numerosos aspectos de la actitud y del método teológico de los padres. Se esforzó por equilibrar la relación entre revelación cristiana y filosofía, y alternó en su obra el uso del método dialógico, narrativo bíblico, y demostrativo. Para el obispo de

Hipona el *intellectus fidei* en sus dos variantes (*credo ut intelligas* –teología– e *intelligo ut credas* –filosofía–) están al servicio del ejercicio mismo de la bienaventuranza y de la contemplación cristiana. Agustín procuró así mismo –en *De doctrina cristiana* (396-426)– fijar algunas reglas metodológicas y enumerar los instrumentos intelectuales a disposición del teólogo.

La teología patristica que desemboca en la denominada teología monástica, de inicios del siglo VI⁴ constituye en algunos aspectos el precedente histórico y metodológico de la teología escolástica, y permanece en lo fundamental dentro de un ambiente y una inspiración patristicos. Es una teología que no desprecia en absoluto el rigor conceptual ni la exposición sistemática, pero que está preocupada por contener los excesos dialécticos de la razón y se mueve dentro de una concepción sapiencial. Se trata de una *lectio divina* o *sacra pagina*.

El equilibrio alcanzado por la escolástica entre la razón y la fe funda toda una metodología. San Anselmo de Cantorbery es el primero en extender conscientemente el uso agustiniano del *credo ut intelligam* y en proponer un modo de teología en el que la fe cristiana es pensada por la razón con respeto pero también con rigor.

El análisis crítico de los datos de la tradición cristiana, tal como lo practica Pedro Abelardo en el *Sic et Non* (1122), corre paralelo a la introducción de la *quaestio* en teología, que concede a la razón un papel de gran importancia. En presencia de proposiciones opuestas, la inteligencia debe encontrar los argumentos en favor de una de las alternativas que se le ofrecen, o bien establecer las distinciones que le permitan reconocer a las proposiciones examinadas la parte de verdad que pueden conocer.

La *quaestio* se basa por lo tanto en la *lectio* o exposición crítica de la Sagrada Escritura, y conduce a la *disputatio*, que se aplica a desarrollar un cuerpo de doctrina a partir de la verdad estudiada. “Las *Summae* medievales son entonces la expresión de un repensamiento sistemático de los datos de la fe, orientado a la construcción de una síntesis teológica.” (Pozo, 1992: 910)

A partir de una concepción aristotélica de la ciencia como conocimiento cierto por causas (*scire per causas*), Tomás de Aquino (1224-1274) ha

4. Cuenta con autores como Cesario de Arlés (+543), Gregorio Magno (+604), Isidoro de Sevilla (+636), Juan Climaco (+649), Máximo el Confesor (+662), Juan Damasceno (+750), y Veda el Venerable (+735).

perfeccionado el método escolástico y lo ha unido estrechamente a una visión precisa de la teología como tarea científica.

Dos rasgos principales califican a la episteme y a la metodología teológica de los escolásticos: (1) el hecho de que la profundización de los datos de la fe, sacados de la Escritura, de la tradición, de la enseñanza de los concilios y de la vida de la Iglesia, mediante la confrontación con el aparato conceptual del pensamiento filosófico –especialmente el aristotélico– se convierte cada vez más en el lugar prioritario de la teología; (2) el hecho cada vez más decisivo de que el paradigma del trabajo técnico es asumido por el concepto aristotélico de *ciencia*, y la aceptación de que la *ciencia* primera es la metafísica. (Pozzo, 1992: 910)

Este carácter unitario y metafísico de la teología escolástica hizo crisis por la ruptura del equilibrio debido al nominalismo filosófico de la escolástica tardía (siglo XIV) y a la aparición de la ciencia moderna y de su relativo método inductivo.

El método teológico posterior al Concilio de Trento (1545-1563) refleja en gran medida las preocupaciones doctrinales del Concilio. Después del tridentino, y para recobrar un terreno común entre todas las escuelas de teología católica en la lucha contra el protestantismo, surge el llamado *método dogmático* en conexión con la disciplina llamada *teología dogmática*. El núcleo de la reflexión teológica es precisamente el que ofrecen las definiciones dogmáticas del magisterio. El procedimiento sigue un orden de explicación que implica diversos momentos: enunciación de la tesis dogmática, exposición de las opiniones, pruebas positivas derivadas de la autoridad de la Escritura, de los padres, de los concilios, pruebas sacadas de la argumentación teológica, soluciones de las dificultades y corolarios para el crecimiento de la vida espiritual. A estos aspectos se agrega la orientación al sistema y la organicidad del discurso, y la sistematización de la teología en enciclopedias/manuales.

Es el método de una teología de los dogmas, *-teología manualista-*, de fuerte tono defensivo. Las características de esta teología se pueden resumir en lo siguiente: (1) La preocupación dominante está en la voluntad de elaborar pruebas racionales apologeticas, en reacción contra las corrientes racionalistas del pensamiento moderno. Hay que subrayar el uso apologetico de las fuentes de la revelación (la Escritura y la tradición) para sostener las intervenciones doctrinales del magisterio; (2) se tiende a yuxtaponer de forma más bien extrínseca la *auctoritas* y la *ratio*, es decir, los datos de la fe y las exigencias de la reflexión racional; y (3) la teología manualista eleva de

hecho la autoridad del magisterio al primer puesto en la escala de las diversas autoridades, precisamente en el sentido de que se refiere directamente a las declaraciones del magisterio y no a la revelación contenida en la Escritura y en la tradición.

La obra más influyente en el desarrollo de esta metodología apologética y ordenada es el tratado *De locis theologicis* del dominico Melchor Cano (1509-1560), publicado en 1563. Al hacer una clasificación exhaustiva y precisa de las fuentes (*loci*), de la teología, atribuyendo a cada uno su valor respectivo en la construcción del saber teológico, Cano representa un momento de gran importancia en la historia del método.

Antes del Concilio Vaticano II y frente a la proliferación de filosofías, ideologías, cosmovisiones y praxis no cristianas, en muchos casos críticas con las doctrinas y normas de la Iglesia, el magisterio, a finales del XIX y comienzos del XX, remitió a los teólogos a la “filosofía cristiana” *ad mentem Sancti Thomae* y les pidió el juramento antimodernista. Y en cuanto al objeto y método de la teología, las enseñanzas del magisterio eran punto de partida del trabajo teológico, para luego buscar argumentos de prueba en favor en la Escritura y tradición, y con los datos establecidos positivamente y con argumentos lógicos rebatir las críticas y desarrollar especulativamente la doctrina. El método de la inmanencia de Blondel, el método histórico, sospechoso por el uso que se hacía de él en el modernismo, y el método hermenéutico renovador de la *Nouvelle Theologie*, tardaron en abrirse camino. Podría citarse como obra puente, pero que refleja aún el planteamiento clásico del tema, la obra de A. Lang.

Lang había hecho un trabajo sobre los *loci theologici* de M. Cano y aún escribiría otra obra sobre la teoría de los principios teológicos de la escolástica medieval. Propone su “teoría del conocimiento teológico” como cuestión puente entre la teología fundamental y la dogmática.

De todos modos, las décadas anteriores al Concilio Vaticano II (1962-1965), son un período de grandes preocupaciones por la metodología y la misma teología, al abrirse un amplio espectro de epistemologías. El pensamiento del Vaticano II en relación con la naturaleza y el método de la teología –en *Optatam totius* 16– parte del concepto renovado de revelación, tal como lo expone la *Dei Verbum*, lo que hace comprender mejor el sentido y el alcance de la renovación del método teológico.

