

*REER*  
Revista Electrónica de Educación Religiosa  
Vol. 5, No. 1, Julio 2015, pp. 1-24  
ISSN 0718-4336 Versión en línea

## **La tarea de la Teología Fundamental en América Latina**

Sergio Silva Gatica\*

### **Resumen**

Prácticamente toda mi docencia en la Facultad de Teología de la PUC de Chile, desde 1973 hasta hoy, ha girado en torno a la Teología Fundamental; sea dando el curso mismo, sea trabajando temas propios de ella. Lo que voy a presentar son dos cosas. En primer lugar, algunas ideas acerca de la tarea de la Teología Fundamental en América Latina, que se han ido gestando en mí en estos más de 40 años de trabajo. En segundo lugar, un llamado de atención sobre un tema, la tecnociencia, que me parece muy importante, pero sobre el cual no se reflexiona adecuadamente. En el título he puesto “en América Latina”, porque una de las convicciones de fondo que he adquirido en estos años es que la teología es inevitablemente contextual, es decir, depende muy radicalmente del contexto social y cultural en el que el teólogo se mueve, y en el contexto actual, también entre nosotros, la tecnociencia es cada vez más decisiva.

**Palabras clave:** Teología Fundamental, Latinoamérica, tecnociencia

---

\* Congregación de los Sagrados Corazones, Chile.

# The task of Fundamental Theology in Latin America

Sergio Silva Gatica

## Abstract

Practically all my teaching in the Faculty of Theology at PUC of Chile, from 1973 to today, has turned around the Fundamental Theology by giving some courses or working its issues. What I will present here are two things. First, some thoughts about the task of Fundamental Theology in Latin America, which have been gestated in me in these more than 40 years of working. Second, a call of attention to an issue, technoscience, which I find very important, but there are not adequate reflections about it. In the title I wrote "in Latin America" because one of the convictions that I have acquired over the years is that theology is inevitably contextual, that is, it depends very radically of the social and cultural context in which the theologian is and, in the current context, even among us, technoscience is becoming more decisive.

**Keywords:** Fundamental Theology, Latin America, technoscience

# La tarea de la Teología Fundamental en América Latina

Sergio Silva Gatica

## Introducción

Prácticamente toda mi docencia en la Facultad de Teología de la PUC de Chile, desde 1973 hasta hoy, ha girado en torno a la Teología Fundamental (TF); sea dando el curso mismo, sea trabajando temas de TF. Lo que les voy a presentar son dos cosas. En primer lugar, algunas ideas acerca de la tarea de la TF en América Latina (AL), que se han ido gestando en mí en estos más de 40 años de trabajo en TF. En segundo lugar, un llamado de atención sobre un tema, la tecnociencia, que me parece muy importante, pero sobre el cual no se reflexiona adecuadamente. En el título he puesto “en AL”, porque una de las convicciones de fondo que he adquirido en estos años es que la teología es inevitablemente contextual, es decir, depende muy radicalmente del contexto social y cultural en el que el teólogo se mueve, y en el contexto actual, también entre nosotros, la tecnociencia es cada vez más decisiva.

Otra de las convicciones es que la TF tiene actualmente al menos cinco tareas o funciones, las funciones apologética, gnoseológica, sistemática, fronteriza (o dialogal) y autocrítica; me baso en ellas para hacer la exposición de la primera parte.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Esta primera parte la tomo de un texto que estoy escribiendo sobre la Teología de la liberación de AL. En él intento comprender esa teología como una nueva apologética.

## 1. Las funciones de la TF

La función apologética hunde sus raíces en los inicios mismos de la fe cristiana, como se ve por los versículos de la primera carta de Pedro, que piden a los creyentes: “estén dispuestos a dar razón de su esperanza a quien se la pida, pero con moderación y respeto” (1Pe 3,15-16). La función apologética, entendida como el dar razón de la esperanza que anima a los que siguen a Jesús, es necesaria para la teología, si no quiere ser a-racional. En la misma fe cristiana hay un “logos”, es decir, una exigencia de racionalidad; y esta exigencia viene simplemente de la persona del creyente, porque el ser humano necesita comprender lo que vive; con mayor razón, si se trata de su fe religiosa, que es la que le da sentido a su vida. Así, la necesidad de la función apologética hunde sus raíces en el carácter racional de la persona humana. Y, por ello, se la encuentra no solo en el cristianismo sino también en toda religión que no desconozca el valor de la razón humana y no renuncie a la plena humanidad de sus adherentes. Esta función se va desplegando en las otras, a medida que la fe cristiana va enfrentando nuevos desafíos en la historia.

La función gnoseológica o de teoría del conocimiento fue explicitada por Melchor Cano en sus *Lugares teológicos*,<sup>2</sup> con motivo de la negación luterana del valor de la tradición. Esta negación obligó a pensar reflexivamente las condiciones y las fuentes del conocimiento teológico de acuerdo a la tradición teológica católica. Así, el objetivo de la función gnoseológica de la Teología Fundamental es reflexionar sobre el conocimiento teológico. Se la puede llamar también función epistemológica o de teoría del conocimiento. Se trata de una función necesaria para la Teología en su conjunto. Cualquier disciplina, teológica o no, está siempre

---

<sup>2</sup> Melchor Cano, *De locis theologicis*. Edición preparada por Juan Belda Plans [con traducción castellana]. Madrid, BAC, 2006. cxli y 927 p.

expuesta al autoengaño, sea en la forma de la racionalización, sea en la de la ideología, sea en ambas a la vez. De ahí la necesidad de tomar conciencia de los procesos del conocimiento, para evitar, hasta donde es humanamente posible, caer en estas trampas. Digo: hasta donde es posible, porque la total transparencia de la conciencia para sí misma es inalcanzable. Por eso, la función gnoseológica debe ser ejercida permanentemente, con atención vigilante, pues una y otra vez estará el teólogo expuesto al peligro del autoengaño.

