

CIENCIAS HUMANAS Y TEOLOGIA

El objetivo de este artículo no es definir qué es la teología o explicar qué son las ciencias humanas. Estas nociones generales aquí las damos por descontadas. Nuestro objetivo es ver si y *cómo* las ciencias humanas (en particular la psicología, el psicoanálisis, la sociología, el análisis socio-político, la antropología cultural y la fenomenología) pueden ser útiles a la teología, es decir, si pueden ser válidas aliadas ("*ancillae*") en la búsqueda de una mejor inteligencia de la fe, en la actualización de la *fides quaerens intellectum*, tal como lo ha logrado hacer en el pasado la filosofía.¹

Sobre este punto, se desató recientemente entre los teólogos un encendido debate, sobre todo a propósito del uso del análisis socio-político en teología (que es considerado necesario e insustituible en la investigación teológica por los exponentes de la teología de la liberación).

En la discusión de este problema, es preciso tener en cuenta que existen dos niveles de teología: a) el *nivel espontáneo*, inmediato, *no reflexivo*: es el *intellectus fidei* que posee todo creyente. Así como todo hombre es naturalmente filósofo, también todo creyente es naturalmente teólogo; b) el *nivel científico*, especializado, reflexivo, sistemático. Este corresponde a aquellos especialistas a quienes solemos dar el nombre de teólogos. Mientras en el nivel ordinario se recurre al saber común, en el especializado se recurre al saber riguroso, ordenado, que es propio de la investigación científica. Ahora nos preguntamos ¿para realizar el segundo nivel de teología, a qué forma de saber se debe acudir además de la filosofía? Se puede recurrir también a la fenomenología, al psicoanálisis, a la hermenéutica, a la sociología.

Sabemos que históricamente el desarrollo del saber se fue dando por etapas: primero se descubrió la filosofía, luego las ciencias natu-

¹ Para un estudio amplio y sistemático sobre la naturaleza y lo que es competencia sea de la teología como de las ciencias humanas, así como también de las relaciones de la teología con cada una de las ciencias humanas, remito al lector a mi volumen "*Scienze umane e teologia*", Urbaniana University Press, Roma, 1989.

rales y finalmente las ciencias humanas. Lógicamente, los padres y los escolásticos que todavía no podían acudir a la ciencia porque ella todavía no existía, en la reflexión teológica utilizaron casi exclusivamente la filosofía.²

Pero ¿esta preferencia por la filosofía, está todavía justificada después del descubrimiento de ciencias humanas importantísimas como la sociología, la etnología, el psicoanálisis, la psicología, la antropología cultural, etc.?

Para alcanzar este punto y para entender cuál es servicio que las ciencias humanas en general y el psicoanálisis en particular pueden ofrecer a la teología, es necesario tener ideas claras acerca de la metodología teológica, que es una metodología compleja, que comprende varias fases de investigación.

Ultimamente, se ha discutido mucho en torno al método ascendente y descendente proclamando absolutizaciones inadmisibles. Pero en general, se está de acuerdo en que los dos métodos en teología deben aplicarse juntos, con una prioridad lógica absoluta del método *descendente*, y con una prioridad de procedimiento del *ascendente*. Se ha descubierto así que la metodología teológica comprende varios momentos de los cuales los principales son los siguientes:

- experiencial.
- hermenéutico.
- fenomenológico.
- filosófico (metafísico).
- teológico sistemático.
- pastoral.

I. LOS SEIS MOMENTOS DEL METODO TEOLÓGICO

1) *Momento experiencial.*

Lo que está en la base de todo el estudio del teólogo es la experiencia de fe. Así, en la base del estudio del misterio trinitario, está la experiencia de fe de la Sma. Trinidad, es decir la propia rela-

² Pero ya Agustín, en el *De doctrina christiana* (libro II, cc. 18 ss.) a aquellos que estudian la Sagrada Escritura les recomienda el estudio de todo lo humanamente cognoscible (ciencias naturales, botánica, zoología, astronomía, historia, geografía, música, filosofía, etc.), en base al principio "quisquis bonus verusque christianus est, Domini sui esse in eo ligat ubicumque invenerit veritatem". Agustín está persuadido de que todas las ciencias pueden contribuir, sobre todo cuando se trata de captar el sentido alegórico, es decir el sentido profundo de la Palabra de Dios.

ción existencial con las Tres Personas Divinas; en la base de la cristología se encuentra la propia experiencia vital de Cristo, etc.

En principio, vale *a fortiori* para la eclesiología, la ciencia de la Iglesia; porque esta comunidad es el regazo del cual trae origen, se alimenta y se desarrolla la fe del teólogo. Por este motivo, "un verdadero teólogo debe estar enraizado en el espíritu de la fe; debe participar en los símbolos cristianos y en su significado para la comunidad. Justamente la experiencia participativa hará posible ver las fórmulas en relación al significado implícito que tales fórmulas expresan para aquellos que condividen tal tradición. Reconociendo a la Iglesia como la comunidad de la cual recibió la fe, el teólogo cristiano echará mano de las fórmulas de la Iglesia con gran reverencia, porque sólo a través de las expresiones de la fe de los creyentes del pasado es posible hoy llegar a ser cristianos. En cuanto partícipe de la vida comunitaria de la Iglesia, el teólogo cristiano se pondrá bajo la guía del Espíritu que gobierna la Iglesia. Mediante la docilidad a este Espíritu, estará capacitado para captar el significado divinamente entendido de las fórmulas mediante las cuales el Espíritu habló en el pasado. El teólogo entonces no está a la merced de simples palabras, a menudo vagas y ambiguas. A través de la experiencia vivida de la comunidad y sobre todo a través de la participación en su vida cultural, el teólogo creyente tiene una cierta familiaridad con el significado de los símbolos que no son accesibles a quien es externo a la comunidad misma".³

Condiciones esenciales para poder *vivir* una experiencia de Iglesia son la humildad y la gratitud: la humildad en cuanto se confiesa no ser ni artífices, ni fundadores, ni creadores, ni dueños, ni benefactores de la Iglesia; la gratitud porque se reconoce que estar en la Iglesia es una gracia maravillosa, un don incomparable. "Nosotros somos la Iglesia, en cuanto que ella es la plenitud de Cristo que nos ha sido dada: ella nos precede, en ella y de su mano hemos sido extraídos del agua del bautismo. No podemos hablar y disponer de la Iglesia, así como no podemos hablar y disponer de Dios. La palabra y los sacramentos los *recibimos*: no estamos en condiciones de cambiarlos, acrecentarlos o disminuirlos".⁴

El momento de la experiencia personal es importante para cualquier forma de saber (hasta para la física y la biología, como lo ha mostrado Michel Polanyi), pero lo es en modo particular para la teo-

³ A. DULLES, "La Chiesa sacramento e fondamento della fede", in A.A.V.V., *Problemi e prospettive di teologia fondamentale*, Brescia, 1980, p. 335.