2. Se detecta la urgencia que existe en nuestro continente de abordar la reflexión desde la teología en contexto. Son muchos los contextos en los que se expresa la realidad latinoamericana, siendo diversos los acentos y las formas como se ha ido elaborando la reflexión teológica en el continente latinoamericano. La reflexión latinoamericana ha sido rica en esta teología contextual y su aporte ha sido significativo para el conocimiento y los métodos teológicos.

La reflexión que se ha hecho de la teología de América Latina, tanto desde el continente mismo como desde otros lugares, ya cuenta con una tradición que permite el reconocimiento de distintos autores y textos. La historiografía de la teología latinoamericana da cuenta de esta tradición teológica en el continente, permitiendo el reconocimiento de tendencias, corrientes y movimientos de pensamiento.

La propuesta es el desarrollo de una teología crítica. La teología en contexto es una exigencia académica, en una perspectiva que va más allá de los métodos establecidos, del tradicional método escolástico y del método dogmático, cargado de grandes limitaciones y peligros, pues la relación entre Sagrada Escritura, tradición y magisterio, expresada en modo apropiado por el Concilio Vaticano II (DV 10) venía desviada en favor del dogma. De ello resulta un peligro de dogmatismo y la elaboración de una teología abstracta que no tiene ninguna conexión con la vida concreta: del método genético o histórico evolutivo recomendado por el decreto sobre la formación de los presbíteros del Concilio Vaticano II (OT 16). Tanto el método dogmático como el genético resultan ser especulativos, porque establecen y aplican una doctrina que no tiene relación con la vida concreta.

Esta falta de relación con la realidad, característica de una gran parte de la especulación teológica tradicional, sugiere la escogencia de un método que puede llamarse *inductivo*. Tal método no asume como punto de partida las definiciones dogmáticas y menos el dato bíblico, pero sí la realidad vivida a partir de una situación concreta y los problemas que conlleva, con vistas a una reflexión de fe. En síntesis, el método inductivo parte del contexto. La definición anselmiana de la teología como “fe en busca de comprensión” (*fides quaerens intellectum*) permanece válida para una teología inductiva pero con un significado renovado. No se trata de deducir *teologoumena* de datos de la fe sino más bien de vivir la fe en el contexto y confrontar la realidad contextual con Jesús y su Evangelio. Allí donde el método deductivo

ha buscado, a menudo inútilmente, aplicar la doctrina a la realidad, el inductivo procede en orden inverso, de la fe vivida en contexto hasta la reflexión a la luz de la fe sobre el contexto mismo.

En el Vaticano II, por ejemplo, mientras que en la constitución dogmática *Lumen gentium*, al seguir el método deductivo se asume como punto de partida los datos de la revelación, para luego deducir de éstos las conclusiones teológicas, en la constitución pastoral *Gaudium et spes*, se invierte el procedimiento, y se adopta un método inductivo. Prestar atención al mundo presente, al escuchar sus problemas con interés y simpatía, al descubrir en los deseos y en las aspiraciones de la gente de nuestro tiempo la obra del Espíritu Santo, al apreciar en tales aspiraciones “los signos de los tiempos”, ha dado a la luz el mensaje evangélico: las respuestas a los problemas y a las expectativas del mundo moderno.

Es aquí donde precisamente tuvo un mayor impacto la teología de América Latina. Su método fue inductivo, una verdadera teología en contexto, que se expresa en la conocida frase del “ver, juzgar, actuar”, que alcanzó a ser conocida ampliamente, incluso en los ambientes europeos. Fue enorme el impacto alcanzado por esta teología y su método, principalmente a partir de las reflexiones de la Conferencia de Medellín (1968). Toda la teología posterior y el método empleado estará marcado por esta tendencia, incluso gran parte de las conferencias episcopales latinoamericanas, como los documentos de los episcopados nacionales seguirán esta forma de reflexión teológica y de método teológico.

En algunos casos esta teología de América Latina se parcializó o adoptó otros métodos distintos que hicieron desviar la reflexión teológica, provocando su descrédito y desaprobación. Han sido difíciles los años posteriores para la teología de América Latina, pues en algunos sectores de la Iglesia se creó un ambiente de desconfianza que impidió que la reflexión continuara y llegara a madurar. En este sentido casi no hubo oportunidad para la teología de América Latina, pues históricamente al lado de tantos siglos de reflexión, estudio y decantación de la reflexión en Europa, no era posible que en pocos años alcanzáramos en el continente una madurez teológica.

Dada la complejidad del contexto latinoamericano, la elaboración de una teología crítica también se hace compleja, en el sentido de que implica múltiples relaciones. Debe tenerse en cuenta la diversidad de los contextos, lo que hace inevitable la necesidad de una teología pluralista.

La teología, entendida como interpretación contextual, no puede más que ser local y diversificada. La razón es que la experiencia cristiana está por todas partes condicionada por el contexto en el que se vive, con sus dimensiones sociopolíticas, culturales y religiosas. Por eso ninguna teología contextual puede reivindicar una relevancia universal, e inversamente, ninguna teología que pretende ser universal es realmente contextual. Vale decir que ninguna teología singular puede reivindicar la propia validez para todos los tiempos y lugares. En resumen, la teología universal consiste en la comunión de varias teologías locales, así como la Iglesia universal es la comunión de todas las Iglesias locales. (Dupuis, 1993: 19)

De modo particular América Latina vive duras realidades, donde las profundas desigualdades y desequilibrios y el insuficiente desarrollo hacen que este contexto sea todavía más complejo y ayude a explicar por qué llegó a plantearse una teología de la liberación con su método propio. El continente latinoamericano es de una pluralidad problemática: diversidad de situaciones y de contextos hacen que se presenten acentos diversos en la reflexión teológica. Descubrir estos diversos acentos y conocer la forma como se ha ido elaborando la reflexión teológica a partir de cada uno de los contextos será motivo de gran interés.

Para la teología crítica la teología en contexto es una necesidad histórico-eclesial, pues debe considerar las circunstancias concretas en las que se hace teología y la realidad en la que está inserta la Iglesia. La situación de la gran mayoría de países de América Latina es difícil, principalmente la de Colombia: hay graves crisis económicas, de estabilidad política y de gobernabilidad, así como el terrorismo, acentuado por la obsesividad compulsiva de los americanos, el narcotráfico, la corrupción, el desempleo, la pobreza, la violación de los derechos humanos y del derecho internacional humanitario, etc., que impiden el progreso y el desarrollo.

La teología crítica es un compromiso con el continente, por lo que la reflexión del teólogo debe estar en contacto con la realidad y aportar a las soluciones de los conflictos, ayudar al cambio y la transformación. La acción pastoral no puede limitarse a mantener las condiciones de la religiosidad popular, que en la mayoría de los casos no transforma ni se compromete.

3. En la investigación científica y el conocimiento científico ha sido de gran importancia el método científico, que es lo que aseguró lo primero y lo segundo. Es a partir del conocido “período de la revolución científica” –el que transcurre entre la fecha del *De Revolutionibus* de Nicolás Copérnico, en 1543, hasta la obra de Isaac Newton, cuyos *Philosophiae naturalis principia mathematica* fueron publicados por primera vez en 1687– que la investigación

científica y el conocimiento científico se vuelven fundamentales y el método científico empieza a especificarse. Tal importancia traerá consecuencias para el conjunto general de las ciencias sociales, incluida desde luego la teología. Se trata de un gran movimiento de ideas que en el siglo XVII adquiere sus rasgos distintivos, por una parte, con la obra científica de Galileo y, por otra con la obra filosófica de Bacon y Descartes, hasta llegar a su expresión más clásica en la imagen newtoniana del universo, el programa mecanicista.