La función sistemática se hizo presente en forma explícita con ocasión del cuestionamiento del deísmo, a partir del siglo XVII, que obligó a los teólogos a reflexionar sobre la necesidad y la posibilidad de una revelación “sobrenatural” y acerca de los criterios para reconocerla en la historia. A esta reflexión sobre la revelación se une necesariamente la reflexión sobre la fe, que es la condición que, en el receptor, hace posible que la revelación de Dios sea acogida por el ser humano. La función sistemática de la Teología Fundamental, más allá de su origen histórico, surge de la necesidad de pensar la estructura del saber teológico y sus fundamentos últimos, con el fin de darle coherencia lógica. Su producto es el estudio de lo que podemos llamar los conceptos básicos o centrales de la teología, aquellos que se encuentran involucrados en toda la teología, sea cual sea el tema más preciso al que se aboque, y que son los que le dan su estructura fundamental. Entendida así, la función sistemática es necesaria para una teología que quiera ser algo más que la mera repetición de afirmaciones inconexas de la fe, es decir, que quiera penetrar en los nexos que hay entre los diversos misterios de la fe y entre estos misterios y la experiencia humana en su totalidad.

Hay que tener presente, sin embargo, que el carácter sistemático de la teología no puede nunca pretender disolver el misterio de Dios; habrá que recordar siempre la amonestación de Agustín: “si comprehendis, non est

Deus” (si comprendes –se subentiende, plenamente, sin resto de misterio–, eso que comprendes ya no es Dios).

Me detengo algo más en las últimas dos funciones, dialogal y sobre todo en la autocrítica.

La función dialogal –que algunos han llamado también fronteriza– se hace plenamente consciente en el Concilio Vaticano II, que pone término oficial al largo período de enfrentamiento de la Iglesia Católica con la modernidad y favorece una nueva actitud de diálogo con la cultura moderna y con las ciencias desarrolladas en ella. Influyen especialmente los debates en torno al famoso “Esquema 13” que había de dar origen a la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo moderno. El Concilio afirma que la Iglesia debe dialogar con el mundo actual; lo que trae lógicamente consigo que, al interior de la Iglesia, el diálogo debe ser emprendido también por la teología; a su vez, la teología fundamental debe reflexionar sobre esta dimensión dialogal de la teología y de la Iglesia. Recordemos también que la encíclica *Ecclesiam Suam*, la primera de Pablo VI y que podemos considerar como la encíclica programática de su pontificado, acentuaba fuertemente el tema del diálogo. En efecto, luego de tratar del misterio de la Iglesia y de su necesaria permanente reforma para rejuvenecerse, se abocaba al tema de su relación con el mundo, subrayando que el depósito que se le ha confiado no es para conservarlo sino para difundirlo; a este propósito decía: “El deber congénito al patrimonio recibido de Cristo es la difusión, es el ofrecimiento, es el anuncio, bien lo sabemos: *Id, pues, enseñad a todas las gentes* (Mt 28, 19) es el supremo mandato de Cristo a sus Apóstoles. Estos con el nombre mismo de Apóstoles definen su propia e indeclinable misión. Nosotros daremos a este impulso interior de caridad que tiende a hacerse don exterior de caridad el nombre, hoy ya común, de ‘diálogo’” (ES 26). Y hacia el final de la encíclica incluye también un interesante y muy actual pasaje sobre la necesidad del diálogo al interior de

la misma Iglesia (ES 43-45). La razón última de la necesidad del diálogo en estas diversas formas la ve Pablo VI en el hecho de que Dios mismo ha entablado el diálogo de salvación con la humanidad (ES 28-29).

La dimensión dialogal de la teología estaba presente ya en la teología medieval universitaria, pero se limitaba al diálogo con la filosofía, aunque esta, en cierta medida, sintetizaba todos los conocimientos posibles, salvo los prácticos, es decir, los de la medicina, las artes liberales y la jurisprudencia. Sin embargo, esta dimensión dialogal se oscureció en la modernidad, al instalarse la Iglesia en una actitud de rechazo al mundo nuevo que surgía. El rechazo se vivió en la teología neoescolástica como una fijación en una filosofía de “tesis”, presuntamente tomistas, establecidas de una vez para siempre (se hablaba de *philosophia perennis*), pero que ya no tenían vida y que estaban muy alejadas del pensamiento filosófico real de su tiempo. El diálogo se vivió sin embargo en las teologías disidentes como la de la Escuela de Tubinga, la del Cardenal Newman y, más cerca de nosotros, la de Romano Guardini y algunos otros.