⁴ H. U. v. BALTHASAR, "Il complesso antiromano", Milano, 1974, p. 24.

logía. En efecto, mientras en las otras formas de saber tomamos la actitud de sujetos y tratamos como objeto a aquello que estudiamos y somos nosotros mismos que fijamos las condiciones de la experiencia del objeto, los criterios de su validez, tanto que a un cierto punto podemos hasta superar la experiencia misma, esto es inadmisibile en teología, donde la relación no es más entre sujeto y objeto sino entre dos interlocutores, y el interlocutor del teólogo no es el interpelado sino el interpelante. En teología ya no somos nosotros los que fijamos la condiciones de la experiencia y de la inteligibilidad sino que todo resulta don del Interlocutor divino. Las normas, los principios, los conceptos, los hechos y a veces hasta el lenguaje nos son ofrecidos como don por Dios, por Cristo, por la Iglesia. Somos oyentes: *fides ex auditu*. En teología, es preciso pasar "del interrogar al ser interrogados, del exigir una respuesta al dar una respuesta".⁵ En teología, el permanecer abiertos y disponibles a la auscultación del Otro no es simplemente una condición prudencial, sino que es una condición esencial de fidelidad a lo que ella quiere ser: fiel intérprete de la Palabra de Dios. Esto exige más que nunca máxima atención, ansiosa expectación, gozoso estupor, atónita maravilla de frente a Aquél que viene y que ya se encuentra en medio de nosotros. Se trata de condiciones preliminares y esenciales para hacer experiencia de Dios, de Cristo, de la Iglesia.

2) *Momento hermenéutico.*

En estos últimos decenios, con Heidegger, Gadamer, Ricoeur, la hermenéutica se ha transformado en algo mágico y totalizante, que lo abarca todo y lo explica todo. Ya no es más, como lo había sido siempre en el pasado (de Aristóteles hasta Bergson), una disciplina particular que provee las reglas para la correcta interpretación de obras clásicas antiguas, en particular de la Biblia, sino la forma general de todo conocimiento humano: es la forma misma de nuestro conocer (que no es por lo tanto ni de forma representativa ni tampoco creativa, sino interpretativa). Todo nuestro conocer y todo documento de nuestro conocer (como también de nuestro obrar y de nuestro hacer) es interpretación, una interpretación dictada por las sollicitaciones y las necesidades del momento y condicionada por el ambiente cultural en el que vivimos. Nosotros, intérpretes de la realidad, colocados en un determinado momento de la historia, trabajamos junto a otros intérpretes del pasado y del presente. Nos encontramos dentro de un círculo hermenéutico que puede transfor-

⁵ J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia, 1973, p. 125.

marse muy fácilmente en una jaula, un círculo cerrado. Este es, brevemente, el significado de la nueva hermenéutica.

La operación del interpretar es siempre difícil, aun cuando no parta de los presupuestos gnoseológicos de la nueva hermenéutica, pero en el círculo cerrado de esta última corre el riesgo de convertirse en una operación imposible, sobre todo cuando debe mediar entre horizontes culturales lejanos sea en el tiempo o en el espacio.

Poniendo a la hermenéutica como segundo momento de la metodología teológica, nosotros no nos atamos a las posiciones de la nueva hermenéutica, sino que partimos de la simple y obvia verdad de que la Palabra de Dios es una realidad histórica, es decir, una realidad vinculada esencialmente a ciertos personajes, acontecimientos y documentos que han existido hace muchos siglos y por tanto ya no son directamente observables a través de una experiencia personal inmediata sino sólo a través de un cuidadoso estudio de aquella larga tradición que la hecho llegar hasta nosotros. Por eso, la hermenéutica es en nuestro caso el estudio de toda la tradición teológica, especialmente de aquella originaria, la cual tiene valor normativo para todas las tradiciones sucesivas. Y esto significa que la aplicación de la hermenéutica a la teología no consiste tanto en colocar diversas definiciones dogmáticas dentro de su horizonte histórico y cultural cuanto en redescubrir desde sus inicios esta misma realidad y seguirla gradualmente en todas las fases principales de su desarrollo. Y éste es sin duda un procedimiento válido e insustituible, porque sólo la historia puede decirnos cuál es efectivamente el misterio revelado y cuáles han sido los diversos mecanismos y condicionamientos que dieron lugar a las diversas comprensiones que han madurado a través de los siglos y también a las diversas teologías que forman parte necesariamente de los mismos horizontes de comprensión (dado que el teólogo no hace otra cosa que transferir a nivel reflexivo lo que la comunidad eclesial está viviendo a nivel experiencial).⁶

3) *Momento fenomenológico.*

También el término "fenomenología", como el de "hermenéutica", adquirió con Husserl y sus discípulos una significación exclusiva: se pretende que éste sea el único procedimiento capaz de mirar de frente a la realidad y de revelar su verdadero rostro. Sólo la feno-

⁶ Para un tratamiento más amplio de este tema, remito al lector a mi volumen *Scienze umane e teologia*, Urbaniana University Press, Roma, 1989, cap. VIII.

menología —según Husserl— nos libera de las ingenuidades del conocimiento ordinario y nos revela cuál es la realidad en sí misma, esencialmente. Nosotros nos rehusamos a suscribir los postulados husserlianos sobre la fenomenología y preferimos aplicar el método fenomenológico como lo han hecho Scheler, Merleau-Ponty, Polanyi, Levinas: simplemente para remover del objeto de nuestro estudio, la Palabra de Dios, todos aquellos prejuicios que la circundan y la ofuscan y para recoger las mejores informaciones posibles sea con la luz de la fe, sea con la de la razón (siguiendo en esto el ejemplo de Santo Tomás), considerándola en todos sus aspectos, sin privilegiar ninguno a costa de los otros.

