

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

Propuesta de modelos científicos en la construcción de la teología [Proposed scientific models in the construction of theology]

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Steinfeld, Guillermo
Publisher	Instituto Universitario ISEDET
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-01 07:11:09
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/155288



Propuesta de modelos científicos en la construcción de la teología

Guillermo Steinfeld

Resumen: Este artículo postula la utilidad de los modelos como “metáforas institucionalizadas” para deconstruir y construir la teología. Estas herramientas expresan el esfuerzo humano de encontrar a Dios en la historia, y se potencian con la acción del Espíritu en un método hermenéutico propio de la fe en Jesucristo. Con sus limitaciones, alcances y niveles de sensibilidad, nos permiten “leer” la revelación del misterio divino. Al mismo tiempo, nos advierten el peligro de las posibles fugas de la dimensión descriptiva para colarse en el plano de justificación de una teología, a través de propuestas anti-trinitarias. Así se describen someramente los intentos de la teología medioeval y sus consecuencias sociales, al mismo tiempo que se proponen tres ejemplos científicos modernos para hablar de Dios en términos holísticos e inclusivos.

Palabras clave: Teología. Epistemología. Ciencias. Trinidad.

Abstract: This article postulate the utility of models as ‘institutionalized metaphors’, for deconstructing and constructing theology. These tools express human efforts to find God in History, and increase with the action of the Spirit in an hermeneutical method typical of faith in JesusChrist. With their limitations, scopes and sensibility levels, they allow us to ‘read’ the revelation of the divine mystery. At the same time, they warn us about the possibility of anti-trinitarian infiltrations when what is descriptive is understood as normative. This is seen in the attempts of a mediaeval theology and its social consequences. Three scientific examples are proposed to for talking of God in holistic and inclusive terms.

Key words: **Theology.** Epistemology. Sciences. Trinity.

Asombrosamente, los seres humanos nos autodiferenciamos del resto de la creación como los únicos capaces de representar ideas a través de distintos formatos: por medio de diseños, colores, notas musicales y, especialmente, en palabras. Denominamos *símbolos* a estos formatos y desde que tenemos uso de razón los utilizamos, iniciando una carrera por la búsqueda del sentido, por conocer el significado de nuestra presencia y existencia en medio de la inconmensurable trama de la creación. Y esa exploración se traduce en la búsqueda de Dios. Aún en medio de la más profunda crisis existencial que trastorne al espíritu humano, habrá alguna

señal en el camino que nos dirija al encuentro con Dios. Porque el Dios que los cristianos confiesan no es alguien con quien se tenga que tropezar fortuitamente ni abordar por esfuerzos o por simpatía. En cambio, es el padre maternal que no se limita a esperar el regreso de sus hijos a la casa, sino que sale a su encuentro —apresurado y apasionado— como el padre amoroso del hijo pródigo en la parábola de Jesús.

Invito al lector a abordar el esfuerzo de hablar de Dios coherentemente, utilizando junto con los valores clásicos de la fe cristiana otras formas y recursos dispuestos en los entresijos del pensamiento humano y de la naturaleza.

A. Conectando con el misterio

Los escritores antiguos hablaron de 'la mano de Dios' sobre los opresores, del 'dedo de Dios' escribiendo dictámenes, de 'la espalda de Dios' como su auto ocultamiento, o del 'rostro de Dios' como su total revelación. Oyeron la voz del ángel de Yahvé; Abraham y Sara fueron visitados por ciertos "peregrinos" en el encinar de Mamré y Moisés contempló la zarza ardiente en el monte Horeb. Pero, se nos impone la clásica pregunta exegética: ¿Qué trataron estos escritores de decir a sus lectores? A través de estas expresiones de la presencia misma del Dios que les era invisible, mostraban la tensión entre la necesidad y la insuficiencia del habla a la hora de reconocer el *dónde* de Dios¹. En esta transposición, por vía de la contradicción a lo esperado, encontraron la fuerza para soportar el peso de la paradoja, a causa de su esperanza en el Dios que se les mostró extraordinariamente.

Al patriarca Abraham, eterno peregrino y habitante en provisorias tiendas de campaña (¡aun viviendo en las tierras concedidas por Dios!), se le reconoce la persistencia por alcanzar "la ciudad que tiene cimientos, cuyo autor y constructor es Dios" (He 11:10). Como él, nos encontramos en un estado de búsqueda-encuentro con Dios y de escape y retorno en que incrementamos sinérgicamente la relación con Dios en Cristo. Llamamos a esto *seguimiento*; y cuando del seguimiento de Cristo se trata, igual que a Abraham y Sara se nos pide "no poner nuestra vista en las cosas que se ven, sino en las que no se ven; porque las cosas que se ven son temporales, pero las que no se ven son eternas" (2 Co 4:17-18).