Esta función dialogal la entiendo como la apertura de la teología al enriquecimiento que le viene desde dos vertientes. Por un lado, desde el amplio mundo del arte y del pensamiento, sea cristiano o no; por otro, desde la cultura de la gente común. Esta apertura es necesaria para una teología que quiera contribuir eficazmente a la tarea evangelizadora de la Iglesia, porque para ello tiene que hacerse cargo de verdad tanto de lo valioso que se está gestando en el mundo en cuyo contexto se inserta, como de los desafíos que ahí se plantean para la vida humana y para la fe. Dos me parecen las razones principales que fundamentan esta apertura. La primera es que nadie escucha a alguien que no está dispuesto a escucharlo a él; de modo que si queremos que el mundo escuche el mensaje evangelizador de la Iglesia, esta (y la teología con ella) debe aprender a escuchar al mundo. La segunda razón es que, escuchando al mundo, se escucha al Espíritu de Dios

que actúa en él, también fuera de los límites ya conocidos de la Iglesia, sembrando semillas del Logos, que la Iglesia (y la teología con ella) tiene que saber acoger en su propio interior para hacerlas fructificar.

Finalmente, la función autocrítica surge orgánicamente de la función anterior, en la medida en que un diálogo honesto lleva a ponerse en el lugar del interlocutor y a mirarse con sus ojos, descubriendo lo que él ve en uno, tanto lo bueno como lo malo.

La autocrítica que hace la Teología Fundamental se refiere en parte a sí misma (y, más en general, a toda la labor teológica en cualquiera de sus disciplinas), en parte a la Iglesia de la que forma parte y a la que sirve. En gran medida la autocrítica referida a sí misma la realiza la función gnoseológica, por medio de la cual la Teología Fundamental da cuenta de la validez y de los límites del conocimiento teológico; sin embargo, se pueden reservar para esta función autocrítica los elementos de crítica referidos a las relaciones de la Teología con la sociedad y la Iglesia. La palabra “crítica” suele tener en el habla común un sentido puramente negativo, como si criticar solo tuviera el sentido de sacar a luz lo malo de lo criticado. Pero el sentido originario es el de discernir, lo que implica percibir tanto lo bueno como lo malo. Lo negativo que percibimos en ella es aquello contra lo cual tenemos que luchar denodadamente para que disminuya y –si es posible– se acabe. Lo positivo, en cambio, es lo que tenemos que cuidar para que se desarrolle y alcance la mayor plenitud posible.

Dos me parecen los fundamentos principales de la función autocrítica de la Teología. El primero es en cierto sentido externo, porque surge del diálogo con el mundo; el segundo es interno, propio de la misma teología.

La función autocrítica es consecuencia de la función dialogal de la Teología. En efecto, como ya señalé, el diálogo auténtico exige a los que dialogan hacer seriamente el esfuerzo por ponerse en el punto de vista del

otro. Esto implica el esfuerzo de cada uno por verse realmente como el otro lo ve, lo que amplía enormemente el campo y la profundidad de la autocrítica, pues la mirada propia sobre sí mismo suele ser indulgente (autocomplaciente) o autoflagelante, además de que está siempre afectada por puntos ciegos. Desde la mirada del otro, la autocrítica se hace en cierto modo inevitable.

Pero, hay además una necesidad teológica de la función autocrítica. Veo tres razones para esta función en la Iglesia. Esta función es necesaria, en primer lugar, porque en la Iglesia, junto a la gracia de Dios, hay pecado, y este pecado es no solo personal, es decir, de las personas que la componen, sino que cristaliza también en estructuras de pecado en la institución eclesial y en sus instituciones. Me parece que este aspecto estructural del pecado en la Iglesia cuesta más aceptarlo; la eclesiología –nacida al fragor de la querrela de las investiduras para defender el poder del Papa, amenazado por el del Emperador– acentuó fuertemente el valor de la institución eclesial en cuanto fundada por Cristo, lo que dificultó ver su pecado. La lucha con la Reforma protestante, que subrayaba este aspecto del pecado en la Iglesia, no hizo más que ahondar la dificultad; reconocer la pecaminosidad de la institución eclesial habría sido equivalente a ceder terreno al adversario. Más tarde, los ataques de la modernidad –por ejemplo, de los pensadores de la Ilustración– se dirigieron también a esta dimensión del pecado en la Iglesia, lo que terminó por inmunizarla. Pienso que este es uno de los principales “puntos ciegos” de la Iglesia actual.

Una segunda y poderosa razón teológica para la autocrítica eclesial es la distinción entre ella y el Reinado de Dios. Aunque está referida totalmente a él, la Iglesia no es el Reinado de Dios, nunca coincide totalmente con él; una prueba es precisamente la presencia del pecado en ella, que la acompañará en la historia hasta el fin de los tiempos. Esto trae consigo que la autocrítica debe integrar dos actitudes difícilmente conciliables: una

mirada lúcida y de decidido rechazo del pecado, junto a una mirada misericordiosa, que reconoce los propios límites en la capacidad de acabar con él y que confía, por lo tanto, en la acción del Espíritu de Dios.

Por último, podemos señalar que el Espíritu actúa en la Iglesia no solo en la línea del poder instituido, asegurando que se realicen efectivamente las tres funciones: sacerdotal, profética y real, mediante las cuales se constituye la Iglesia como tal; actúa también carismáticamente, es decir, suscitando personas que, libremente, se entregan a él y lo dejan actuar a través de ellas. Muchas veces, de estas personas surgen iniciativas de autocrítica y propuestas para la reforma y el cambio de rumbo de la Iglesia; se trata de personas que en su tiempo a menudo son mal vistas y maltratadas, pero a las que la posteridad les reconoce su justo valor. De aquí se desprende que todos en la Iglesia debemos estar atentos al clamor crítico que puede surgir de estos “carismáticos” y, una vez hecho adecuadamente el “discernimiento de los espíritus”, tenemos que plegarnos a sus proyectos de reforma.