Es sobre todo en el momento fenomenológico que el recurso a las *ciencias humanas* y a la ciencia en general adquiere gran importancia. Ellas efectúan un cuidado examen de la realidad, considerándola en sí misma. Para descubrir cuál es la realidad efectivamente interpelada por la Palabra de Dios (para saber quién es el hombre, qué es la sociedad, la libertad, la cultura, la verdad, la justicia, etc.), nos acercamos a ella con los procedimientos rigurosos de la sociología, de la psicología, de la antropología cultural, del psicoanálisis, etc.⁷

4) *Momento filosófico.*

Tal como hemos explicado en otra parte,⁸ la filosofía es el instrumento privilegiado, la “*ancilla*” más servicial, la aliada más potente de la teología. En efecto, si no se llega a alcanzar ese nivel máximo del saber humano que es la filosofía, no se puede obtener ninguna profundización de los misterios de la salvación. Esta tesis, que ha sido sostenida ininterrumpidamente por los teólogos católicos ya a partir de Clemente alejandrino y de Orígenes, ha tenido la autorizada reafirmación también de Juan Pablo II. Hablando a los profesores y a los estudiantes de la Pontificia Universidad Gregoriana, el Santo Padre dijo entre otras cosas: “La teología en su historia milenaria ha buscado siempre “aliados” que la ayudaran a penetrar todas las riquezas del plan divino, tal como él se devela en la historia del hombre y se refleja en la magnificencia del cosmos. Estos aliados fueron encontrados poco a poco en las ciencias y en las disciplinas que iban emergiendo bajo el impulso del deseo de conocer el misterio del hombre, su historia, su ambiente de vida”. Pero la aliada principal, la ciencia que presta mayor ayuda a la teología

⁷ Sobre los desarrollos de la fenomenología y su uso en teología, cfr. B. MONDIN, *Scienze umane e teologia*, cit., cap. IX.

⁸ Cfr. *Scienze umane e teologia*, cit., cap. IV.

sigue siendo siempre la filosofía. En efecto, “la conquista de la verdad natural que tiene su fuente suprema en Dios creador, así como la verdad divina la tiene en Dios revelador, ha vuelto a la filosofía (...) sumamente idónea para ser la *ancilla fidei* sin rebajarse a sí misma y sin restringir sus campos de investigación, sino por el contrario, adquiriendo desarrollos impensables de la razón humana”.⁹

La filosofía toca el culmen de su exploración del Todo en la *analogia entis*, la cual consiste esencialmente en la elaboración de una “gramática de lo trascendente” mediante el estudio racional de la realidad (del hombre, del mundo, de Dios), y ésta es la tarea principal de la metafísica.¹⁰ La teología se dirige a la metafísica (como por otra parte también a las ciencias humanas) no tanto para alcanzar mediante sus formulaciones nuevas verdades sobre las cuales la Revelación no se hubiera expresado —aunque podría hacerlo si se trata de verdades secundarias en lo que concierne a la historia de la salvación— sino simplemente para adueñarse de esas verdades y para usarlas a fin de volver más “comerciable” la Palabra de Dios. Al teólogo no le interesa tanto la semántica de la filosofía (y de las ciencias humanas) cuanto la gramática.

Para asumir adecuadamente la función de instrumento hermenéutico y “gramatical” de la teología, la filosofía debe poseer aptitudes especiales. Sus odres deben ser lo bastante grandes y robustos como para recibir todo el vino de la verdad revelada. Ciertamente, muchas filosofías no poseen esta cualidad (por ejemplo, el empirismo, el escepticismo, el idealismo, el materialismo, el positivismo, el existencialismo, el neopositivismo, el “pensamiento débil”, etc.). Y por esto, el teólogo debe prestar atención a no servirse de ellas.

El ejemplo de los grandes teólogos del pasado constituye una magnífica lección para todos, aún hoy. Cuando Agustín escribió sus inmortales obras teológicas, el *De Trinitate* y el *De Civitate Dei*, en el mundo romano estaban de moda el escepticismo, el epicureísmo, el maniqueísmo y el neoplatonismo. El se opuso enérgicamente a los tres primeros, mientras que encontró muy adecuado para su reflexión teológica al neoplatonismo, una filosofía espiritualista, interiorista, fuertemente marcada por la trascendencia. Cuando Santo Tomás compuso su monumental *Summa Theologiae*, una nueva filosofía había hecho su ingreso en el mundo latino, la filosofía de Aristóteles. Era una filosofía sospechosa y contaminada de errores (especialmente en la exégesis que Averroes había hecho de ella) y por este

⁹ JUAN PABLO II, Discurso a la Gregoriana del 17 de diciembre de 1979.

¹⁰ Cfr. H. U. v. BALTHASAR, *La teología di Karl Barth*, Jaca Book, Milano, 1985.

motivo había sido reiteradamente condenada por la Iglesia. Santo Tomás tuvo la audacia de valerse de ella pero sometiéndola a una revisión sustancial de modo de volverla más conforme a las instancias espirituales y trascendentes del cristianismo. Hoy quizás se podría hacer otro tanto con alguna de las nuevas filosofías, pienso en modo particular en el existencialismo y el personalismo, siempre que se atienda a consolidar sus bases metafísicas.

5) *Momento teológico.*

El momento teológico propiamente dicho es aquél en el cual sistemáticamente se busca adquirir una inteligencia más profunda de la fe, recurriendo a la gramática conceptual perfeccionada mediante el estudio científico y filosófico de la realidad. Es en este punto que se consume el desposorio entre fe y razón.

El trabajo específico del teólogo comienza cuando la fe sale del propio círculo e intencionalmente se vuelve hacia la razón, al *lumen naturale*, para realizar primeramente una intensificación del propio conocimiento de Dios y de las cosas en orden a Dios y posteriormente una presentación sistemática de dicho conocimiento. En este punto, el teólogo pone en juego dos procedimientos hermenéuticos, uno *ascendente* y el otro *descendente*. En el ascendente, se vale de todos los recursos noéticos de la razón para conseguir una mejor comprensión de la fe y se sirve de la gramática del saber humano para dar expresión a la misma fe. En el descendente, proyecta sobre todo el horizonte de la cultura humana la luz recibida de la fe, lo sana, lo potencia, lo enriquece, lo intensifica bajo el perfil semántico (de la verdad, del significado): "*liber ergo Scripturae preparativus est totius mundi ad Deum cognoscendum, laudandum, amandum*".¹¹

Es bastante obvio que tanto en el momento ascendente como en el descendente, el trabajo del teólogo supone la máxima intensificación y sistematización del saber racional en cuanto tal. En efecto, cuanto más sólido y extenso es el horizonte gramatical y semántico, tanto más correcta, justa, adecuada será la forma, la expresión que hará asumir a la Palabra de Dios y, al mismo tiempo, tanto más vasta y profunda la fecundación del orden natural que logrará extraer de ella.