Entonces, es este proceso conceptual de revolución astronómica –Copérnico, Tycho Brahe, Kepler y Galileo– que confluirá en la física clásica de Newton, en el que se modifica la imagen del mundo, lo cual trae grandes consecuencias. Van cayendo los pilares de la cosmología aristotélico-ptolemaica. Copérnico pone el Sol en el lugar de la Tierra, en el centro del mundo; Tycho Brahe, aunque es anticopernicano, elimina las esferas materiales que en la antigua cosmología arrastraban con su movimiento a los planetas, y reemplaza la noción de orbe (o esfera) material por la moderna noción de órbita. Kepler brinda una sistematización matemática del sistema copernicano y realiza el revolucionario paso desde el movimiento circular (natural y perfecto de la vieja cosmología) hasta el movimiento elíptico de los planetas. Galileo muestra la falsedad de la distinción entre física terrestre y física celeste, demostrando que la luna posee la misma naturaleza que la Tierra, y apoyándose, entre otras cosas, en la formulación del principio de inercia. Newton, con la teoría gravitacional, unificará la física de Galileo y la de Kepler. Así, no sólo se modificó la imagen del mundo, sino también las ideas sobre el hombre, sobre la ciencia, sobre el hombre de ciencia, sobre el trabajo científico y las instituciones científicas, sobre las relaciones entre ciencia y sociedad, entre saber científico y fe religiosa y sobre la forma de hacer investigación científica, producir conocimiento científico y la forma de hacerlo.

Copérnico desplaza la Tierra del centro del universo, con lo que también quita de allí al hombre. La Tierra no es el centro del universo, sino un cuerpo celestial como los demás. Ello plantea serios problemas a la fe religiosa y a la antropología en el seno de la cultura occidental. Cambia la imagen del mundo y la del hombre. Más aún, cambia paulatinamente la imagen de la ciencia. La revolución científica, al mismo tiempo, constituye una revolución en la noción de saber, del conocimiento científico, del modo de hacer investigación científica y del método. La experiencia de Galileo consiste en

el experimento. La ciencia es ciencia experimental. A través del experimento, los científicos tienden a obtener proposiciones verdaderas acerca del mundo.

El rasgo más peculiar del fenómeno constituido por la ciencia moderna consiste precisamente en el método: éste exige, por una parte, imaginación y creación de hipótesis, y por la otra, un control público de dicha imaginación. Esencialmente la ciencia es algo público; es pública por razón de su método. Se trata de una noción de ciencia regulada metodológicamente y públicamente controlable, que exige instituciones científicas, academias, laboratorios, contactos internacionales. Es sobre la base del método experimental donde se fundamenta la autonomía de la ciencia. Ésta halla sus verdades con independencia de la filosofía y de la fe.

La larga tradición aristotélica que había fundado la imagen del mundo, del hombre, de la ciencia y el método, este viejo saber que pretendía ser un saber de esencias, elaborado con teorías y conceptos definitivos, comienza a derrumbarse frente al proceso de la revolución científica. La ciencia ya no versará sobre las esencias o sustancias de las cosas y de los fenómenos, sino sobre las cualidades de las cosas y de los acontecimientos que resulten objetiva y públicamente controlables y cuantificables

A lo largo del período de la revolución científica se va formando un saber/conocimiento –la ciencia– que, a diferencia del saber precedente, el medieval, reúne teoría y práctica, ciencia y técnica, y da origen así a un nuevo tipo de sabio, muy distinto al filósofo o teólogo medieval, al humanista, al mago, al astrólogo, o incluso al artesano o al artista del renacimiento. La revolución científica crea al científico experimental moderno, cuya experiencia es el experimento, que cada vez se vuelve más riguroso gracias al empleo de nuevos instrumentos de medida cada vez más exactos. Antes, las “artes liberales” (el trabajo intelectual) se habían distinguido de las artes mecánicas, y éstas eran más serviles. Ahora, en este período de la revolución científica, se unen ambos saberes. La aproximación entre técnica y saber, entre artesanos e intelectuales, será el fenómeno típico de la revolución científica y lo que constituye precisamente la ciencia moderna.

Al lado de la teoría y práctica, del saber y la técnica, un aspecto fundamental en el nacimiento de la ciencia moderna será la rápida aparición de los instrumentos: el telescopio de Galileo (1610), el microscopio de Malpighi (1660), de Hooke (1665) y de Van Leeuwenhoek; el péndulo

cicloidal de Huygens se remonta a 1673; en 1638 Castelli describe el termómetro de aire galileano; en 1632 Jean Rey crea el termómetro de agua y en 1666 Magalotti inventa el termómetro de alcohol; el barómetro de Torricelli es de 1643 y Robert Boyle describe la bomba neumática en 1660. Los instrumentos científicos se convierten en parte integrante del saber científico. No existe el saber científico por una parte y, junto a él, los instrumentos. El instrumento está dentro de la teoría, se convierte él mismo en teoría. En resumen, la revolución científica legitima los instrumentos científicos. Aunque, por una parte, se conciben algunos instrumentos en tanto que potenciación de nuestros sentidos, por otro lado, también aparece el instrumento contrapuesto a los sentidos y el instrumento como perturbador del objeto que se investiga. Estas dificultades se volverán a plantear con frecuencia en la posterior revolución de la física.

4. Todo este conocimiento científico –ciencia moderna– y el paulatino desarrollo del método científico, encuentran en Bacon y Descartes puntos de apoyo y de interés. El conocimiento será cada vez más científico, pues irá creciendo de manera considerable el interés por la ciencia, por el experimento y el empleo de instrumentos y el método se irá ajustando a reglas precisas –las reglas del método cartesiano, la “navaja de Ockham”, la teoría de los ídolos de Bacon– que estarán en relación con el conocimiento. El método siempre contará con un soporte epistemológico y el conocimiento necesitará del método.

A. Guillermo de Ockham (nacido en el condado de Surrey, en la aldea de Ockham, a unos 30 kilómetros de Londres, alrededor de 1280 y muerto en Munich, víctima de una epidemia de cólera, en 1349) será la figura clave que *disolverá* toda la época medieval y abrirá la modernidad. Su originalidad cubre aspectos distintos del saber, tanto en la lógica como en las ciencias naturales, la filosofía y la teología. Además de las aportaciones lógicas, se han puesto de relieve sus teorías físicas y, sobre todo, la concepción del conocimiento físico de naturaleza específicamente empirista, así como la separación entre filosofía y teología. Ockham es perfectamente consciente de la fragilidad teórica de la armonía existente entre razón y fe, así como del carácter subsidiario de la filosofía respecto a la teología. En este caso no se trata sólo de una distinción, sino de una separación. El ámbito de las verdades reveladas es radicalmente ajeno al reino del conocimiento racional. La filosofía no es la esclava de la teología y ésta no es una ciencia sino un

conjunto de proposiciones que se mantienen unidas gracias a la fuerza cohesiva de la fe, pero sin una cohesión racional.