A continuación me pregunto cuáles son los puntos neurálgicos de la autocrítica de la Iglesia y de la teología en la América Latina actual; ayuda en esto buscar qué descubre de negativo y de positivo la mirada de los de fuera sobre la Iglesia y la teología. Propongo cuatro temas negativos y uno positivo (pero que ha estado desapareciendo en los últimos años).

En primer lugar, el carácter ideológico de la teología. El carácter ideológico de una afirmación o de un pensamiento, incluso de un sistema global de pensamiento, puede referir a dos cosas diferentes, una inevitable, la otra malsana. Es inevitable que toda afirmación venga condicionada por el horizonte histórico y cultural del que la hace (y luego también la comprensión de esa afirmación estará condicionada por el horizonte del que la lee o la escucha). No existe una afirmación que no tenga un horizonte que la limite, porque los seres humanos estamos siempre en un tiempo y en un

lugar determinados, no somos espíritus puros, abstractos. A este condicionamiento se le suele llamar carácter ideológico; por lo dicho no sería más que una expresión de nuestros límites, del carácter finito de nuestro ser. El pensador tiene que estar consciente de este carácter para no dar por verdadero y absoluto algo que está condicionado y es relativo a su horizonte. Creo que un antídoto a esta limitación es el diálogo, que permite a cada uno tomar conciencia de sus propios límites y ensanchar su horizonte para captar con mayor intensidad la verdad. El carácter ideológico se vuelve malsano cuando se pierde (o se oculta maliciosamente) la conciencia del propio horizonte, y las afirmaciones que se hacen desde él se consideran absolutas. Esto sucede normalmente cuando el pensamiento se pone al servicio del poder. Desde fuera, la teología suele ser vista como ideológica en este sentido malsano, es decir, como puesta al servicio del poder establecido, tanto en la Iglesia como en la sociedad. Así, la teología es vista como dedicada a defender y a estabilizar privilegios. Pongo un ejemplo de teología ideológica al servicio del poder establecido en la sociedad. A comienzos del siglo XX, cuando el movimiento obrero en Chile estaba en sus comienzos, empezando a hacer reivindicaciones de justicia social, en la prensa católica de Santiago se presentaba la pobreza como el “pasaporte para el cielo”, aludiendo a la primera bienaventuranza de los Evangelios: “Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el Reino de los cielos”. Y se sacaba como conclusión que luchar por acabar con la pobreza era quitarles a los pobres este pasaporte.<sup>3</sup> Un ejemplo de teología ideológica puesta al servicio de la jerarquía de la Iglesia es la eclesiología que dominó en la teología hasta mediados del siglo XX, que Yves Congar calificaba como una “jerarcológia”.

---

<sup>3</sup> Ver la tesis de Licencia de Eduardo Pérez-Cotapos L., ss.cc., *La iglesia ante el mundo obrero 1908-1913. Un estudio de la prensa católica de Santiago*. Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, 1978.

En segundo lugar, podemos mencionar el silencio de la teología ante la falta de democracia en la Iglesia. Este segundo punto neurálgico está muy emparentado con el anterior. Desde fuera se reconoce que en la Iglesia no hay democracia, que el poder se ejerce en ella de mala manera porque suele ser muy autoritario. Se podría establecer una larga lista de contrastes entre los ideales políticos actuales y lo que se descubre en la Iglesia. Además de esto, el secretismo eclesiástico se contrapone a la búsqueda social de transparencia, lo que, en el último tiempo, ha tenido una importante repercusión en la manera de tratar los casos de abusos por parte del clero a menores o a mujeres. Esta falta de democracia y de transparencia afecta fuertemente hoy la credibilidad de la Iglesia. A la teología se le reprocha su silencio cómplice ante esta situación, lo que también afecta su credibilidad.

Un tercer punto neurálgico está constituido por el fuerte moralismo que se percibe en la predicación de la Iglesia oficial. Un moralismo que pretende atar pesadas cargas sobre la gente en materias en que los eclesiásticos que las atan no tienen ninguna experiencia y, por lo tanto, no las sufren, como son sobre todo las que tienen que ver con la vida sexual y familiar y con la vida económica. Inevitablemente, esto hace evocar la palabra de Jesús en que pone en guardia a sus discípulos frente los escribas y fariseos, que “atan pesados fardos y los cargan en las espaldas de los demás, mientras ellos no quieren empujarlos ni con un dedo” (Mt 23,4).

A la teología se le puede reprochar que no reacciona ante este moralismo subrayando la prioridad del anuncio de la buena noticia del amor primero de Dios; de este anuncio, acogido en la fe, brotará una moral. Pero pretender imponer determinadas conductas sin haber comunicado adecuadamente la buena noticia de la que brotan es poner la carreta delante de los bueyes, es decir, es algo condenado a la ineficacia total.

Un último aspecto crítico es la inadecuada relación de la Iglesia oficial con la sociedad. Muchas de las intervenciones públicas de la Iglesia oficial,

por ejemplo las apariciones de Obispos y clero en los Medios de comunicación social y los pronunciamientos oficiales de la jerarquía dirigidos a la sociedad en su conjunto, suelen ser sentidas por muchos como intrusiones indebidas, como intentos por imponer a la sociedad en su conjunto la moral de la Iglesia. En el fondo, a mi juicio, esta molestia se justifica, porque en la Iglesia se sigue actuando ante la sociedad como si estuviéramos en régimen de Cristiandad, es decir, como si la sociedad en su conjunto fuera cristiana y estuviera, por lo tanto, dispuesta a escuchar la voz de los pastores, y debiera escucharla, como corresponde a fieles cristianos. Sin embargo, la sociedad actual es pluralista, y la Iglesia debe acomodarse al hecho de que es una voz más entre muchas. Lo que implica que su mensaje debe ser validado ante la opinión pública no con argumentos basados en una autoridad que no se le reconoce ya, sino mediante una presentación convincente del valor intrínseco de lo que propone.