En conclusión, las dos hermenéuticas de la fe y de la razón que pueden ser promovidas y cultivadas también separadamente, en la teología se unen para dar lugar a una hermenéutica superior, que se

¹¹ BUENAVENTURA, *In Hexaëmeron*, III, 12.

sirve de los recursos de ambas, dando la precedencia a la hermenéutica de la fe en el orden semántico (de la verdad) y a la hermenéutica de la razón en el orden gramatical (de la expresión, de la forma).

En el momento específicamente teológico, además de una más profunda comprensión de la Palabra de Dios, se procura obtener también una exposición más ordenada, sistemática. Hoy, por diversos motivos—en particular, lo oneroso de la tarea que actualmente resulta bastante más ardua y compleja que en la época de los Padres y de los Escolásticos, la carencia de un instrumento filosófico adecuado, la sospecha de que el sistema lleva a la abstracción, la desconfianza en la especulación— se registra una cierta alergia y un notable recelo en relación al sistema teológico. Y sin embargo, ésta es una de las tareas primarias de la teología. La necesidad de dar orden a las verdades esparcidas en la Sagrada Escritura está ya en la base de aquellos pequeños condensados de teología que son los Símbolos (apostólico, constantinopolitano, . . . de Pablo IV).

A los que objetan que la única *regula fidei* es la Escritura y que por tanto “es la compilación de símbolos como reglas de fe” que debe tener como objeto el teólogo, Santo Tomás replica: “Las verdades de la fe están contenidas en la Sagrada Escritura de manera difusa (*diffuse*), en modos diversos (*variis modis*) y, en ciertos casos, oscuramente (*et in quibusdam obscure*), de manera que para extraer las verdades de fe de la Escritura, se precisan largos estudios y ejercicios (*longum studium et exercitium*) que no están al alcance de todos los que tienen el deber de conocer estas verdades; dado que muchos de ellos, ocupados en otros quehaceres, no pueden dedicarse al estudio. De aquí la necesidad de recoger de los textos de la Sagrada Escritura un claro compendio para proponer a la fe de todos. Pero esto no es un agregado que se hace a la Sagrada Escritura, sino más bien un resumen” (S. Theol., II-II, 9, ad 1).

Al inicio del siglo III, Clemente alejandrino (con sus *Stromata*) y su discípulo Orígenes (con sus *Principios*) fueron los primeros estudios que intentaron recoger y ordenar en modo sistemático todas las verdades del cristianismo sirviéndose de la filosofía griega. En el prólogo de su obra (*Stromata*, I, 1, 15), Clemente escribe que “no dudará en utilizar los mejores elementos de la filosofía y de la cultura, que nos prepara a la ciencia” y que tratará “de regar con el agua buena del pensamiento griego la parte terrestre de nuestros lectores para disponerlos a recibir la simiente espiritual y a hacerla prosperar”. Análogamente, Orígenes, y en modo aún más explícito y categórico, escribe en el Prefacio de sus *Principios*:

Es preciso, entonces, según el precepto que dice: *Haced resplandecer ante vuestros ojos la luz de la ciencia* (Os., 10, 12), que de tales elementos de base (las verdades fundamentales del cristianismo) se sirva todo el que desee ordenar en un todo orgánico la explicación racional de todos estos argumentos, de modo de poner en evidencia las verdades sobre cada uno de los puntos con demostraciones claras e inexpugnables y de ordenar una obra orgánica con argumentaciones y enunciaciones, sea aquéllas que habrá encontrado en las Sagradas Escrituras sea aquéllas que habrá podido deducir de allí gracias a una búsqueda conducida con exactitud y rigor lógico (Prefacio, n. 10).

San Agustín es el autor de dos obras sistemáticas celeberrimas que tienen un valor especulativo excelso, el *De Trinitate* y el *De Civitate Dei*. La segunda, a su modo, es una *summa* no sólo de la historia de la salvación sino también de toda la verdad revelada.

Un escrito sistemático que ejerció un influjo considerable no sólo en el mundo griego sino también en el mundo latino del medioevo es la *Fuente del conocimiento* de San Juan Damasceno, una síntesis teológica de notable valor, subdividida en tres partes: 1) *Dialéctica*, 2) *Historia de las herejías*, 3) *Fe ortodoxa*.

La época de oro de la teología sistemática es la de la gran Escolástica (siglos XII y XIII). Entre los monumentos especulativos construidos en aquel período en el que la civilización cristiana tocó su apogeo, señalemos los siguientes: *Los cuatro libros de las sentencias* de Pedro Lombardo; la *Summa sententiarum* de Hugo de San Víctor; el *Comentario a las Sentencias* de San Buenaventura; las dos *Summae* (*Contra gentiles* y *Theologiae*) de Santo Tomás; los tres monumentales *Comentarios a las Sentencias* de Duns Scoto.

Aún en nuestro siglo, no obstante una evidente alergia por la sistemática, no faltan ejemplos de construcciones sistemáticas imponentes; pienso particularmente en la *Dogmática eclesial* de K. Barth, en la *Teología Sistemática* de Paul Tillich y en la *Gloria* de H. U. v. Balthasar.

En todos estos maravillosos emprendimientos de la especulación teológica, se puede constatar que la teología es esencialmente un desposorio entre la razón humana y la Palabra Divina. Es un darse y un recibir recíproco, si bien la iniciativa principal parte de Dios, como ocurre en la encarnación del Verbo. El saber humano (filosófico-científico-fenomenológico-hermenéutico) provee aquella precomprensión (preliminar y prolegoménica) de la realidad (el hombre, el mundo, la sociedad) a la cual se dirige la Palabra de Dios, la cual a su vez carga la gramática conceptual con una nueva semántica: las palabras

humanas se convierten así en portadoras del logos divino y actúan una encarnación verbal análoga a la encarnación real que tuvo lugar en Cristo Jesús, donde la humanidad se convirtió en el receptáculo del Verbo de Dios.