Ockham formula una absoluta primacía del individuo, lo que conduce a ciertas consecuencias. En primer lugar, en oposición a las concepciones aristotélicas y tomistas, según las cuales el verdadero saber tiene por objeto lo universal, Ockham considera que el objeto propio de la ciencia consiste en el objeto individual y, en segundo lugar, que todo el sistema de causas necesarias y ordenadas que constituían la estructura del cosmos platónico y aristotélico cede su lugar a un universo fragmentado en numerosos individuos aislados, absolutamente contingentes, porque dependen de la libre elección divina. En este contexto se comprende la irrelevancia de los conceptos de materia y forma o de acto y potencia, sobre los que se basaba desde hace más de un siglo la problemática metafísica y gnoseológica.

La primacía del individuo lleva a la primacía de la experiencia, sobre la cual se fundamenta el conocimiento. La realidad es esencialmente individual. Los universales son nombres y no una realidad y tampoco poseen un fundamento en ella. En este contexto de ideas se aprecian las implicaciones del concepto metodológico siguiente, que posee un enunciado muy simple pero que está lleno de consecuencias; “no hay que multiplicar los entes sin necesidad”, conocido como “la navaja de Ockham”. Lo que significa una dura crítica a la tradición metafísica y gnoseológica anterior.

Los criterios de investigación científica que se pueden extraer de las numerosas obras que Ockham dedicó al estudio de la naturaleza (*Expositio super Physicam*, *Quaestiones in libros Physicorum* y *Philosophia naturalis*) se hallan íntimamente ligados a la nueva lógica y a la crítica de la cosmología tradicional. El fundamento del conocimiento científico no es otro que el conocimiento experimental. De aquí surge el primer criterio: sólo se puede conocer de manera científica aquello que es controlable mediante la experiencia empírica. La lógica, instrumento lingüístico de análisis y de crítica, también nos lleva hacia una fidelidad al mundo de lo real. Esta fidelidad a lo concreto hace que Ockham rechace toda substancialización de carácter metafísico de entidades como el movimiento, el espacio, el tiempo, el lugar natural, etc. La perspectiva cualitativa típica de la mecánica aristotélica se ve reemplazada por la cuantitativa. El segundo criterio fundamental del método ockhamiano consiste en lo siguiente: más que preocuparnos por el *qué* son los fenómenos, debemos preocuparnos por el *cómo* se llevan a cabo. Lo

importante no es la naturaleza, sino la función, de tal manera que desde la metafísica se pasa a la física, en tanto que disciplina moderna, cuyas implicaciones se desarrollarán enormemente a lo largo de los siglos siguientes.

En efecto, estas nociones llevarán hasta una matematización de la ciencia y, en consecuencia, a la aplicación de los métodos del cálculo matemático al entendimiento de las diversas fases de los fenómenos. El camino de la física moderna comienza a sustituir al camino de la investigación aristotélica, de carácter fisico-metafísico. En efecto, la visión jerárquica del universo se desvanece y aparece en su lugar una visión del mundo como conjunto de individuos, ninguno de los cuales constituye el centro o el polo de atracción respecto de los demás.

A este propósito hay que añadir una consideración adicional, que sirve para indicar la nueva dirección que toma la física. Persuadido de que el mundo es un conjunto de individuos y que en su totalidad es esencialmente contingente –esto es, carece de una legalidad metafísica universal, que pueda darse por sobrentendida– Ockham considera imposible poner en movimiento la indagación científica a través de principios racionalmente definidos o de estructuras necesarias. Esto se justifica y se comprende mientras se permanezca en el ámbito de la física aristotélica, según la cual todo se desarrolla según leyes inmutables, porque este mundo es fruto de la necesidad y no de la libertad. Sin embargo, en el contexto del mundo creado por la libertad absoluta de Dios, no sólo es posible sino también legítimo tomar en consideración todas las hipótesis explicativas, aunque permanece vigente la prescripción de controlar tales hipótesis mediante los datos experimentales que ofrecen el conocimiento intuitivo sensible. Así, se puede entrever la aparición de un método –sin duda, sólo en estado embrionario– basado en un procedimiento *per imaginationem*, que tendrá en el futuro un fecundo desarrollo.

La simple mención del método y de algunas de las tesis de Ockham ponen de manifiesto que nos encontramos ante el epílogo de la “ciencia” medieval y en el preludio de una nueva física. La caída del sistema de causas necesarias y ordenadas que constituían la estructura del universo aristotélico, al igual que la no substancialización de entidades como el tiempo, el espacio, el movimiento, el lugar natural, etc., sobre las que se había basado una gran parte de la reflexión medieval, confirman que con Ockham se clausura un período y se abre otro distinto.

Como consecuencia del profundo cambio que Ockham había provocado en la filosofía y en las ciencias durante las primeras décadas del siglo XIV, da comienzo una nueva concepción del saber científico. En lo que se refiere al método, los seguidores de Ockham se oponen a la noción de conocimiento científico que propugna Aristóteles, que se caracteriza por la universalidad y la necesidad (mediante el término *episteme* Aristóteles entendía precisamente un saber universal y necesario), el conocimiento científico de lo particular y el probabilismo. El universo aristotélico, finito, cerrado y determinado en todos sus aspectos, resulta enormemente estrecho ante las audaces *imaginaciones* de los medievales. Se legitiman y se estimulan todas aquellas consideraciones referentes a una concepción infinita del universo y a la existencia de otros mundos además del nuestro.

Los maestros medievales, si bien no rechazan del todo las doctrinas aristotélicas, acaban por proponer un nuevo paradigma científico. Existe una conciencia clara de que los fenómenos pueden justificarse también a través de explicaciones distintas a las que brinda Aristóteles.

El primer elemento, y el más importante, sobre el cual las críticas de los físicos medievales llegan a resultados decididamente originales se refiere a un principio básico de la teoría física aristotélica, que supone la acción directa o continua de un motor para explicar cualquier tipo de movimiento local, incluido el de los objetos arrojados con fuerza. Ahora bien, en el lanzamiento de los proyectiles se hace preciso admitir la presencia de un motor distinto al que ha producido inicialmente el movimiento (por ejemplo, la mano que se separa de la piedra una vez que la ha tirado). Para eliminar tal dificultad Aristóteles se veía obligado a introducir en su teoría una explicación adicional, que sin embargo se hallaba obviamente en contra de lo que cabe experimentar. Consideraba que la piedra que la mano arrojaba con fuerza continuaba moviéndose porque el aire, llevando a cabo remolinos alrededor de ella, la mantenían en movimiento.

Juan Buridán, físico parisiense de mediados del siglo XIV, refuta esta explicación de Aristóteles, utilizando de este modo el método de la falsación empírica. El físico parisiense rechazará la explicación de Aristóteles (el aire no ayuda en nada al movimiento, sino que lo impide mediante la fricción) para afirmar que no es el aire el que mantiene en movimiento los proyectiles, sino el *impetus* o fuerza que se haya ejercido sobre el cuerpo mismo en el momento del lanzamiento. El *impetus* así concebido es utilizado por

Buridán y sus discípulos para explicar gran cantidad de fenómenos: desde el movimiento del torno de un artesano hasta el de los cuerpos que oscilan.