Esta disyuntiva de búsqueda espiritual del misterio se resuelve, en la historia de salvación, en la encarnación de Jesucristo. Dicha tensión se nota en el prólogo al evangelio de Juan "A Dios nadie le ha visto jamás: el Hijo único, que está en el seno del Padre, él lo ha contado" (Jn 1:18), principio de fe que origina el método

¹ "El habla de Dios es antropomórfica porque el lenguaje como tal es el acontecimiento en el que el hombre con su mundo de tal manera se vuelve hacia sí mismo que él no es nada más que un hombre. (En este sentido, el hombre) puede ser medida de todo, de modo que todo tenga que aparecer como referido a sí." Heberhard Jüngel, *Dios como misterio del mundo*, Salamanca, Sígueme, 1984, p. 335, 336.

teológico de definir a Dios desde Jesucristo y no al revés². Cuando vislumbramos a este Jesús como *Jesús-Cristo*, comenzamos a integrar nuestros pequeños relatos de vida a un relato mayor. Iniciamos el seguimiento de Cristo con “alguien” que realmente nos mostrará el camino a Dios (como él enseñó: “nadie viene al Padre sino por mí”, Jn 14:6) hasta percatarnos que este *guía* no es sino el objeto mismo del seguimiento (“el que me ha visto a mí, ha visto al Padre”).

Pero queda aún por abordarse un camino abierto y poco emprendido: el valor ontológico del universo, de cuya capacidad para “hablar” del Creador³ ha hecho referencia la teodicea paulina de la epístola a los Romanos (1:18-21). Es un universo que viene a la existencia de “manos” y “labios” del Dios que creó a la mujer y al varón, y en cada partícula clama “Dios está presente”. Por lo tanto, existe algo del ser de Dios que debe ser leído en la creación a la luz del Espíritu, quizás no hipostáticamente, pero sí al menos significativamente. Según el texto citado, la creación constituye un primer dato divino develado ante la búsqueda humana (es un primer horizonte de revelación no visto como suficiente, dado que el desarrollo de Pablo alega la necesidad de una revelación más completa). Pero el problema que plantea es que la incapacidad de ver al Creador no se encuentra en la inhabilidad de la creación para reflejarlo, sino, en cambio, en la injusticia humana: “Porque desde la creación del mundo, sus atributos invisibles, su eterno poder y divinidad, se han visto con toda claridad, entendiéndose por medio de lo creado, de manera que no tienen excusa” (v.20). Y hay aquí un excelente recurso para la indagación teológica.

Ahora bien, en todo lo dicho hasta ahora encontramos una especie de camino de doble vía con dos lenguajes paralelos sobre la revelación: uno: desde la creación, que muestra *algo* de Dios; el otro: desde la encarnación del Hijo, que nos muestra *el todo* de Dios (aunque ese todo sea potencial). El primero pertenece a una dimensión del lenguaje de la fe que se nos presenta *digitalmente*, abordando lo trascendente de Dios pero inverificable (“... sus atributos invisibles, su eterno poder y divinidad...”), mientras que el segundo representa la dimensión *icónica* del lenguaje sobre Dios, completado sobre la base del primero⁴. En este caso la

² Un riesgo ha sido, en el decir de Gonzalez Faus, ‘dictar la divinidad *a priori*’, es decir, deducir a Jesús de lo que creemos que Dios ya es. Debemos ser capaces de reconocer que así como hoy en día el hombre y la mujer cristianos leen las Escrituras discerniendo a la luz del Espíritu Santo, aquellos escritores (contemporáneos algunos al Jesús histórico) ‘leyeron’ en Jesús muchas de las cosas que hoy encontramos aseveradas credalmente —no siempre escritas en algún texto sagrado— pero fueron asumidas así por medio del mismo Espíritu. Dice G. Faus “Cuando en los evangelios nos tropezábamos [...] por ejemplo con un Jesús que duda o pregunta algo, se explicaba con mucha seriedad que eso lo hacía ‘para darnos ejemplo’ [...] El resultado de esa divinidad dictada *a priori* no era sólo una falsificación de la humanidad de Jesús, sino también [...] de la divinidad”. José Ignacio Gonzalez Faus, *Acceso a Jesús*, Salamanca, Sígueme, 1991, p. 15.

³ La poética del Antiguo Testamento nos recuerda que “los cielos cuentan la gloria de Dios, y el firmamento anuncia la obra de sus manos” (Sal 19:1).

⁴ Utilizo aquí las categorías *digital* e *icónica* afirmadas por Segundo en su observación sobre las primeras discusiones conciliares sobre la naturaleza de Cristo. Juan Luis Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth. Historia y Actualidad; las cristologías en la espiritualidad*, vol. II/2, Madrid, Cristiandad, 1982, p. 634-635. El autor resuelve estas categorías con base en la propuesta de los metalogos de Bateson. Gregory Bateson, *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Lohlé-Lumen, 1998.

descripción acabada de Dios se encuentra en el segundo campo semántico (Jesucristo), pero este es imposible de comprender sin el primero (aquello revelado a voces en la historia).

Similar planteo es el de proponer que las teologías *de arriba* y *de abajo* representan más que métodos de análisis; son más bien dos lenguajes de la fe en Dios sólo comprensibles desde la mutua integración. Por eso González Faus prefiere llamarles a uno "lenguaje misionero" y al otro "lenguaje intraeclesial"⁵ para destacar que responden a dos momentos de un mismo relato individual del ser humano, comprensibles desde la experiencia y desde el Espíritu, pero indivisibles al fin. Por supuesto, para comprenderlos debemos aventurarnos a hacer teología de manera inclusiva e integradora, reduciendo el margen de esta revelación natural que parece *invitada de piedra* ante la encarnación de Dios en Cristo. Aún, también necesitamos reducir la dicotomía acerca de *subir* o *bajar* la teología, porque la coherencia de este lenguaje depende de su dimensión redentora, capaz de legar poder a todo aquello que ha sido desvalorizado en la historia del pensamiento cristiano, por ejemplo, las mujeres, los pobres, los niños o la creación misma (lista que podría continuar).