6) *Momento pastoral.*

En la teología post-conciliar, se ha subrayado fuertemente la función pastoral, práctica, política de la teología. Se ha dicho justamente que ésta no se puede limitar a la contemplación del mundo, aunque se trate de un "mundo divino", sino que debe operar activamente para la transformación del mundo humano. Por otra parte, la historia de la salvación también ha sido una gran revolución que contribuyó a transformar profundamente al hombre, la cultura, la sociedad: liberó a los hebreos de la esclavitud del Faraón, hizo desaparecer del imperio romano el sistema de la esclavitud, elevó la condición de la mujer, hizo valer el principio de la dignidad inviolable de la persona humana, etc.

Por lo tanto, el teólogo debe prestar atención a las situaciones socio-político-culturales del propio tiempo y del propio ambiente, a las instancias que surgen de los problemas de la justicia, de la miseria, del hombre, de la opresión, de la contaminación y, coherentemente, debe conducir sus reflexiones en direcciones que le permitan contribuir a la promoción humana, a la liberación de los pobres y de los oprimidos, a la defensa del ambiente.

La teología de la liberación en cuanto quiere ser una teología práctica, aplicada, atiende a una función importante, indispensable, y, si es elaborada según los criterios de subordinación de la razón humana a la Palabra de Dios a los que hicimos mención más arriba, merece total aprobación, con tal que no pretenda prescindir de la función especulativa de la teología y sustituirla.¹² En la teología hay lugar tanto para Marta como para María, pero el primado le corresponde a María: "María eligió la parte mejor".

Naturalmente, cada una de estas seis operaciones exige mucho tiempo y gran empeño y probablemente, ningún teólogo está en condiciones de llevarla a término perfectamente por sí solo. Esto significa que el trabajo del teólogo, como el trabajo de cualquier otro especialista, hoy exige la colaboración de los otros; esto significa que debe realizarse en equipo.¹³

¹² Cfr. CL. BOFF, *Teologia e pratica. Teologia do politico e suas mediações*, Vozes, Petropolis, 1978.

¹³ Cfr. Z. ALSZEGHY - M. FLICK, *Comme si fa teologia*, Paoline, Alba, 1974, pp. 181-213.

II. EL RECURSO A LAS CIENCIAS HUMANAS

Como todos sabemos, en el orden del desarrollo del *saber humano*, las ciencias humanas han sido las últimas en llegar. Su surgimiento no ha sido fácil y su afirmarse en el mundo científico es todavía hoy objeto de disputa, dada la singularidad de su estatuto epistemológico (que está a medio camino entre las ciencias experimentales y la filosofía). Su aceptación en el mundo teológico también ha sido muy cauta, y se ha dado con gran recelo, vistos los abusos que han hecho de ellas ciertos teólogos.

Y sin embargo no hay duda alguna de que en la lectura de la Palabra de Dios y en su exposición, el teólogo hoy ya no puede contentarse con recurrir solamente a la gramática, a la retórica, a la dialéctica, a la semántica, a la historia y a la filosofía como hacían los Padres y los Escolásticos. Debe servirse también de ese vasto mundo del saber que la modernidad puso a su disposición. En particular debe hacer uso de aquellas ciencias humanas que lo ayudan a comprender mejor la realidad histórica, política, social y cultural, la cual por un lado es el verdadero destinatario de la Palabra de Dios, y por otro lado es el horizonte hermenéutico dentro del cual la Palabra de Dios debe ser "calada". "La antropología teológica (por ejemplo) puede y debe *aceptar* los resultados a los cuales ha llegado la antropología humano-científica y filosófica. Y en el ámbito de investigación de esta última, ella no podrá imponer un saber del todo peculiar ni tampoco fuentes específicas de conocimiento. Cuando se vuelva necesario, la antropología teológica deberá alentar a sus hermanas "ciencia" y "filosofía" a desarrollar cada una su obra, ya que ella no lo hace, o al menos no lo hace *como* disciplina teológica, si bien esto no debe excluir una misión personal entre la investigación de tipo teológico y la de orden humano-científico".¹⁴

Las ciencias humanas en bloque forman el gran instrumento hermenéutico con el cual el teólogo desarrolla su trabajo de comprensión y de reexpresión del mensaje bíblico y de la historia de la salvación (de la revelación en general). Obviamente, según sean los misterios que se consideran, debe variar también el tipo de ciencias

¹⁴ O. H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia, 1988, pp. 527-528. Como ya había enseñado Santo Tomás en su tiempo a propósito de las relaciones entre filosofía y teología, excluyendo que entre las dos pudiera darse algún conflicto insoluble, Pesch sostiene con justicia que "la fe y el conocimiento científico-racional pueden entrar, aparentemente y sólo temporariamente en conflicto sobre el terreno de las ideas y de las teorías, pero no en línea de principio, porque el conocimiento racional y sus intuiciones son también tema y punto de referencia de la fe, y son recibidos por ella". "La fe abarca la totalidad de la vida humana, por tanto también a la razón y todo aquello que las ciencias humanas estudian y, a su modo, tratan de profundizar" (O. H. Pesch, *op. cit.*, pp. 528-529).

humanas a ser utilizadas. Así, por ejemplo, si la meditación del teólogo se refiere al pecado, la libertad, la gracia, la fe, la esperanza, los instrumentos hermenéuticos idóneos son la antropología filosófica, la psicología, el psicoanálisis, la moral. Si el misterio tratado es el de la Iglesia, los instrumentos son la antropología cultural, la sociología, el análisis sociopolítico, la hermenéutica, la fenomenología. Si el misterio es el de Dios y de la Trinidad, los instrumentos principales son la fenomenología, la semántica, la psicología, la metafísica. Estos mismos con el agregado de la hermenéutica son también los instrumentos fundamentales para el estudio del misterio de Cristo. Mientras que para el misterio de la revelación, las ciencias humanas a las que hay que recurrir son la historia, la lingüística, el análisis semántico, la hermenéutica.

La relación de las ciencias humanas con la teología no es unívoca como podría aparecer según lo que hemos venido diciendo hasta ahora, sino dialógica: ellas son no solamente servidoras o aliadas de la teología, sino también beneficiarias de esta última. En efecto, mientras por un lado las ciencias humanas proveen a la teología de una gramática conceptual con la cual revestir y expresar la Palabra de Dios, por otro lado ellas pueden recibir de la teología un nuevo espesor semántico. En efecto, solamente la Palabra de Dios nos da a conocer toda la verdad del hombre, sea como individuo o como ser social. Dicha verdad ofrece nuevos contenidos semánticos a los mismos conceptos ya usados por la antropología filosófica, la antropología cultural, la psicología, la sociología, la politología, etc.