A la teología se le puede reprochar que no se ha esforzado suficientemente por iluminar estos problemas. Quizá porque entre nosotros –pienso en Chile y en América Latina en general– todavía el catolicismo es amplia mayoría y la jerarquía de la Iglesia goza aún de cierto prestigio, además de que lo religioso está protegido por cierto halo sagrado que lo hace intocable. Podríamos ilusionarnos, entonces, de que estamos todavía en situación de Cristiandad y que no necesitamos aprender a actuar en la sociedad de una manera nueva, inédita. Sin embargo, todo eso está desapareciendo a gran velocidad, sobre todo entre los jóvenes. Si la teología quiere ser fiel a su cometido, tiene que emprender como una de sus tareas prioritarias el repensar las relaciones de la Iglesia con la nueva sociedad pluralista que se va imponiendo entre nosotros junto con el fenómeno de la globalización acelerada, y abrir caminos para una nueva relación, que haga posible la comunicación real del Evangelio a la gente de hoy tal como es.

Es bueno terminar con un elemento positivo que se ha dado con gran fuerza en Chile durante la dictadura de Pinochet. Se trata del servicio desinteresado a los que fueron víctimas de la represión –tanto los detenidos y desaparecidos y sus familiares como los cesantes y sus familias, sobre todo los niños–, un servicio que se institucionalizó en dos formas principales. Para los temas jurídicos, en la Vicaría de la Solidaridad de la arquidiócesis de Santiago, una institución que tuvo filiales o fue replicada en varias otras diócesis; y para ayudar a los cesantes y a los niños de las familias con muy pocos ingresos, en bolsas de trabajo y en pequeñas empresas de servicio financiadas mediante la Fundación “Trabajo para un hermano” u otras similares, y en comedores infantiles. La inmensa mayoría de los adultos beneficiados con este servicio de la Iglesia no eran fieles suyos, sino gente alejada de la Iglesia o que nunca participó en ella; se trataba, en general, de políticos de izquierda. Junto a este servicio a las personas que fueron víctimas de la dictadura, buena parte de la Iglesia se comprometió también en esos años con la lucha por la democracia. Un hito importante fue la iniciativa que tomó el Cardenal Arzobispo de Santiago Don Juan Francisco Fresno de pedirle a tres personas de su confianza –los empresarios Fernando Léniz, de militancia en partidos de derecha, y José Zavala, independiente, y el político demócratacristiano Sergio Molina– que se reunieran con cada uno de los jefes de los partidos políticos en la clandestinidad e intentaran convencerlos de la necesidad de unirse para lograr una transición pacífica a la democracia. El resultado fue que todos se reunieron y, salvo el Partido Comunista y la UDI, firmaron en agosto de 1985 un “Acuerdo Nacional” para la transición, que fue un aporte importante para la salida pacífica que tuvimos en 1990, y que forjó las bases de la Concertación de partidos que gobernó los primeros 20 años después de la dictadura.

El servicio estuvo claramente inspirado en el Evangelio de Jesús. La gente que vio esta acción de gran parte de la Iglesia, pero sobre todo la que

se vio favorecida con ella, cambió muy positivamente su mirada respecto de la Iglesia. Podemos decir que su credibilidad creció sustancialmente, aunque probablemente muy pocos se convirtieron. Por eso es tanto más deplorable que, una vez vuelta la democracia, una parte sustancial de la acción de la Iglesia haya abandonado este tipo de servicio desinteresado a la sociedad y se haya vuelto a encerrar en los cuatro muros de su vida interna, en una especie de retorno a la sacristía o, como dijo el Obispo Carlos González, en un retorno a “su actividad propia”. ¡Como si el servicio no fuera su actividad propia!

## **2. La técnica moderna, un tema no suficientemente tomado en cuenta en la reflexión**

La técnica moderna de base científica (aquí la llamo tecnociencia; hoy se suele decir más bien tecnología), nacida en los albores de los Tiempos Modernos, ha marcado profundamente la sociedad y la cultura modernas y está marcando, cada vez más, la vida cotidiana de las personas. Está en la base de todos los procesos de modernización que se llevan a cabo en nuestros países desde comienzos del siglo XX y es un factor decisivo de la actual “globalización” que abarca prácticamente al mundo entero.

Sus consecuencias son tanto positivas como negativas y abarcan todos los ámbitos de la existencia: la vida personal, las relaciones entre las personas, los sistemas de producción y distribución de los bienes, la prestación de servicios, las comunicaciones y los transportes, la entretención, los sistemas policiales y bélicos, los equilibrios ecológicos, finalmente la cultura en todas sus dimensiones.