El teorema de Tomás Bradwardine –que corrige las leyes aristotélicas sobre las relaciones entre fuerza y resistencia– y la ley del Merton (del famoso *college* universitario de Oxford), que ofrece un criterio riguroso para medir el movimiento uniformemente acelerado, constituyen importantes contribuciones científicas de los físicos medievales. Las especulaciones de éstos, por más que rara vez se basen sobre datos empíricos, también toman en consideración la posibilidad de la rotación de la Tierra, si bien sólo desde un punto de vista meramente hipotético. La indagación respecto de este problema, tal como la llevan a cabo Juan Buridán y su discípulo Nicolás de Oresme, se propone demostrar que la rotación de la Tierra no provocaría ningún inconveniente para los conocimientos astronómicos y astrológicos aceptados en la época, y que por ello todos los fenómenos celestes quedarían igualmente salvados si se introdujese esta nueva hipótesis para sustituir la de la rotación de los cielos.

Una vez establecida desde el punto de vista de las explicaciones científicas la equivalencia entre las dos teorías (la aristotélico-ptolemaica, que mantiene inmóvil la Tierra y que hace mover el cielo, y la tardo-medieval, que hace mover la Tierra conservando inmóvil el cielo), ambos físicos medievales introducen el famoso principio de economía, o “navaja de Ockham”, según el cual entre dos teorías rivales hay que preferir siempre la que explica los fenómenos de la manera más sencilla. Ahora bien, aunque tanto en Buridán como en Oresme se pusiese de manifiesto que la rotación de la Tierra era una operación mucho más sencilla que la rotación de toda la bóveda celeste, éstos –a causa de un excesivo respeto por la concepción aristotélica– no expresan abiertamente su preferencia por la nueva teoría, sino que se limitan a proponerla junto con la antigua, sin definirse acerca de cuál era la mejor.

Es posible que estas doctrinas hayan influido sobre el pensamiento posterior y más en particular sobre la revolución copernicana. Parecen haber ejercido un influjo importante sobre Galileo y en especial sobre el cambio de perspectiva que le permitió formular nuevas leyes, comenzando por la famosa ley de la caída de los graves.

Mediante la teoría del *impetus* los físicos medievales pueden considerar con toda corrección que los cuerpos que caen aumentan la velocidad de

manera constante, a lo largo de los sucesivos momentos temporales. Esta manera de considerar los cuerpos que caen también servirá de guía a las investigaciones de Galileo sobre la caída de los graves.

En aquellos mismo años, el paradigma medieval guiaba también los cálculos de Descartes en la formulación de una ley casi idéntica a la de Galileo, incluido su error. Sin embargo, el científico de Pisa será el único que más tarde, en 1639, logrará corregir la formulación precedente y al dar a conocer oficialmente los resultados de sus investigaciones declarará haber sido muy afortunado al poder obtener una ley exacta partiendo de un principio equivocado.

B. Si Galileo, entre otras cosas, reflexionó sobre la naturaleza del método científico; si Descartes, entre otras cosas, propone una metafísica extraordinariamente influyente sobre la ciencia, Bacon en cambio fue el filósofo de la era industrial, señalando el problema planteado por la influencia que los descubrimientos científicos ejercen sobre la vida humana. En la época de Bacon (nació en Londres, en la York House del Strand, el 22 de enero de 1561 y murió el día de Pascua, el 9 de abril de 1626), durante el período que va desde 1575 a 1620, Inglaterra marcha en vanguardia del resto de Europa en los sectores minero e industrial.

Crear que el saber debía llevar sus resultados a la práctica, que la ciencia debía ser aplicable a la industria, que los hombres tenían el deber sagrado de organizarse para mejorar y para transformar sus condiciones de vida, esta idea, que en sí misma es muy grande, recibió gracias al pensamiento de Bacon un desarrollo tan notable que llevó a iluminar todo el curso de la historia humana. Partiendo de esta nueva idea, Bacon sometió a revisión la cultura humana en su integridad, para descubrir cómo era que había producido tan escasos resultados prácticos y de qué manera podía perfeccionarse. En realidad Bacon propuso y defendió tesis que en la actualidad forman parte integrante de nuestra cultura. Dichas tesis son:

La ciencia puede y debe transformar las condiciones de vida humana; no es una realidad indiferente a los valores de la ética, sino un instrumento construido por el hombre en vista de la realización de los valores de la fraternidad y el progreso; a través de la ciencia –donde está vigente la colaboración mutua, la humildad ante la naturaleza, la voluntad de claridad– hay que potenciar y fortalecer estos valores; la ampliación del poder del hombre sobre la naturaleza no es nunca obra de un investigador individual, que mantenga en secreto sus resultados, sino que es necesariamente fruto de la colectividad organizada de científicos; el saber siempre posee una función concreta en el seno del mundo histórico, y

toda reforma de la cultura es también –siempre– una reforma de las instituciones culturales, de las universidades, de las instituciones y, por supuesto, de la mentalidad de los intelectuales. (Paolo Rossi)

En el pensamiento de Bacon se dan temas y motivos de la tradición mágico-alquímica.

A dicha tradición, tal como viene configurándose durante la época del renacimiento, están ligadas dos nociones centrales de la filosofía de Bacon, que se hallan en la base de su concepción de la naturaleza, del hombre y de las relaciones entre el hombre y la naturaleza. Estos conceptos son: (1) el ideal de la ciencia como potencia y como obra activa, que se encamina a modificar la situación natural y humana; (2) la definición del hombre como ministro e intérprete de la naturaleza (*naturae minister et interpres*) que Bacon utilizó para sustituir a la venerable definición del hombre como animal racional. (Paolo Rossi)

Hay que subrayar que, en el contexto del pensamiento filosófico de Bacon, estos dos elementos (el saber como potencia y la ciencia como ministra de la naturaleza) adquieren un nuevo significado. En efecto, como puede verse, por ejemplo, a través de la revaloración que lleva a cabo en relación con las artes mecánicas, Bacon piensa en un saber que sea una ciencia progresiva, hecha de resultados obtenidos por generaciones de científicos que se van sucediendo y que trabajan de manera cooperativa. La verdad es *filia temporis* y no *filia autoritatis*. Un saber que nazca de la colaboración entre investigadores es un saber que exige instituciones nuevas (universidades, laboratorios, sociedades científicas, etc.) que un poder político con visión de largo plazo y atento al bienestar de los hombres tendría que favorecer con un gran interés.

La magia busca causas ocultas, pero el verdadero saber es saber de naturalezas experimentables; la magia es un saber de individuos o de iniciados, mientras que el verdadero saber puede ser alcanzado o, al menos, controlado por todos, al resultar de una cooperación. La magia sólo por azar llega a algún trozo de auténtico saber, mientras que el verdadero saber alcanza sus resultados a través de un procedimiento metódico; la magia es saber de un individuo, con objetivos de dominio sobre los demás; el verdadero saber, en cambio, es útil para los hombres. El saber de los magos y los alquimistas es un saber que éstos conservan en secreto, pero el verdadero saber es todo lo contrario de un secreto, es público y debe estar expuesto y debe escribirse en términos claros; la magia corrompe la experiencia, mientras que el verdadero saber está compuesto por auténticas

experiencias. En tales circunstancias, se vuelve fácilmente comprensible el ataque de Bacon a la tradición mágico-alquímica.