En el momento actual de crisis general del saber humano, las verdades propuestas por el teólogo (en un diálogo interdisciplinario) pueden ejercer una función soteriológica respecto de las ciencias humanas: son estrellas polares que liberan a las ciencias humanas de las sirenas del "*pensiero debole*" o las ayudan a recorrer más confiadamente su camino hacia la verdad.

III. EL USO DEL PSICOANÁLISIS EN TEOLOGÍA

El psicoanálisis, en línea de principio, no es un peligro para la teología y por lo tanto el teólogo, *por sí mismo*, no tiene ningún derecho a excluirlo de la amplia escuadrilla de sus servidores. En efecto, "¿qué peligro podría significar para la experiencia religiosa aprender a comprender mejor la naturaleza del hombre y las leyes que regulan su existencia? La verdadera amenaza no deriva de la ciencia, sino del modo como se vive. El hombre moderno se ha desacostumbrado a buscar en sí mismo el objetivo último de la vida, y se ha transformado en un engranaje del mecanismo económico que ha construido

con sus propias manos. El hambre moderno se fija en los resultados técnicos, en el éxito; de su felicidad y de su alma se ocupa mucho menos".¹⁵

Ciertamente, en el psicoanálisis, más todavía que en las otras ciencias, existe la tentación de absolutizar la propia forma del saber y de sustituir, en consecuencia, ya a la metafísica, ya a la teología. "Ciencia positiva del hombre, no apropiada por principio para decidir las cuestiones últimas de la verdad, la psicología está siempre expuesta a la tentación de transgredir los límites de su saber metódico, en cuanto está claro que, desde su proyecto inicial, ella persigue necesariamente la esperanza de englobar en el campo de sus aplicaciones sectores cada vez más vastos de fenómenos. Se entiende por eso que generalmente la psicología presente una crítica reductiva de la religión. Un tal cientismo psicológico, inevitable en una ciencia viva, no puede ser superado sino volviendo a los fenómenos".¹⁶

Sin embargo, si el psicoanálisis no desborda los límites de su propio ámbito, puede prestar algún buen servicio en el estudio del sentido de la Palabra de Dios y de la génesis de los ritos y de los símbolos. Pero no tiene ningún derecho a pronunciarse sobre la verdad de la Palabra de Dios y sobre los eventos de la historia de la salvación. "Sus criterios no conciernen, de hecho y de derecho, más que a la actitud de los sujetos religiosos que estudia. Su juicio de verdad es, por tanto, un enunciado sobre la *veracidad* o sobre la autenticidad de una actitud o de un comportamiento",¹⁷ y no sobre el objeto de la fe.

Como enseña Agustín en el *De doctrina christiana*, todas las formas del saber humano pueden contribuir a mejorar la comprensión de la Palabra de Dios. Esto también vale para el psicoanálisis. Pero el teólogo no puede confiarse a esta servidora en modo exclusivo, dejando aparte las otras (la filosofía, la metafísica, la historia, la antropología cultural, la sociología, etc.); menos aún puede seguirla a ojos cerrados, sino que debe poner en juego mucha circunspección. El teólogo debe ejercitar constantemente una vigilancia crítica sobre cada uno de sus instrumentos y debe hacerlo en modo especial con un instrumento tan delicado y peligroso como es el psicoanálisis.

Personalmente soy del parecer que no se deben sobrevalorar los servicios que la teología puede obtener del psicoanálisis, justamente porque esta disciplina echa mano de un mundo (el psíquico) que no

¹⁵ FROMM, *Psicoanalisi e religione*, pp. 85-86.

¹⁶ A. VERGOTE, *Interpretazioni psicologiche dei fenomeni religiosi nell'ateismo contemporaneo*, p. 731.

¹⁷ *Ibid.*, p. 339.

tiene nada de la evidencia que caracteriza al mundo físico: se trata de un mundo absolutamente misterioso y en gran medida indescifrable. El mundo de sus investigaciones es el inconsciente: esa recóndita esfera de la psiquis que debería determinar en gran medida las motivaciones del obrar humano.

El inconsciente es una vasta vorágine dentro de la cual se puede descargar más o menos arbitrariamente todo lo que se quiere. Sabemos que para Freud el inconsciente es el volcán donde se desencadenan y explotan las pulsiones de la *libido*. Para Jung, "el inconsciente es el depósito de todas las experiencias humanas desde los orígenes primordiales, no un depósito muerto ni un campo desolado de ruinas, sino un sistema vivo y abierto, pronto a reaccionar por caminos invisibles y por eso mismo activísimos (...). El inconsciente colectivo es la poderosa masa hereditaria espiritual del desarrollo humano, que renace en cada estructura cerebral individual. La conciencia, en cambio, es un fenómeno efímero que sirve para las adaptaciones y orientaciones momentáneas".¹⁸

Para Frankl, el inconsciente es la morada de Dios y actúa como sustrato de toda expresión religiosa consciente, aunque no la determina necesariamente. "Para nosotros —escribe Frankl—, la religiosidad inconsciente, el inconsciente espiritual globalmente entendido es un ser-inconsciente que se decide y no en cambio un ser-empujado que parte del inconsciente. Para nosotros el inconsciente espiritual, y por tanto la religiosidad inconsciente, el "inconsciente trascendental", no es un inconsciente que determina, sino más bien uno que existe", de modo que, concluye Frankl, "la religiosidad es existencial, o bien no es absolutamente nada".¹⁹

En lo que a mí respecta, no soy contrario a la categoría del inconsciente, pero me rehúso a hacer de ella una galera mágica de la cual cada uno puede extraer lo que quiere, como atestigüa escandalosamente la historia del psicoanálisis. Esta es una buena razón por la cual la teología debe valerse del psicoanálisis *cum grano salis*. Pero hay otra razón no menos válida, en cuanto se refiere directamente a la naturaleza humana. El hombre es hombre no en la medida en que se deja conducir por el inconsciente, sino por la razón. El inconsciente lo tienen también los animales, la razón no. El mayor título del cual se precia el hombre (y también el único capaz de explicar las vicisitudes morales y religiosas de la humanidad) es la liber-

¹⁸ JUNG, *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi, Torino, 1977, pp. 120 y 122.