Y puesto que no podemos reclamar una integración espontánea o forzada del lenguaje teológico, es preciso valernos de otras mediaciones. Quisiera, entonces, echar mano de unos recursos al margen de aquellas fuentes clásicas de la teología (Escritura, tradición y la necesaria conveniencia de la experiencia humana), dejándolos permeables entre ellos a fin de comprobar qué posibilidades nos abre esa dinámica de hibridación para hablar de Dios.

B. El modelo como herramienta de transposición

En el terreno teológico utilizamos al menos dos conceptos para referirnos a cualquier entidad o proceso espiritual cuando ésta se re-describe en alguna manera concreta, abstracta o lingüística. Estos conceptos son las nociones de *metáfora* y de *modelo*, palabras con cierto talante de relatividad en su tarea de representar aquel objeto original. En este caso, el valor principal de una metáfora está en que "es un intento de decir algo sobre lo desconocido a partir de lo conocido, de hablar sobre lo que ignoramos a partir de lo que sabemos"⁶.

Sin embargo, la herramienta⁷ suplementaria sobre la que pondremos mayor atención es la noción de *modelo*. Esta función heurística nos permite construir distintos tipos experimentales mediante la reproducción de un objeto del mundo real, una estructura de relaciones o una construcción mental perteneciente a un campo original. Por lo tanto, es un instrumento similar a la metáfora y aplicable tanto a la

⁵ González Faus, *op. cit.*, p. 208-209.

⁶ Sally McFague, *Modelos de Dios para una era ecológica y nuclear*, Santander, Sal Terrae, 1994, p. 70.

⁷ Paul Ricoeur, *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1985, p. 237. Ricoeur recurre a la definición de modelo de Mary Brenda Hesse como 'instrumento de re-descripción'.

teología como a otros campos científicos. Lo que ambos tienen en común es, precisamente, la capacidad de establecer conexiones entre lo original y lo secundario sobre un puente de provisionalidad entre los dos dominios. Sally McFague contrasta un modelo como “una metáfora con ‘capacidad de permanencia’, una metáfora que ha alcanzado suficiente estabilidad y amplitud en su campo de aplicación como para ofrecer un marco válido para una explicación relativamente abarcadora y coherente”⁸, por ejemplo nuestro ya habitual hablar de la persona trina del Padre (de lejano origen histórico y profunda raíz cultural) que resulta en una especie de metáfora, al fin “institucionalizada”⁹.

Parecería, por ahora, que la condición de provisionalidad de un modelo fuera un signo de debilidad en lugar de una fortaleza para hacer teología, pero veremos cómo bajo esta debilidad se oculta paradójicamente un tesoro de versatilidad y descubrimiento. Consideremos que la provisionalidad del modelo descansa en su temporalidad, aspecto desatendido hasta hace muy poco. Esa temporalidad se centra, como ha sido señalado por Olinto Pegoraro, en la conciencia histórica de una cultura¹⁰ que provee su propio marco de cambios científicos y sociales. De ese modo, la autenticidad de la teología (particularmente de la occidental) se encuentra cuestionada acerca de su capacidad de concebirse a sí misma dentro del flujo temporal y, por lo tanto, afectada por éste. En honor a la verdad, el escenario teológico reciente consideraba un universo estático —con base en la organización de la filosofía grecorromana— con una multitud de implicaciones en la vida humana. Bastan los ejemplos históricos de acriticidad de la religión, de fosilización de las eclesiologías, de formas de gobierno incuestionables y autoritarias, de la sordera social de los sistemas políticos, o de modelos educacionales ausentes de toda creatividad. Este perfil derivó en una ortodoxia teológica inmutable en la que la señal de erudición es “‘aplicar’ el modelo al curso de la existencia”¹¹. De allí que en ese paradigma la teología ha sido algo que se estudia, pero no algo que se *hace*.

No obstante aquel perfil de individualismo e incomunicabilidad, hoy la noción de totalidad se sobrepone a la de fragmentación. El paradigma mecanicista suponía al universo formado de partes independientes, donde reinaba la atomización: *nada* entre las partículas, *nada* entre los planetas, *nada* entre los seres vivos de un determinado hábitat (ni entre los diferentes medio ambientes). Contra esta visión de la física cartesiana, Newton no tenía más explicación que “un poder divino o ‘espíritu’ evitando que el universo se aglutinara en una masa informe por la fuerza de gravedad”¹². Ciertamente, sobre aquel modelo de pensamiento se ha promovido todo esfuerzo por sistematizar la teología, fragmentando la totalidad

⁸ McFague, *op. cit.*, p. 71.

⁹ A esto llamará Black, un “arquetipo conceptual”. Max Black, *Modelos y metáforas*. Madrid: Tecnos, 1966, p. 236.