La reflexión sobre la tecnociencia y sus consecuencias, sin embargo, no se ha desarrollado con la misma intensidad que la tecnociencia misma. Entre la gente común, suele haber defensores a ultranza de la tecnociencia,

que solo parecen ver sus consecuencias positivas, y detractores empeñados, para quienes solo parecen existir las negativas. Y esta polarización no favorece un clima reflexivo. Pero tampoco entre los profesionales de la reflexión se ha tomado en serio la tecnociencia. Por un lado, los profesionales que la han desarrollado en la modernidad han estado concentrados en su progreso y no han tenido el ocio –ni, muchas veces, la capacidad– para hacer una reflexión crítica. Por lo demás, hasta bien entrado el siglo XX el clima cultural en las sociedades modernas fue decididamente progresista; se esperaba del desarrollo tecnocientífico el progreso y la mejora continua de las condiciones de vida de la humanidad. Y en nuestros países, se sigue esperando así, a juzgar por la intensidad con que se aspira a la modernización de nuestros sistemas económicos, sociales y políticos.

Por otro lado, los filósofos y científicos sociales tampoco se han ocupado mayormente del fenómeno tecnocientífico, quizá por el lastre teórico de la filosofía occidental, que tiende a menospreciar los procesos materiales que, en Grecia, cuna de la filosofía, estaban en manos de esclavos. Recién en 1877 se publica una primera “Filosofía de la técnica”,<sup>4</sup> y hay que esperar hasta 1975-1977 para que surja en los EE.UU. la primera Sociedad para la Filosofía de la Técnica (que publica, desde 1978, un anuario: *Research in Philosophy and Technology*). Si la reflexión se ha demorado en los países del Norte, que han sido la cuna de la tecnociencia, no es de extrañar que en los países de América Latina esté aún más en sus inicios.

A esto se añade la influencia que ha tenido el triunfal desarrollo de la tecnociencia sobre la misma filosofía. Hacia mediados del siglo XIX esa influencia cristalizó en el primer movimiento positivista, liderado por Auguste Comte, que ha tenido luego una larga serie de reviviscencias, entre las cuales ha sido muy influyente el Neopositivismo (o Positivismo Lógico)

---

<sup>4</sup> Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten.*

del Círculo de Viena, cuyo Manifiesto se publicó en 1929. En los diversos positivimos se parte de una misma base: el conocimiento por excelencia, el que ejerce las capacidades de la razón en forma óptima, es el conocimiento científico experimental, es decir, el que da origen a la tecnociencia. Si la ciencia es el modelo del ejercicio correcto de la razón, ¿cómo someterla a crítica racional? Es verdad que, desde la crítica de Karl Popper, publicada por primera vez en 1934,<sup>5</sup> el positivismo científico ya no tiene los fundamentos que creyó tener, pues la experimentación científica no puede comprobar la validez de las hipótesis científicas sino solo, cuando el experimento contradice la hipótesis, falsificarla (es decir, mostrar que es falsa). Sin embargo, sigue siendo verdad que, aunque las hipótesis científicas que han superado los intentos de falsificarlas no se puedan declarar verdaderas, de ellas se pueden obtener aplicaciones técnicas que funcionan. De ahí que se difunda en la actualidad entre los profesionales de la tecnociencia que han asimilado el impacto de la crítica de Popper una especie de “tecnopositivismo”, en que las ideas se validan por su capacidad de generar técnicas que funcionan.

Se puede señalar también la influencia que ejerce la creciente difusión de los objetos y los procesos tecnocientíficos sobre las maneras de ver y de pensar, de sentir e imaginar el mundo de todos los que viven en sociedades modernas o en proceso de modernización. Ramón Queraltó ha afirmado que el ser humano hoy ya no solo usa la técnica sino que “se ha convertido en un *ser-en-la-técnica*”, porque “la técnica ha llegado a ser en el mundo contemporáneo un factor esencial del *modo-de-ser* del hombre en el mundo”; así, “la dimensión tecnológica de la existencia humana es ya una dimensión

---

<sup>5</sup> Karl Popper, *Logik der Forschung*, traducido por él mismo al inglés como *The Logic of Scientific Discovery* (1958). Traducción castellana: *La lógica de la investigación científica*; trad. por V. Sánchez de Zavala. Madrid, Tecnos, 1962.

ontológica”.<sup>6</sup> Así, el ser humano que vive hoy en una sociedad moderna ya no sería, como afirmaba Heidegger, un “ser-en-el-mundo” sino, de hecho, un “ser-en-la-técnica”. Con consecuencias antropológicas que están lejos de haber sido aclaradas.

Hay, pues, un desequilibrio entre el enorme desarrollo tecnocientífico actual y la aún escasa reflexión sobre él. Si no hacemos esfuerzos por revertirlo, se corre el riesgo de creer –o, al menos, de actuar como si creyéramos– que la tecnociencia es un proceso natural, tan inevitable como la rotación de la tierra o la composición química del aire. Esta “naturalización” del fenómeno tecnocientífico oculta su carácter histórico, es decir, desconoce que es fruto de decisiones humanas libres, lo que hace posible que se lo utilice como herramienta de opresión de personas y pueblos. En el caso de nuestros países, esta reflexión se hace más urgente, debido al amplio consenso en que tenemos que modernizarnos y que eso se logra asumiendo sin más la tecnociencia de los países del Norte.

La teología cristiana no se ha hecho cargo aún del fenómeno tecnocientífico de manera adecuada, a pesar de que muchos de los impulsos y de las motivaciones en su desarrollo histórico han sido de origen bíblico y cristiano, como han mostrado, desde perspectivas muy disímiles, Stöcklein,<sup>7</sup> White<sup>8</sup> y Noble.<sup>9</sup> Hay aquí, entonces, un nuevo desequilibrio, esta vez entre el interés que los teólogos deberían prestar al fenómeno tecnocientífico y el que efectivamente le prestan.