¹⁹ V. FRANKL, *Dio nell'inconscio*, Morcelliana, Brescia, 1977, pp. 70 y 71.

tad, y ésta no es fruto del inconsciente sino de la cooperación de la razón y la voluntad. Por lo tanto, también la *imago Dei*, que es el tema central no sólo de la antropología sino de toda la teología, no se sitúa en el inconsciente y en la necesidad religiosa, o en la huella de lo divino allí inscripta, sino, como bien ha visto Agustín, en la memoria, en la voluntad y en el intelecto y en sus actos específicos: *mens, amor, notitia*. Por eso, para hablar al hombre, Dios no tiene real necesidad de pasar por el inconsciente, porque lo ha dotado de inteligencia y de lenguaje, por los cuales lo ha hecho capaz de captar y entender directamente sus mensajes.²⁰

IV. EL USO DE LAS CIENCIAS SOCIALES

Una argumentación análoga a la que hemos desarrollado hasta aquí sobre el uso del psicoanálisis en teología debe hacerse también para el uso de la sociología, y éste es un tema muy polémico, porque el recurrir a las ciencias sociales, en particular al análisis marxista de la sociedad, ha sido —como se sabe— uno de los nudos más discutidos en relación a la teología de la liberación. Para entendernos mejor, es preciso hacer una breve alusión al desarrollo del pensamiento socio-político-cultural.

Tanto los filósofos griegos como los modernos se han preocupado por resolver solamente dos problemas en relación a la sociedad: el de su origen (natural o convencional) y el de la autoridad política. La filosofía social más reciente ha profundizado el papel que desempeñan en la sociedad la ideología y la utopía y ha mostrado que la vida de la sociedad está determinada por una tensión dialéctica entre el factor ideológico y el factor utópico; es decir, entre la imagen de lo que una sociedad es actualmente y que tiende a la propia autoconservación (ideología) y la imagen de lo que aspira a llegar a ser y que actúa como fermento revolucionario respecto al *Status quo* (utopía). Esta distinción es útil también para el estudio de la Iglesia y puede ser aplicada al análisis de las relaciones entre la Iglesia y Reino de Dios.

A mi entender, la gramática conceptual más apropiada para el estudio de la Iglesia es provista por la sociología cultural, que es aquella parte de la sociología que estudia el alma de la sociedad, que es la cultura. Esencialmente todo grupo social elevado a la dignidad de pueblo o nación está constituido por un cuerpo (los miembros

²⁰ Además, puede también observarse que todos los discursos hermosos o feos que se hacen en torno al inconsciente son discursos de la razón y no del inconsciente. ¿Qué decir entonces? ¿Que la razón es una función del inconsciente? ¿Más en este caso, puede seguir diciéndose que el inconsciente es verdaderamente inconsciente?

que lo componen) y de un alma (su cultura). Al igual que el alma del individuo, también el alma del grupo (la cultura) posee varias facultades, de las cuales las principales son: el lenguaje (facultad simbólica), costumbres (facultad ética), instituciones (facultad política), valores (facultad axiológica). Con estas facultades cada sociedad desarrolla toda una serie de productos culturales: literatura, ciencia, filosofía, arte, religión, derecho, moral, economía, tecnología, etc.²¹

Asumiendo la clave socio-cultural como instrumento hermenéutico del misterio de la Iglesia, las adquisiciones más importantes a las cuales podemos llegar son las siguientes:

Primera: La Iglesia en cuanto nuevo Pueblo de Dios dispone de un aparato cultural totalmente original que trae origen "*non ex sanguinibus, neque ex voluptate carnis, neque ex voluntate viri, sed ex Deo*" (Jn., 1, 13): todos los grandes pilares de la cultura del pueblo de Dios son de origen divino: los símbolos (las grandes verdades dogmáticas relativas a Dios, a la Trinidad, al hombre, etc.), los ritos (los Sacramentos), las leyes (el *mandatum novum*), las instituciones (ministerios, jerarquía, etc.).

La *Lumen Gentium* ilustra egregiamente esta verdad en el número nueve cuando declara:

"Este pueblo mesiánico tiene por cabeza a Cristo, 'dado a muerte por nuestros pecados y resucitado por nuestra justificación' (Rom. 4, 25) y que ahora, después de haberse adquirido un nombre que está por encima de todo nombre, reina glorioso en el cielo. Tiene por condición la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en el corazón de los cuales habita el Espíritu Santo como en un templo. Tiene por ley el nuevo precepto de amar como el mismo Cristo nos ha amado (cfr. Jn. 13, 34). Y finalmente, tiene por fin el reino de Dios, comenzado en la tierra por el mismo Dios, y que debe ser ulteriormente extendido hasta que al final de los tiempos sea llevado a cumplimiento por Él, cuando aparecerá Cristo, nuestra vida (cfr. Col., 3, 4) (...). Por eso, el pueblo mesiánico, aún no abarcando efectivamente la universalidad de los hombres y apareciendo tal vez como una pequeña grey, constituye sin embargo para toda la humanidad el germen más fuerte de unidad, de esperanza y de salvación".

²¹ Para un análisis detallado de los elementos constitutivos de la cultura, remito a mi volumen *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano, 1982; para una aplicación del análisis sociocultural al estudio de la Iglesia, véase B. MONDIN, *La Chiesa primizia del regno*, Dehoniane, Bologna, 1987.

Segunda: De cuando en cuando, la Iglesia universal, conservando idénticos e inalterados los elementos culturales sobrenaturales, se “*historiciza*” y se “*localiza*”, encontrando, asumiendo, purificando los componentes culturales de los varios pueblos y naciones que abrazan el Evangelio y llegan a ser así asumidos en el Cuerpo de Cristo. Gracias a esta lógica encarnacionista, la Iglesia que en su origen era judaico-helenística pasa a ser greco-romana y después gótica, bizantina, etc. Hoy, gracias a la misma lógica, está llamada a hacerse africana, india, china, latinoamericana, etc.