¹⁰ Olinto Antonio Pegoraro, *Relatividad dos modelos; ensaios filosóficos*, Petropolis, Vozes, 1979, p. 103.

¹¹ *Ibid.*, p. 104.

¹² Isaac Newton, “Hypotheses non fingo” en *Principios matemáticos de la filosofía natural; Escolio general (antología mínima)*. Barcelona, Publicaciones del Grupo de Física y Filosofía de Santa Coloma de Gramenet, 1987, p. 46.

de la experiencia con la divinidad como método por excelencia para conocerla. El peligro que entraña esta posición es perder de vista que la teología es una construcción pedagógica¹³ antes que sistemática.

Pero desde la presentación de la teoría de la relatividad, que explica el universo como una totalidad en movimiento fluctuante, y la posterior teoría cuántica que sostiene la indivisibilidad de los lazos entre un objeto y su entorno, se nos ha abierto un campo de interpretación de la vida más liberador, que a la postre rechazará el determinismo teológico. Ya es imposible hacer teología de manera pertinente sin considerar que el ser humano sea parte de un sistema al que afecta y por el que es afectado; su compromiso con Dios está directamente vinculado con su compromiso hacia los demás *compañeros* en el tejido de la creación.

Por añadidura, mientras que en el paradigma newtoniano la observación científica suponía al investigador como un sujeto ajeno al campo de estudio¹⁴, la física moderna nos recuerda que tanto el observador como el campo observado son modificados mutua y permanentemente, relativizando e integrando toda experiencia. David Bohm agregaría a esto la existencia de una multitud de *variables escondidas* en interrelación de todo con todo, en lo que él llama el *orden implicado*¹⁵.

Podríamos decir que la teología representa una especie de "observatorio" desde el cual buscamos a Dios mirando hacia una inmensa trama en la cual las Escrituras, la creación, la tradición y la experiencia son hilos fundamentales y entre ellas se teje el orden implicado. Cada observador busca a Dios desde un ángulo diferente, determinado por unas variables personales; constantemente, el observador debe volver a buscar su punto de referencia mirando a Cristo para medir la coherencia de sus resultados al mirar la trama general.

En resumen, lo inevitable de hacer teología en el marco de la vida humana presupone las siguientes aseveraciones:

1. Como "estrategia de desesperación"¹⁶ para hacer teología, necesariamente debemos recurrir a modelos y metáforas.
2. Ya que las metáforas son recursos heurísticos provisionales cuyo sentido depende del período en la historia en que han sido elaboradas, así también, es provisional la teología.
3. Esta provisionalidad se basa en lo móvil y transitorio de nuestro punto de mira a Dios.

¹³ Gonzalez Faus, *op. cit.*, p. 210.

¹⁴ De esta actitud modernista derivan algunos perfiles misioneros 'antropologistas', cuya actitud es adoptada por aquellos que sostienen, por un lado el divorcio entre ciencia y fe, y por el otro usufructúan las ciencias sociales en beneficio del crecimiento numérico o del supuesto conocimiento 'total' de la cultura. Suponen así un modelo de misión sin reubicación, o reubicación sin contextualización, o contextualización sin encarnación, y simplemente afirman roles de 'sujeto' y 'objeto' de la misión, casi como si se hablara de profesionales y clientes. Sobre el proceso de inculturación, ver más en Jon Sobrino, *La fe en Jesucristo, ensayo desde las víctimas*, Madrid, Trotta, 1999, p. 357-362.

¹⁵ David Bohm, "Hidden Variables and the Implicate Order" en *Zygon* 20, 2 (junio/1985), p. 124.

¹⁶ McFague, *op. cit.*, p. 70.

4. Puesto que la teología cambia, es necesario rehacerla permanentemente con cuidado de no copiar (aunque sí revisar) los métodos preliminares fundados en otras coordenadas espacio temporales distintas.
5. En el universo existen más horizontes teológicos que los que un solo individuo puede alcanzar a ver. A los efectos del mayor acercamiento a la revelación, ninguna teología puede hacerse desde el punto de mira de una sola persona, ni de una sola disciplina¹⁷.

Hoy en día la teología no puede darse el lujo de prescindir de la imaginación, la heurística y el diálogo transdisciplinario, si quiere hablar de Dios con sentido a nuestro cambiante mundo. Dicho en otras palabras, debemos aceptar que existen infinidad de *teo-observatorios* montados en todo el universo esperando a ser utilizados oportunamente (y todos ellos tienen su ocular posicionado en nuestro ser interior). En ese sentido, el universo nos invita a buscar lo inasible de Dios, mientras que su revelación en Cristo nos ofrece una base referencial para no perdernos en la extensión infinita.

La libertad que nos es conferida para abordar la decibilidad de Dios desde diferentes planos es razón suficiente para que nos permitamos examinar el valor instrumental de los *modelos científicos*.