En nombre de un ideal de saber público, controlado, que procede con cautela a partir de la experiencia y que es un saber construido a través de la colaboración mutua en vista de la transformación del mundo en beneficio de todos los hombres, Bacon se aparta nítidamente del ideal del saber mágico. El verdadero saber, a diferencia del mágico, no es algo privado ni oscuro; por el contrario, es un saber público y escrito en un lenguaje claro e intersubjetivo. Siempre en nombre de este ideal de saber progresivo, público, claro, construido mediante la cooperación entre los hombres y que se propone como objetivo el bien de todos, Bacon lanza un ataque contra la tradición filosófica del pasado, intentando sustituir la “filosofía de las palabras” por la “filosofía de las obras”. Para Bacon, lo importante es darse cuenta de que el saber posee una función diferente de aquella que le ha atribuido la tradición; por consiguiente, no se trata de defender a un filósofo en contra de otro, o viceversa. Casi toda la cultura tradicional gira alrededor de unos pocos nombres.

En el conjunto de ideas baconianas, destaca su “teoría de los ídolos”:

Los ídolos y las nociones falsas que han invadido el intelecto humano, echando profundas raíces, no sólo bloquean la mente humana de un modo que dificulta el acceso a la verdad, sino que, aunque tal acceso pudiese producirse, continuarían perjudicándonos incluso durante el proceso de instauración de las ciencias, si los hombres, teniéndolo en cuenta, no se decidiesen a combatirlos con todo el denuedo posible.

Por tanto, la primera función de la teoría de los ídolos consiste en hacer que los hombres tomen conciencia de aquellas nociones falsas que entorpecen su mente y que les impiden el camino hacia la verdad. En pocas palabras, descubrir dónde están los ídolos es el primer paso que hay que dar para poder desembarazarse de ellos. ¿Cuáles son estos ídolos? Bacon responde en estos términos a dicho interrogante:

La mente humana se ve sitiada por cuatro géneros de ídolos. Con un objetivo didáctico, los denominaremos respectivamente ídolos de la tribu, ídolos de la cueva, ídolos de foro e ídolos de teatro. Sin ninguna duda, el medio más seguro para expulsar y mantener alejados los ídolos de la mente humana consiste en llenarla con axiomas y conceptos productivos a través del método correcto que es la verdadera inducción. Sin embargo, descubrir cuáles son los ídolos representa ya un gran beneficio.

Esta teoría de los ídolos puede considerarse, al menos hasta cierto punto, como un precedente del moderno concepto de ideología. H. G. Gadamer, afirma que la famosa doctrina de Bacon acerca de los prejuicios tiene la relevancia de haber sido la primera que hizo posible una utilización metódica de la razón.

Una vez que la mente se ha purificado de los ídolos y que se ha fijado como verdadero objetivo del saber el conocimiento de las formas de la naturaleza, es necesario establecer cuáles son los caminos o los procedimientos, cuál es el método mediante el cual resulta alcanzable dicho objetivo. Según Bacon, éste es alcanzable si se lleva a cabo un procedimiento investigador en dos partes: "La primera consiste en extraer y hacer surgir los axiomas desde la experiencia, y la segunda, en deducir y derivar nuevos experimentos procedentes de los axiomas." ¿Qué hay que hacer para extraer y hacer surgir los axiomas de la experiencia? En opinión de Bacon, hay que seguir el camino de inducción, pero de una "inducción legítima y verdadera, que constituye la clave misma de la interpretación", y no de la inducción aristotélica.

C. Por su parte en el proyecto filosófico de Descartes (nació en La Haya, Turena, el 31 de marzo de 1596, año de la publicación del *Mysterium cosmographicum* de Kepler y murió el 2 de febrero de 1650 al enfermar de pulmonía) se halla estrechamente vinculados y son sólidamente interfuncionales método, física y metafísica. En efecto, Descartes está convencido –como lo manifiesta en sus *Principios de Filosofía*– de que el saber es conjunto, esto es, "toda la filosofía es como un árbol cuyas raíces son la metafísica, el tronco es la física, y las ramas que proceden del tronco son todas las demás ciencias".

La metafísica cartesiana, señala Joseph Agassi, es una metafísica correcta porque, por una parte, logra interpretar los resultados más destacados de la ciencia de su época, y por otra –al decir de qué está hecho el mundo y cómo está hecho– ha constituido el paradigma o, si se prefiere, el programa de investigación que influyó en la ciencia posterior. En este sentido el mecanismo cartesiano demostró ser una metafísica influyente y fecunda para la investigación, no sólo física sino también biológica y fisiológica, puesto que el cuerpo humano es una máquina y el animal no es más que un autómatas. No obstante, ¿cuál es la metafísica de Descartes? El fundamento del sistema metafísico cartesiano se encuentra en la identidad de materia y espacio. Tal principio nos lleva de inmediato a una serie de consecuencias:

(a) El mundo tiene una extensión infinita; (b) está constituido en todas sus partes por la misma materia; (c) la materia es infinitamente divisible; (d) el vacío, es decir, un espacio que no contenga ninguna materia, es una noción contradictoria y, por lo tanto, imposible.

La metafísica, pues, nos dice de qué y cómo está hecho el mundo. Por consiguiente, la ciencia –afirma Descartes en la *Regulae ad directionem ingenii*– se ocupará “solo de aquellos objetos sobre los cuales nuestro espíritu parece capaz de adquirir conocimientos ciertos e indudables”. La metafísica preestablece al científico qué debe buscar, qué problemas son relevantes o no, y a qué tipo de leyes hay que llegar. Para ello se necesita un método:

El método es necesario para buscar la verdad. El método en su totalidad consiste en el orden y la dispersión de las cosas hacia las cuales es preciso dirigir la fuerza del espíritu para descubrir alguna verdad. Lo seguiremos exactamente, si reconducimos gradualmente las proposiciones complicadas y oscuras hasta las más simples, y si a continuación, partiendo de las intuiciones más simples, nos elevamos por los mismos grados al conocimiento de todas las demás.

Si el juicio sobre la filosofía tradicional es severo, aún más drástico se muestra el relativo a la lógica. Debido a estas insatisfacciones profundas y a estos enfoques, la filosofía aprendida en el colegio de la Flèche le parece llena de lagunas. En una época en la que se habían afirmado y se desarrollaban con vigor nuevas perspectivas científicas y se abrían nuevos horizontes filosóficos, Descartes advierte la falta de un método que establezca un orden y, al mismo tiempo, constituya un instrumento heurístico y fundacional de veras eficaz.

Además, aunque admire el rigor del saber matemático, critica tanto la aritmética como la geometría tradicionales, porque han sido elaboradas con procedimientos no subordinados a una dirección metodológica clara, aunque se muestren lineales.

Descartes no separa la filosofía de la ciencia. Lo que urge poner en claro es el fundamento que permita un nuevo tipo de conocimiento de la totalidad de lo real, por lo menos en sus líneas esenciales. Se hacen necesarios nuevos principios y no importa que después se aprovechen en un sentido o en otro. Se trata de principios que, substituyendo a los aristotélicos –a los que sigue siendo escrupulosamente fiel la cultura académica– contribuyan a la edificación de la nueva casa.

En las *Regulae ad directionem ingenii* Descartes quiere ofrecer “reglas fáciles y ciertas que, a quien las observe escrupulosamente, le impidan tomar

lo falso por verdadero, y sin ningún esfuerzo mental, aumentando gradualmente la ciencia, lo conduzca al conocimiento verdadero de todo aquello que sea capaz de conocer". Sin embargo, si en la obra que acabamos de citar llega a enumerar veintiún reglas –e interrumpió la redacción de la obra para evitar un exceso de prolijidad– en el *Discurso del método* reduce a cuatro tales reglas.