El análisis socio-cultural atestigua un hecho muy importante: también en la cultura del nuevo Pueblo de Dios se refleja el carácter “teándrico” de la Iglesia: es una cultura (ésta que nace de la simbiosis entre los elementos de origen divino y los de origen humano) que tiene un aspecto humano y un aspecto divino. Se podría decir que es humana en la gramática mientras que es divina en la semántica (en los significados, en los contenidos). Sólo que las relaciones entre lo humano y lo divino en la dimensión cultural de la Iglesia no son tan simples como parece sugerir la fórmula precedente porque, como lo quiere el misterio de la Encarnación, el aporte humano no se restringe a la gramática sino que alcanza también a la semántica. El Hijo de Dios haciéndose hombre no asume simplemente los elementos esenciales de la naturaleza humana, sino también los rasgos particulares del pueblo en medio del cual eligió hacerse hombre: El se hace hebreo en todo y por todo: en el lenguaje, en las costumbres, en las leyes, en los valores, en las instituciones. Y lo mismo vale para el nuevo Pueblo de Dios: “él no recibe y asume del contenido cultural humano solamente los elementos estructurales esenciales (la gramática) sino también contenidos particulares (que forman parte de la semántica): la Iglesia naciente asimila, como su fundador, muchos contenidos de la cultura hebraica y helénica; pero luego, apenas traspasa los confines de la Palestina y recibe en sus filas gente de todas partes del imperio, abandona los rasgos específicos de la cultura judeo-helenística y confiere a su evangelio, a sus símbolos, a su ordenamiento organizativo, a sus costumbres, a sus leyes, a sus valores improntas culturales típicas del mundo helenístico. También esta verdad ha sido expresada egregiamente por el Concilio Vaticano II en la *Gaudium et Spes* (n. 58):

“La Iglesia viviendo en el curso de los siglos en condiciones diversas, se ha servido de las diferentes culturas para difundir y explicar el mensaje cristiano en su predicación a todas las gentes para estudiarlo y profundizarlo, para expresarlo mejor en la vida litúrgica y en la vida multiforme de la comunidad de los fieles. Pero al mismo tiempo, enviada a todos los pue-

blos de cualquier tiempo y lugar, no se ata de modo exclusivo e indisoluble a ninguna estirpe y nación, a ningún modo particular de vivir, a ninguna costumbre antigua o reciente. Fiel a la propia tradición y al mismo tiempo consciente de su misión universal, ella puede entrar en comunión con las diversas formas de cultura; tal comunión enriquece tanto a la misma Iglesia cuanto a las diversas culturas”.

En la actualización de la dimensión sociocultural, la Iglesia debe mantener fidelidad a su naturaleza “teándrica”. Esto significa que en cuanto humana y católica, ella debe hacerse pueblo de Dios para todos los pueblos, pero al mismo tiempo en cuanto divina, debe exigir a cada pueblo una conversión cultural más o menos profunda que lo lleve a recibir y asimilar la semántica de la Palabra, de los Sacramentos, de las Leyes, de los Valores, de las Instituciones que Jesucristo ha otorgado con grandísima munificencia al nuevo Pueblo de Dios.

La simbiosis entre gramática cultural humana y semántica cultural divina está dictada no sólo por motivos encarnacionísticos sino también soteriológicos. En efecto, todas las culturas llevan en sí la herida de la caída original; están profundamente contaminadas por la soberbia de la inteligencia y por la infidelidad del corazón del hombre, están manchadas por el error y el pecado. Y así como la formación de la persona singular tiene necesidad de la gracia de Dios, análogamente la estructuración (cultura) de la sociedad tiene necesidad de la acción salvífica de Cristo. En efecto, “el Evangelio de Cristo renueva continuamente la vida y la cultura del hombre caído, combate y remueve los errores y los males, que derivan de la siempre amenazadora seducción del pecado. Continuamente purifica y eleva la moralidad de los pueblos. Con la riqueza sobrenatural, fecunda desde el interior, fortifica, completa, restaura en Cristo las cualidades espirituales y las dotes de cada pueblo. De tal modo, la Iglesia, cumpliendo su misión, ya con este mismo hecho estimula y contribuye a la cultura humana y civil y, mediante su acción, también litúrgica, educa al hombre para la libertad interior” (G. S., 58).

Al igual que en la encarnación histórica, también en la cultural pueden surgir polarizaciones peligrosas y perniciosas: entre los partidarios de la excesiva inculturación, por una parte, y los opositores a cualquier inculturación en nombre de la pureza del Evangelio y de la espiritualidad de la Iglesia, por la otra: renovando a nivel ecle-siológico las antiguas herejías cristológicas de los arrianos, por una parte, y de los eutiquianos, por la otra. En la historia de la Iglesia, se encuentran innumerables ejemplos tanto de la primera como de la

segunda polarización. Hay muchas herejías debidas a una excesiva inculturación, por ejemplo, las herejías de los gnósticos, de los nestorianos, de los averroístas, de los humanistas, de los iluministas, de muchos nuevos teólogos y de ciertos teólogos de la liberación. En general, son las herejías de los progresistas. Mientras que muchas otras herejías son debidas al rechazo o a la falta de inculturación, por ejemplo las herejías cristiano-judaizantes, de los montanistas, de los cátaros, de los albigenses, de los mismos reformadores protestantes, de los tradicionalistas del siglo pasado y de nuestro siglo. Estas son, obviamente, las herejías de los conservadores.

CONCLUSION

Concluyendo, la relación de las ciencias humanas con la teología puede ser y de hecho ha sido ya conflictiva, ya armoniosa. Pero esto ocurrió también con la filosofía. La relación se vuelve conflictiva cuando las ciencias humanas reivindican para sí misma un lugar absoluto, definitivo, totalizante, conclusivo y omninclusivo: es decir, cuando se transforman en meta-psicología, en meta-fenomenología, etc. La relación se vuelve en cambio de alianza cuando las ciencias humanas reconocen la limitación de su ámbito (objeto) y el carácter provisorio e hipotético de su saber.

La situación es análoga a la de la filosofía. Barth justamente no quiere que la filosofía se transforme en una jaula de la fe. Es la filosofía que debe ser servidora de la fe y no viceversa. Pero contra Barth, nosotros defendemos una relativa autonomía de la filosofía, de las ciencias experimentales y de las ciencias humanas. Sólo así ellas podrán elaborar aquella gramática conceptual para poner al servicio de la fe a fin de que ésta se eleve al grado de teología. Tal era ya la enseñanza de Clemente alejandrino: la fe se convierte en gnosis cuando se coloca la toga de la filosofía.

Expresando el mismo concepto en un lenguaje más técnico: la *analogia entis* no sustituye a la *analogia fidei*, pero sin *analogia entis* no se da tampoco la *analogia fidei*. Sin *ratio* se vuelve imposible cualquier *intellectus fidei*. Esta es la última palabra también en lo que concierne a la legitimidad del uso de las ciencias humanas en teología.

BATTISTA MONDIN

Universidad Urbaniana - Roma