1. Modelos científicos

Muchos autores han trabajado con idoneidad el tema de los modelos, pero Max Black es quizás el más citado a la hora de definirlos debido a su preocupación por puntualizar los criterios para cada clase de modelo. Según su taxonomía, existen al menos cuatro tipos de modelos científicos según su uso en distintas disciplinas con métodos de interpretación propios; estos son los modelos *a escala*, *analógicos*, *teóricos*, y *matemáticos*. Todos comparten en su esencia el esfuerzo por representar en un campo secundario lo que ocurre en un campo original (con cierta relatividad en el acto comparativo, a la que ya me he referido antes como provisionalidad). Trataré de exponer rápidamente sus particularidades a fin de proponer luego la posible aplicación teológica.

Los *modelos a escala* se caracterizan por reproducir las propiedades de un elemento real o imaginario a través de una construcción concreta, con un propósito determinado. No existe absoluta fidelidad entre el modelo y el original —lo que debe ser tenido en cuenta, por la habitual aparición de distorsiones—. “Con estos modelos pretendemos acercar lo remoto y lo desconocido a nuestro propio nivel de existencia en los tamaños medios”¹⁸. La maqueta de un motor confeccionada por estudiantes de ingeniería, una maqueta del sistema solar hecha por escolares

¹⁷ Debemos honrar la propuesta de Kuhn en su teoría de las revoluciones científicas, como cultor del diálogo transdisciplinario. Sabemos que una de las características de la *matriz disciplinar (paradigma)* de Kuhn es —muy sintéticamente— su capacidad de proveer respuestas a problemas que se pueden aplicar en otras disciplinas.

¹⁸ Black, *Ibid.*, p. 218.

o un reloj de juguete para enseñar la hora a un niño podrían ser modelos a escala. Tienen cambios de escala obvios y no son totalmente fieles al original, salvo en las propiedades que se desean resaltar: el funcionamiento del motor en determinadas condiciones, el movimiento orbital de los planetas o dónde deben encontrarse las agujas del reloj para saber a qué hora regresan mamá o papá. Aunque no se espera que el motor tenga los HP del original, ni que la maqueta escolar represente los detalles topográficos o la relación de tamaño exacta entre planetas¹⁹, ni tampoco que el reloj infantil sea comparable a un reloj suizo de fina joyería.

Los *modelos analógicos* se califican por "reproducir de la manera más fiel posible, en otro medio, la *estructura* o trama de relaciones del original"²⁰. A diferencia de los modelos a escala, que se definen por identidad, los analógicos se definen por la reproducción de la estructura original. "Un modelo analógico adecuado manifestará una correspondencia biunívoca entre las relaciones incorporadas *en él* y las existentes en el original: cuanto suceda a una relación de éste tiene que encontrar su eco en algo correspondiente que suceda en la relación del modelo coordinada a aquélla"²¹.

Puede ser un organigrama empresarial colgado en una oficina, que indica en sí una gran cantidad de roles, obligaciones o funciones de un grupo humano. Señala niveles de relación entre personas, indica con quiénes se debe compartir la información, quiénes son los que tienen mayor antigüedad, sueldo más alto o méritos, sin tener que explicarlo: sólo su lugar en el organigrama dice todo. Pongamos otro ejemplo, un genograma muestra a través de un gráfico una especie de árbol genealógico²² con información concreta: un círculo o un cuadrado significan una mujer o un varón, una línea zigzagueante indica conflicto entre partes, una línea punteada señala una unión libre y una línea recta, un matrimonio. El genograma es una herramienta útil para los terapeutas familiares cuando desean visualizar las relaciones en un determinado sistema familiar, para comprender históricamente la conducta de una familia a través de símbolos que expresan sus relaciones y vivencias (aborto, adopción, divorcios, cortes emocionales, hijos deseados o no, y otros).

Veamos otro ejemplo más doméstico: el marcador de temperatura de un auto. Este aparato es un modelo que intenta reproducir con fidelidad algo que sucede en el otro extremo del cable de conexión (los conductores de automóviles conocen muy bien el valor de poder confiar en la verosimilitud de una aguja que sube o baja en el indicador). Cuando el sensor dentro del motor percibe la elevación de temperatura por encima de lo aceptable, transfiere la información al reloj de la cabina (presión de mercurio o electricidad). Los tres casos mencionados

¹⁹ La invariancia de proporcionalidad no está sujeta al tamaño, salvo que éste estuviera entre las propiedades que se desean dejar en evidencia.

²⁰ *Ibid.*, p. 219. El subrayado es mío.

²¹ *Ibid.*

²² A diferencia de un verdadero árbol genealógico que usualmente parte de un individuo o familia como raíz en el pasado, inversamente el genograma nace en una familia actual y se ramifica hacia sus antecesores.

corresponden a modelos cuya importancia reside en repetir y señalar —cambiando de medio— la *estructura* o *propiedades* del campo original.

El *modelo teórico* (teórico) es también una construcción, pero no real sino abstracta o imaginaria, cuyas propiedades se “transportan” a un dominio más complejo de la realidad²³ por medio de cambios de nivel en el lenguaje. En esto demuestra su relación con la metáfora por el ejercicio de transferencia verbal. “No necesita ser construido: basta *describirlo*”²⁴. En este caso, el dominio secundario nos debería ser más conocido que el primero a fin de lograr una reducción a lo familiar para generar respuestas sobre el primer dominio. Lo que se dice de un campo semántico ilustra lo que sucede en el otro —e incluso puede hacer contribuciones a otras conclusiones sobre el campo primario.