---

<sup>6</sup> Ramón Queraltó, “Racionalización tecnológica y mundo futuro: la herencia de la razón moderna”, *Seminarios de Filosofía* 11, 1998, p. 203.

<sup>7</sup> Ansgar Anton Stöcklein, *Leitbilder der Technik. Biblische Tradition und technischer Fortschritt (1550-1750)*. München, Heinz Moos, 1969.

<sup>8</sup> Lynn White Jr., “The Historical Roots of the Ecologic Crisis”, en Carl Mitcham and Robert Mackey (eds.), *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology*. NY, The Free Press, 1972, 259-265. (Originalmente publicado en *Science* 1967).

<sup>9</sup> David F. Noble, *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York, Alfred A. Knopf, 1997.

Es probable que esta falta de atención de la teología a la tecnociencia se haya debido al hecho de que las Iglesias cristianas europeas – particularmente la Iglesia católica– se pusieron muy luego en contra de la incipiente modernidad; y esta –en buena medida como reacción ante las guerras de religión que asolaron Europa al producirse la Reforma protestante y que recién se aplacaron con la Paz de Westfalia en 1648– hizo lo posible por exiliar la religión del escenario social y político, relegándola al ámbito de la subjetividad privada.

El hecho es que recién hacia 1940 aparecen los primeros escritos teológicos que intentan –como Gustave Thils– hacer una “teología de las realidades terrenas”, entre las cuales la técnica y la ciencia ocupan un lugar.<sup>10</sup> Ya antes había habido alguna preocupación por el fenómeno técnico, como se ve por el libro de Hanns Lilje –un pastor protestante, encargado de la pastoral en una Universidad técnica– “La era técnica. Ensayo de una interpretación bíblica” de 1928.<sup>11</sup> Pero la mayor parte de los escritos anteriores y posteriores son de carácter más pastoral que teológico propiamente tal; habitualmente se trata de la publicación de charlas dadas por algún teólogo en encuentros pastorales que convocan a ingenieros cristianos y a otros profesionales de las disciplinas tecnocientíficas. A esto se añade el carácter fragmentario y disperso de la producción teológica sobre la tecnociencia, causado por el hecho de que cada teólogo que toma la palabra sobre el fenómeno técnico lo hace como partiendo desde cero, sin conocer –al menos, sin citar– los trabajos anteriores, normalmente publicados en boletines pastorales o revistas de divulgación de alcance muy restringido, casi nunca en las revistas donde se hace la ciencia teológica.

---

<sup>10</sup> Gustave Thils, *Théologie des réalités terrestres. I: Préludes*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1946.

<sup>11</sup> Hanns Lilje, *Das technische Zeitalter. Versuch einer biblischen Deutung (La era técnica. Intento de una interpretación bíblica)*. Berlin, Furche-Verlag, 1928.

Finalmente, en los currículos de las Facultades de Teología el tema de la tecnociencia no está integrado en ninguna de las disciplinas teológicas tradicionales, lo que hace que su tratamiento sea libre, dependiendo de los intereses de los profesores; de hecho, prácticamente no es tratado nunca. Este rasgo de fragmentariedad, dispersión y ausencia de los lugares donde se hace la teología científica se mantiene en las reflexiones teológicas sobre la tecnociencia, con muy pocas excepciones, hasta hoy. Esto tiene como consecuencia que no ha habido el necesario debate crítico entre los teólogos sobre el fenómeno tecnocientífico.

Para la teología cristiana, sin embargo, la atención al fenómeno tecnocientífico no es algo secundario ni menos aun prescindible, sino que se inscribe al interior de su tarea de hacerse cargo de la realidad histórica del ser humano y su cultura, para hacerse en verdad contemporánea de sus destinatarios. La teología, en efecto, en su relación con la cultura de cada época debe ser dialogal y comunicativa. La teología cristiana parte de la fe en que, en Jesús de Nazaret, Dios ha dado a la humanidad una clave que ilumina la existencia; la tarea de la teología es hacer ver, en cada generación, en cada cultura y en cada lugar, que los interrogantes que ahí se formulan pueden encontrar en la vida, el mensaje y la persona de Jesús una luz nueva, que permite abordarlos de mejor manera. Para ello, la teología tiene que estar en diálogo atento con las preguntas que surgen en las diversas culturas y con las capacidades y posibilidades humanas que se abren en ellas. Porque, como ya he dicho, solo puede comunicar aquel que está dispuesto a escuchar honestamente a su interlocutor.

En particular, como la teología es una reflexión sistemática (científica), tiene que estar en diálogo con la forma como en cada cultura se entienden la verdad y el ejercicio de la razón y con las preguntas fundamentales que en ella se plantean. Y tiene que estar dispuesta a encontrar en ellas no solo lo negativo (el pecado) sino también y sobre todo

lo que ya en los primeros siglos del cristianismo se conoció como “semillas del Logos”, es decir, presencia de Dios en las culturas, al margen de los grupos y las instituciones creyentes.