Una vez establecidas las reglas del método, es necesario justificarlas o, mejor dicho, dar cuenta de su universalidad y su fecundidad. Es cierto que la matemática siempre se ha atenido a estas reglas. No existe en el saber ningún sector válido. La casa se hunde porque los cimientos están socavados. Nada resiste a la fuerza corrosiva de la duda. Es obvio que aquí no nos encontramos ante la duda de los escépticos. Aquí la duda quiere llegar hasta la verdad. Por esto se llama "metódica", en la medida en que constituye un paso obligado, pero también provisional, para llegar hasta la verdad.

Descartes quiere poner en crisis el dogmatismo de los filósofos tradicionales y, al mismo tiempo, combatir aquella actitud próxima al escepticismo que se dedicaba a poner todo en duda, sin ofrecer nada a cambio. En las páginas de Descartes se pone de manifiesto su anhelo de verdad. Aquí, la negación remite a la afirmación, y toda duda, a la certeza.

Después de haberlo puesto todo en duda, "inmediatamente después, hube de constatar –prosigue Descartes en el *Discurso del método*– que, aunque quería pensar que todo era falso, era por fuerza necesario que yo, que así pensaba, fuese algo. Y al observar que esta verdad "pienso, luego soy" era tan firme y tan sólida que no eran capaces de conmoverla ni siquiera las más extravagantes hipótesis de los escépticos, juzgué que podía aceptarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que yo buscaba".

La filosofía deja de ser la ciencia del ser para transformarse en doctrina del conocimiento. Se convierte antes que nada en gnoseología. Tal es el nuevo enfoque que Descartes otorga a la filosofía, proponiéndose hallar o hacer surgir en cualquier proposición la claridad y la distinción: una vez que la hallamos conseguido, ya no tenemos necesidad de otros apoyos u otras garantías. La certidumbre de mi existencia es tanto que *res cogitans* no necesita otra cosa: claridad y distinción. De la misma forma cualquier otra verdad no necesita más garantía que la claridad y la distinción, inmediata (intuición) o derivada (deducción).

Cualquier tipo de investigación únicamente habrá de preocuparse por obtener el máximo grado de claridad y distinción, y una vez conseguidos, no tendrá que preocuparse de otras justificaciones. El hombre está hecho así, y sólo debe aceptar verdades que reflejen tales exigencias. Nos enfrentamos con una radical humanización del conocimiento, que se ve reducido a su fuente primigenia.

Descartes, pues, aplica las reglas del método y encuentra su primera certeza fundamental, el *cogito*. Ésta, sin embargo, no es una de tantas verdades que se consigue mediante aquellas reglas, sino la verdad que una vez adquirida sirve de fundamento de dichas reglas, porque revela la naturaleza de la conciencia humana que en su calidad de *res cogitans* es transparencia de sí ante ella misma. Todas las demás verdades sólo podrán acogerse en la medida en que se ajusten o se aproximen a tal evidencia.

Al aplicar las reglas de la claridad y la distinción Descartes llega a la conclusión siguiente: la única propiedad esencial que se puede predicar del mundo material es la extensión, porque sólo ésta puede concebirse de un modo claro y con total distinción de la demás propiedades. El mundo espiritual es *res cogitans* y el mundo material es *res extensa*.

El mecanicismo de Descartes representa el triunfo de la imaginación sobre la razón abstracta de la que se servía la investigación tradicional: en lugar de puras suposiciones racionales abstractas, como las formas substanciales o las facultades naturales, el científico mecanicista apela a modelos mecánicos comprensibles y evidentes, porque se hallan dotados de un contenido imaginativo concreto. La concreción efectiva, de la que está dotado el modelo mecánico de una forma intrínseca, no es inmediata, sin embargo: constituye el resultado de prolongadas y laboriosas operaciones de la razón, por las que se llega a ofrecer a la imaginación aquella evidencia figurativa –y por tanto aquella concreción– que es índice de una comprensión efectiva. Se ha invertido la concepción tradicional. Se está ante un mundo cuantitativo y dinámico.

Cuando el mecanicismo abarca todo el mundo no espiritual se derrumba una concepción de la naturaleza y ocupa su lugar otra cualitativamente distinta, como nuevo programa de investigación. Nacen nuevas estructuras mentales y lingüísticas, que dan lugar a audaces modelos interpretativos de la realidad, que desde una perspectiva crítica se caracterizan por el rechazo de toda implicación axiológica, ya que el mundo ha dejado de ser la sede de los

valores; desde un punto de vista constructivo se caracterizan por la utilización exclusiva de elementos geométricos y mecánicos. Finalmente la construcción de un modelo interpretativo mecánico con elementos teóricos simples facilita la elaboración de instrumentos técnicos con los que se realizará el paso desde el conocimiento teórico hasta la transformación práctica del mundo. De aquí procede la conversión efectiva del espíritu humano desde la *theoría* a la *praxis*, desde la *scientia contemplativa* hasta la *scientia activa*. El proyecto programático de Bacon, enunciado pero no llevado a la práctica, que se proponía conocer el mundo para dominarlo, empieza a caminar hacia su realización efectiva, primero con Galileo y luego con Descartes.

5. Todo este período de la modernidad culmina con el movimiento de la Ilustración, la filosofía hegemónica en la Europa del siglo XVIII. La Ilustración no se configura como un sistema compacto de doctrinas, sino como un movimiento en cuya base se encuentra la confianza en la razón humana. Y el desarrollo de ésta implica el progreso de la humanidad, al liberarse de las cadenas ciegas y absurdas de la tradición, y del ceppo de la ignorancia, la superstición, el mito y la opresión. La razón de los ilustrados se presenta como defensora del conocimiento científico y de la técnica como instrumentos de la transformación del mundo y del progresivo mejoramiento de las condiciones espirituales y materiales de la humanidad; como tolerancia ética y religiosa; como defensa de los inalienables derechos naturales del hombre y del ciudadano; como rechazo de los dogmáticos sistemas metafísicos incontrolables desde el punto de vista fáctico; como crítica de aquellas supersticiones en las que consistirían las religiones positivas, como defensa del deísmo (pero también del materialismo); como lucha contra los privilegios y la tiranía.

En resumen: los ilustrados tienen confianza en la razón, en lo cual son herederos de Descartes, Spinoza o Leibniz. Sin embargo, a diferencia de las concepciones de éstos, la razón de los ilustrados es la del empirista Locke, que analiza las ideas y las reduce todas a la experiencia. Se trata, pues, de una razón limitada: limitada a la experiencia, controlada por la experiencia. La razón de los ilustrados es la razón que encuentra su paradigma en la física de Newton: ésta no se enfrenta con las esencias: no se pregunta cuál es, por ejemplo, la causa o la esencia de la gravedad, no formula hipótesis ni se pierde en conjeturas sobre la naturaleza última de las cosas. Por el contrario, partiendo de la experiencia y en continuo contacto con ésta, busca las leyes

de su funcionamiento y las comprueba. El uso de la razón ilustrada es un uso público.

Por tanto, la razón de los ilustrados es la razón de Locke y de Newton: es una razón independiente de las verdades de la revelación religiosa, que no reconoce las verdades innatas de las filosofías racionalistas. Se trata de una razón limitada a la experiencia y controlada por ésta. Limitada en sus poderes y gradual en su desarrollo, la razón de los ilustrados no se halla reducida sin embargo –como sucedía en Newton– a los hechos de la naturaleza. La razón de los ilustrados no tiene vedado ningún campo de investigación: la razón hace referencia a la naturaleza y al mismo tiempo al hombre.