Tranquilamente, podemos aplicar aquí el ejemplo de los cambios de nivel en el lenguaje mencionados por J.L. Segundo, González Faus, o el mismo epistemólogo G. Bateson²⁵. La inquietud de T. Kuhn sobre la necesidad de conocer las lenguas de dos paradigmas diferentes (para ofrecer soluciones de uno conocido para otro que se encuentra en ciernes) muestra metodológicamente esta característica de los modelos teóricos²⁶. Todos los ejemplos posibles de metáforas usadas para explicar desarrollos teológicos serían aplicables aquí.

Por último, los *modelos matemáticos* (no indefectiblemente matemáticos), de los que todavía está por verse su probable aplicación al diálogo con la teología o las ciencias humanísticas. Pero me limitaré ahora a repetir con Black que se basan en:

“[...] hipótesis empíricas concernientes a las relaciones imputadas ante las variables elegidas (a las que) [...] se introducen simplificaciones, a menudo drásticas, con objeto de facilitar al formulación y la manipulación matemática de las variables (a riesgo de confundir la) [...] exactitud en las matemáticas con la fuerza de la verificación empírica del campo original a causa de las simplificaciones”²⁷.

Este tipo de modelos suele utilizarse, por ejemplo, en estadística en las ciencias del comportamiento con su característico lenguaje de ecuaciones²⁸.

2. Modelos científicos en teología

Si estos modelos tienen un valor instrumental para la teología, deberíamos ahora preguntarnos cuál es su relevancia para el método teológico, o más vulgarmente ¿de qué nos “aprovechan”? Veamos ejemplos concretos.

²³ Ricoeur, *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p. 226.

²⁵ q.v. nota pie 2.

²⁶ Thomas Kuhn, *La tensión esencial. Estudios selectos sobre la tradición y el cambio en el ámbito de la ciencia*, México, Fondo de Cultura Económica, 1983, p. 257-258.

²⁷ Black, p. 222.

²⁸ Germán Guerrero Pino, “Determinismo, modelos y modalidades” en *Revista de filosofía*, 3ra época, XIII, 24 (2000), p. 196.

En principio, y como un artificio analógico, reduciremos aquellos primeros tres tipos de modelo a fórmulas simples, con base en la siguiente referencia, "Siendo **A** el campo primario (o el sentido latente) y **B** el campo secundario (o el sentido aparente), ocurren tres tipos de modelo":

1. Uno, en que **B** guarda *semejanza de proporción* con **A** en *n* rasgos concretos. Por ejemplo, al afirmar que el ser humano posee imagen divina en sí mismo (sobre la versión del texto de Génesis), se sostiene la semejanza —no identidad— del ser creado con el ser del Creador. O en la noción de la filiación humana con Dios por medio del Hijo eterno (Gá 4:4-7), que semeja un amor proporcional a aquel con que el Hijo eterno es amado. También, en ciertas pistas que podríamos llamar pre-trinitarias basadas en analogías de la naturaleza o de la configuración humana, como las *vestigia trinitatis* de Santo Tomás²⁹, que suponen huellas del paso de Dios tanto en el hombre como en la naturaleza. Las virtudes divinas resaltadas en el Antiguo Testamento como hipóstasis (e.g. *sofía, logos,* la Presencia de Dios) enunciadas como "Dios en acción"³⁰ representan una proporción de Dios (más tarde identificadas con las Personas trinas). Aun, el camino de las prácticas de la fe en la espiritualidad cristiana intenta reflejar voluntariamente en la vida comunitaria ciertas conductas reconocidas en las relaciones intratrinitarias, éstas tratan de reproducir prácticamente —con las lógicas limitaciones— cómo es el Dios en que creen.
2. Otro, en que la *estructura relacional* interna de **B** es *idéntica* a la de **A**. Por ejemplo, el efecto vinculante con Dios por el Espíritu al confesar la fe en Jesucristo ("Todo aquel que confiesa que Jesús es el Hijo de Dios, Dios permanece en él y él en Dios", 1 Jn 4:15) trata de mostrar identidad con la unidad intratrinitaria ("La gloria que me diste les he dado, para que sean uno, así como nosotros somos uno", Jn 17:22). Esto conduce, por otra parte, al uso de la metáfora paulina de la iglesia como "Cuerpo de Cristo", en el que los individuos se encuentran en un doble juego de voluntad y revelación para vivir comunitariamente según el modelo de Jesús. Según los desarrollos apostólicos, se supone la acción de las Personas trinas sobre el hombre al punto que éstas pueden afectar el estado de las relaciones interpersonales. Podríamos incluir aquí el desarrollo de San Agustín, con las analogías de procesos psíquicos internos (*mens-memoria, intelligentia-intellectus* y vo-

²⁹ S. Tomás, "Modo de procedencia de las criaturas" (1, q.45, a.7, dif.2) en *Suma Teológica* , t.II, trad. Francisco Barbado Viejo, Madrid, BAC, 1954, p. 767.