Este desequilibrio entre la escasa reflexión teológica sobre la tecnociencia y la importancia –la necesidad– de esta reflexión puede llevar no solo a una cierta intrascendencia de la teología, por no hablar en el lenguaje de su tiempo, sino que, más a fondo, es, por una parte, una falta al propio estatuto de la teología como ciencia y, por otra, priva a la sociedad y a la cultura de un aporte que ella podría dar para enfrentar mejor los desafíos actuales que plantea la tecnociencia. Este aporte es, a la vez, crítico y creativo. Crítico, porque –contra dos extremos, uno que ve en la fe cristiana el núcleo de la civilización occidental, y otro que plantea una radical contradicción entre la fe cristiana y la cultura, cualquiera que ella sea– nos parece que lo propio de la fe cristiana (y de la teología que reflexiona sobre ella) es su capacidad de discernimiento crítico de las culturas, a la luz del Evangelio de Jesús. El aporte de la teología es también creativo, porque del Evangelio de Jesús surgen unas orientaciones precisas que impulsan a establecer relaciones respetuosas tanto con la naturaleza –amenazada en sus equilibrios ecológicos por una tecnociencia muchas veces irrespetuosa– como entre los seres humanos, tantas veces divididos y enfrentados en clases antagónicas, en que las más fuertes utilizan los frutos de la tecnociencia para oprimir y explotar a las más débiles.

### **Conclusión**

De lo expuesto surge la necesidad de que la TF se haga interdisciplinariamente, lo que implica un trabajo en equipo al que los teólogos quizá no estamos habituados.

Como conclusión leo lo que el papa Francisco le escribe el 3 de marzo recién pasado al Cardenal Mario Aurelio Poli, arzobispo de Buenos Aires y Gran Canciller de la Universidad Católica Argentina, con ocasión de los 100 años que está cumpliendo este año su Facultad de Teología:

*Enseñar y estudiar teología significa vivir en una frontera, esa en la que el Evangelio encuentra las necesidades de las personas a las que se anuncia, de manera comprensible y significativa. Debemos guardarnos de una teología que se agota en la disputa académica o que contempla la humanidad desde un castillo de cristal. Se aprende para vivir: teología y santidad son un binomio inseparable.*

*Por tanto, la teología que desarrollan ha de estar basada en la Revelación, en la Tradición, pero también debe acompañar los procesos culturales y sociales, especialmente las transiciones difíciles. En este tiempo, la teología también debe hacerse cargo de los conflictos: no solo de los que experimentamos dentro de la Iglesia, sino también de los que afectan a todo el mundo y que se viven por las calles de Latinoamérica. No se conformen con una teología de despacho. Que el lugar de sus reflexiones sean las fronteras. Y no caigan en la tentación de pintarlas, perfumarlas, acomodarlas un poco y domesticarlas. También los buenos teólogos, como los buenos pastores, huelen a pueblo y a calle y, con su reflexión, derraman unguento y vino en las heridas de los hombres.*

*Que la teología sea expresión de una Iglesia que es "hospital de campo", que vive su misión de salvación y curación en el mundo. La misericordia no es solo una actitud pastoral, sino la sustancia misma del Evangelio de Jesús. Les animo a que estudien cómo, en las diferentes disciplinas –dogmática, moral, espiritualidad, derecho, etc.– se puede reflejar la centralidad de la misericordia.*

*Sin misericordia, nuestra teología, nuestro derecho, nuestra pastoral, corren el riesgo de caer en la mezquindad burocrática o en la ideología, que por su propia naturaleza quiere domesticar el misterio. Comprender la teología es comprender a Dios, que es Amor.*

*¿Quién es entonces el estudiante de teología que la U.C.A. [Universidad Católica Argentina] está llamada a formar? Ciertamente no un teólogo “de museo”, que acumula datos e información sobre la Revelación, pero sin saber muy bien qué hacer con ello. Y tampoco un “balconero” de la historia. El teólogo formado en la U.C.A. ha de ser una persona capaz de construir en torno a sí la humanidad, de transmitir la divina verdad cristiana en una dimensión verdaderamente humana, y no un intelectual sin talento, un eticista sin bondad o un burócrata de lo sagrado.*

### Referencias bibliográficas

- Ansgar Anton Stöcklein, *Leitbilder der Technik. Biblische Tradition und technischer Fortschritt (1550-1750)*. München, Heinz Moos, 1969.
- David F. Noble, *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*. New York, Alfred A. Knopf, 1997.
- Eduardo Pérez-Cotapos L., ss.cc., *La iglesia ante el mundo obrero 1908-1913. Un estudio de la prensa católica de Santiago*. Facultad de Teología de la Universidad Católica de Chile, 1978.
- Ernst Kapp, *Grundlinien einer Philosophie der Technik. Zur Entstehungsgeschichte der Cultur aus neuen Gesichtspunkten*.
- Gustave Thils, *Théologie des réalités terrestres. I: Préludes*. Bruges, Desclée de Brouwer, 1946.
- Hanns Lilje, *Das technische Zeitalter. Versuch einer biblischen Deutung (La era técnica. Intento de una interpretación bíblica)*. Berlin, Furche-Verlag, 1928.
- Karl Popper, *Logik der Forschung*, traducido por él mismo al inglés como *The Logic of Scientific Discovery* (1958). Traducción castellana: *La lógica de la investigación científica*; trad. por V. Sánchez de Zavala. Madrid, Tecnos, 1962.
- Lynn White Jr., "The Historical Roots of the Ecologic Crisis", en Carl Mitcham and Robert Mackey (eds.), *Philosophy and Technology: Readings in the Philosophical Problems of Technology*. NY, The Free Press, 1972, 259-265. (Originalmente publicado en *Science* 1967).
- Melchor Cano, *De locis theologicis*. Edición preparada por Juan Belda Plans [con traducción castellana]. Madrid, BAC, 2006.
- Ramón Queraltó, "Racionalización tecnológica y mundo futuro: la herencia de la razón moderna", *Seminarios de Filosofía* 11, 1998.