En su *Ensayo sobre los elementos de la filosofía* (1759), D’Alembert escribe que el renacimiento es típico del siglo XVI; la filosofía cartesiana modifica la visión del mundo en el siglo XVII. Y en el siglo XVIII, el “siglo de la filosofía”, D’Alembert ve otro movimiento análogo. La razón ilustrada es crítica en la medida en que es empírica, en la medida en que se halla ligada a la experiencia.

6. Las consecuencias de todo este proceso histórico culminarán en la afirmación casi definitiva de un saber –la ciencia– y de un método, el método científico. El recorrido posterior mostrará que no existe un método científico que sea la pauta general que guíe todas las investigaciones científicas y que garantice, de algún modo, el carácter del conocimiento objetivo, pues la ciencia no puede ser un proceso mecánico: sólo bastaría formular un problema de investigación, aplicar el método correcto y obtener el resultado.

Contra el método (Paul K. Feyerabend) sería la postura que critica la arrogancia de *el* método y de *una* metodología de la investigación, afirmándose más bien *los* métodos y *las* distintas metodologías de la investigación. Toda búsqueda del conocimiento implica búsquedas de métodos.

PRODUCCIÓN DE CONOCIMIENTO TEOLÓGICO (INVESTIGACIÓN TEOLÓGICA)

Al tratar la estructura del método teológico es necesario pensar que en el origen constitutivo de la teología está la revelación, fuente de los contenidos teológicos y fundamento de sus certezas. El acontecimiento de Jesucristo se comprende como la definitiva automanifestación de Dios y como la revelación plena e insuperable de la verdad última del hombre y de la historia. La relación

revelación/fe/teología es, por tanto, una relación de implicación mutua, en el sentido de que el acontecimiento de la revelación, en correlación con la respuesta-aceptación de la fe, es el principio constitutivo de la teología. La doctrina sobre el método teológico, aunque debe respetar las reglas de un procedimiento riguroso y disciplinado desde el punto de vista intelectual, no puede olvidarse del principio específicamente teológico, que tiene una función básica y normativa para la misma metodología, es decir, la realidad del hombre creyente y teólogo que acepta el don del amor y de la verdad de Dios y se convierte al Evangelio de la salvación

Por lo anterior, no es posible hacer una correcta y auténtica teología católica, metodológicamente rigurosa, más que en el presupuesto –que al mismo tiempo es un principio formal– de que la raíz del saber teológico, precisamente por ser un saber, es el de la fe, entendido como conocimiento e inteligencia de la revelación de Dios en Jesucristo (Jn 1,14, 1 Cor 1,2 y DV 5). En conclusión, la elaboración del método en teología no puede consistir sólo o principalmente a partir de los criterios de los otros métodos de las demás ciencias, sino que tendrá que observar todos los principios normativos que se derivan de la experiencia de la fe.

La teología dogmática ha utilizado habitualmente desde el siglo XIX un modo de proceder que se apoya en dos componentes o fases esencialmente metodológicas: conocimiento e interpretación del contenido de la revelación cristiana (teología positiva) y comprensión y síntesis de ese contenido (teología especulativa).

La teología positiva analiza lo que se llama *auditus fidei*, es decir, el conjunto de datos, afirmaciones y comunicaciones que forman el depósito revelado, para examinarlos con detalle y descubrir el sentido preciso de cada uno. La teología especulativa se ocupa del *intellectus fidei*, es decir, de comprender los datos y articularlos en un edificio intelectual coherente. Son dos aspectos indispensables y complementarios de la teología.

1. La teología positiva (“*Auditus fidei*”) se dedica en primer lugar a estudiar y conocer con detalle y rigor las fuentes propias del conocimiento teológico, que son principalmente la Sagrada Escritura y la tradición. Se preocupa por elaborar la aproximación crítica al dato de la fe.

Además de señalarse algunos tipos fundamentales del uso de la Escritura en la argumentación de la teología positiva, como argumento escriturístico y como fundamento escriturístico, la teología sistemática deberá

tener en cuenta otros dos criterios fundamentales en el uso del dato bíblico: el criterio de la unidad de la Biblia y el criterio cristológico.

2. La teología en el momento reflexivo (“*Intellectus fidei*”) supone siempre la verdad de la fe y supone su fundamentación crítica en el principio de la revelación. El plan metodológico de la teología reflexiva se puede dividir en las siguientes especializaciones funcionales: función especulativa, función explicativa y función actualizadora del *intellectus fidei*.

Al tratar la estructura específica del *intellectus fidei*, se advierte la necesidad de asumir las categorías y el bagaje cultural de cada época histórica, descubriendo la necesidad del uso de la filosofía. Del correcto planteamiento de la relación fe-razón se desprende ciertas implicaciones para la relación entre teología y filosofía en el método teológico. Cuando la fe intenta comprenderse a sí misma de forma crítica y refleja (*fides quaerens intellectum*). Por tanto, el origen de la teología es el saber de la fe. Sin imponer un sistema filosófico particular, ni absolutizar un modelo determinado de pensamiento, se requiere un pensar filosófico recto y cierto.

Dado que la revelación pone de manifiesto la verdad de Dios en Jesucristo, es necesario que la fe, como respuesta a la revelación, sea también inteligencia y reconocimiento intelectual de la palabra divina. La doctrina revelada presupone que en la mente humana se ordena la verdad y es capaz de conocer a Dios de manera limitada pero cierta. La teología especulativa busca una comprensión más honda del misterio revelado, sin confundirse con una simple especulación. Es útil comprender lo que afirma el Vaticano I cuando dice que “la razón ilustrada por la fe, cuando busca cuidadosa, piadosa y sobriamente, alcanza por don de Dios alguna inteligencia, y muy fecunda, de los misterios [...] Nunca, sin embargo, se vuelve idónea para entenderlos totalmente.” (Dz 1796)

BIBLIOGRAFÍA

- ALSZEGHY, Z. Y FLICK, M., *Cómo se hace la teología*, Madrid, 1976.
- DUPUIS, J., *Introduzione alla Cristologia*, Edizione Piemme, Casale Monferrato, 1993.
- GARIN, E., *Medioevo y Renacimiento*, Madrid, 1983.

- GRABMANN, M., *Storia del Método Scholastico*, Firenze, 1980.
- IZQUIERDO, C. (ed.), *Teología fundamental. Temas y propuestas para el nuevo milenio*, Bilbao, 1999.
- KASPER, W., *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia, 1969.
- LONERGAN, B., *Método en teología*, Salamanca, 1988.
- MONDIN, B., *Los distintos métodos teológicos*, Medellín 20, 1994.
- MORALES, J., *Introducción a la teología*, Navarra, 1998.
- MORIN, E., *El Método. El conocimiento del conocimiento*, Madrid, 1986.
- MORIN E., *El Método. Las ideas*, Madrid, 1991.
- POZO, G., *Il metodo nella teologia sistematica*, en C. Rocchetta, R. FISICHELLA y POZO, G., *La teología tra rivelazione e storia*, Bolonia, 1985.
- POZZO, G. Y FISICHELLA, R., *Método. Diccionario de Teología fundamental*, Madrid, 1992.
- REALE, G. Y ANTISERI, D., *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo II, Barcelona, 1995.