³⁰ Jünger habla de la "demostrabilidad" por la "decibilidad" de Dios: "Pero como Dios [...] es una causa concebible por sus efectos [...] el conocimiento de su existencia entra en la regla general del conocimiento de una causa por sus efectos. [...] Partiendo de los efectos, se pueden indicar ya determinaciones objetivas de la causa, que dan su significado al nombre que nombra la causa, sin por eso definir todavía la esencia de la cosa que se está considerando como causa". Jünger, *Ibid.* , p. 313-314.

luntas), para explicar la procesión de las Personas trinas como líneas de teología especulativa basadas en la experiencia humana³¹.

3. Y un tercer tipo, en que **B describe a A** (incluso otro **B'** puede describir a **A** y por lo tanto **B'** describirá tanto a **A** como a **B**). Por ejemplo, el postulado de K. Rahner "La Trinidad económica es la Trinidad inmanente, y viceversa"³² expresa la descripción del misterio y la reciprocidad del *Deus absconditus* y el *Deus revelatus*³³. Las palabras de Jesús "El que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14:9) indican un tipo de modelo teórico puro, donde la descripción es asimétrica por que lisa y llanamente nadie puede ver al Padre, pues "nadie conoce al Padre, sino el Hijo, y aquel a quien el Hijo se lo quiera revelar" (Mt 11:27b). Las parábolas del Reino cumplen esta propiedad descriptiva al señalar algunas condiciones básicas que se cumplen asimétricamente en el campo aparente acerca del campo latente³⁴.

a. Alcances y limitaciones

Como es notorio, cualquiera de los ejemplos anteriores remite a más de un modelo a la vez y son de difícil diferenciación, aunque conserven al menos un tipo de representación más llamativa que las otras. Además, en muchos de ellos es visible un salto hermenéutico cuando se trata de la encarnación (que no puede ser obviado sin más ni más)³⁵.

Asombra al lector del Nuevo Testamento la observación de 1 Jn 3:2 "Amados, ahora somos hijos de Dios, y aún no se ha manifestado lo que habremos de ser. Pero sabemos que cuando se manifieste seremos semejantes a Él, porque le veremos como Él es". El escritor da por sentado lo provisorio del modelo de la paternidad de Dios. Por ese modelo de Dios como Padre está relacionado tanto con el Hijo como con nuestro propio conocimiento de las estructuras relacionales de la paternidad

³¹ S. Agustín, "De Trinitate" (XI:3.6) en *Obras V*, Madrid, BAC, 1948, p. 623, 625. Se nota en estas analogías la fuente de la que abrevó más tarde Santo Tomás para sus *vestigia*.

³² Karl Rahner, "El Dios trino como principio y fundamento trascendente de la historia de la salvación" en *Mysterium salutis* II, T. I, Madrid, Cristiandad, 1969, p. 370. Aparentemente, la idea original pertenece a Barth: "Es el *Deus revelatus* quien es el *Deus absconditus*, el Dios para quien no hay camino ni puente, de quien no podemos decir o tener para decir una sola palabra..." y que nos sale al encuentro como Dios revelado". Karl Barth, *The Doctrine of the Word of God*, 2a ed. Trad. G. T. Thomson, Edimburgo, T & T Clark, 1949, p. 368.

³³ Según las especificaciones técnicas del modelo analógico esta condición de reciprocidad no está permitida, mientras que su empleo sobre la encarnación de Dios en Cristo abre una licencia cuyas razones mencionaré más adelante.

³⁴ Estos tres tipos de modelo adhieren a los modos de *analogía* que Aristóteles identifica bajo el calificativo de "metáfora" como transferencias entre campos desemejantes (género/especie, especie/género, y especie/especie), y a un cuarto tipo que denominará "analogía o proporción", según la cual "Hay relación analógica cuando el segundo término es el primero, como el cuarto al tercero: se empleará entonces el cuarto en lugar del segundo, y el segundo en lugar del cuarto". Aristóteles, *Poética*, (xxi), trad. Eilhard Schlesinger, Barlovento Editora, 1977, p. 103. Para describir este analogía, Jüngel utiliza la expresión "(a:b = c:d)", donde todo lo que "a" es a "b", ocurre paralelamente entre "c" y "d", permitiendo vincular "a" con "c" por sus relaciones. Jüngel, *Ibid.*, p. 346.

³⁵ Jüngel agrega que "bajo el influjo de los comentarios neoplatónicos a Aristóteles, la escolástica traspasó el momentum de la dependencia del horizonte hermenéutico-lógico-lingüístico al horizonte ontológico (así la analogía adquirió enorme importancia para el habla humana de Dios en Tomás de Aquino...". Jüngel, *Ibid.*, p. 351.

humana. Lo único que es seguro allí es que la metáfora comunica el amor incondicional. Por ahora, el modelo vale mientras nos movemos en dirección al original. Todo esto se debe a la dificultad de abordar la realidad como totalidad. Conocemos sólo *en parte* (quizás este es nuestro destino transitorio)³⁶ y en el esfuerzo de comprender aquello que nos rodea tanto como a Aquel quien es inasible por excelencia, nos vemos obligados a dar aparentes saltos hermenéuticos en el discurso guiados por la imaginación en-el-Espíritu. Vamos desde lo evidente a la fe en lo invisible; de lo vulnerable de confiar en Dios a la sospechosa certeza de la razón.

La parcialidad del conocimiento asociada al consabido criterio de provisionalidad indica que toda teología es expresión de **una** percepción de Dios, asentada en un punto de mira y no en la visión abarcativa, razón por la cual recordamos que nuestro hablar de Dios **no es Dios**. Exactamente, querer convertir nuestras palabras sobre Dios en la Palabra de Dios, aun cuando algunas de estas palabras (o conclusiones) sean extrapoladas desde el texto bíblico, es lo inconcebible del fundamentalismo.

Mas, cuando hablamos de Cristo, el misterio toma solidez únicamente por la fe humana promovida por el Espíritu. Mientras que la función básica de la metáfora es "(actualizar) significaciones susceptibles de ser retomadas y comprendidas por otro ser histórico que sobrepasa su propia situación histórica [...]"³⁷, la aplicación al modelo de Jesucristo se convierte en una verdad espiritual que sólo es inteligible por el Espíritu. De allí que el discernimiento del Espíritu cumpla un papel auxiliador para el ser humano ayudando a encontrar a Dios en su aparente auto ocultamiento. Por el Espíritu, la mujer y el hombre que vean a Dios en su propia historia, ya ven a Dios en la Historia. Bajo esta condición, quien ve a Jesús reconoce a Cristo tal como en la enseñanza paulina: "... nadie puede decir: 'Jesús es el Señor', excepto por el Espíritu Santo" (1 Co 12:3b).

Lo anterior sugiere que vocablos como *ícono*, *imagen*, o *modelo* pueden cobrar una fuerza revelativa que supera la condición relacional de la descripción. Podríamos, seguramente, apelar a estas funciones o capacidades separadamente, pero ambas se dan en forma simultánea por naturaleza. Por ejemplo, si afirmamos que Dios es Padre, Hijo y Espíritu, no estamos en ningún error al afirmar que tal verdad está expresada por medio de tres metáforas (distintas y relacionadas) que describen a Dios en sus vínculos internos y su extensión al mundo bajo el modelo

³⁶ "Aún pensando que no podamos tener conocimiento completo de la realidad, nuestro conocimiento es, al menos, suficientemente seguro para permitir nuestra supervivencia. No obstante, si, como sostiene la epistemología evolutiva, nuestras capacidades cognitivas son el resultado de los mismos procesos, podemos concluir que nuestras habilidades cognitivas corresponden a la realidad. En otras palabras, las presiones selectivas planteadas por el entorno aseguran que todas las estructuras adaptadas en los seres humanos —corporales igual que las cognitivas— son suficientemente próximas a la realidad para permitir exitosamente la supervivencia y la reproducción. Si esto tiene verdadero sustento, deben notarse las siguientes implicaciones filosóficas: 'las estructuras del mundo exterior son reales y no sólo productos de nuestra imaginación [...] y la realidad es percible (cognoscible) al menos en partes' (Wuketits 1984:76)." Tomás H. Neil y E. Margarete Ziemer. "Evolutionary epistemology as new challenge in the dialogue between theology and science", en *Communio Viatorum*, 2001, p. 269.

³⁷ Paul Ricoeur, *Hermenéutica y estructuralismo*, Buenos Aires, Megápolis, 1975, p. 9.

familiar (la unidad social más comprensible para una persona). Pero, al mismo tiempo, estos giros también nos lo descubren, dicen algo de su ser íntimo que nos compromete con ese hallazgo.

Siguiendo a Ricoeur “el modelo pertenece no a la lógica de la prueba, sino a la lógica del descubrimiento”³⁸. En su calidad heurística podríamos decir con este autor que “desarrolla una experiencia de realidad en la cual inventar y descubrir dejan de oponerse y donde crear y revelar coinciden”³⁹.

Una vez más, cuando el concepto de *modelo* se aplica a Jesucristo, adquiere un valor normativo. Para Juan C. Scannone, el concepto de *modelo* aplicado a Cristo es permanente a través del tiempo⁴⁰ por su capacidad analógica, por lo tanto el valor semántico de este término aplicado a Cristo queda arriba de cualquier otro uso. Pongamos por caso el uso del vocablo *ícono* en referencia a Jesucristo, transfiera el uso desde un campo semántico relativo (como en un modelo analógico) a uno definitivo y categórico: “él es la *imagen* (*ikonw*) del Dios invisible” del mismo modo que se dice “Jesús *es* Dios”. Si aquí usáramos sólo el tono común de una metáfora, entonces concluiríamos diciendo que “Jesús *es como* Dios” (regresando al debate resuelto en Nicea), en lugar de expresar la identidad.

Si el lector se encuentra atento, podrá reconocer la misma metodología que se viene detallando desde el principio del trabajo en la acción de transponer los modelos científicos a las realidades expresadas en la teología: ESTO es como AQUELLO (o ESTO describe AQUELLO), y ESTO ES AQUELLO (o esto descubre AQUELLO).

Lo antes expuesto nos llama a desentrañar dónde descansa realmente la verdad que se desea representar, asumiendo que la metáfora no es un simple floreo estético en el discurso. En todo caso, ¿el modelo es sólo una herramienta o es parte indispensable de la teoría?⁴¹ Incluso si la dejamos de lado ¿puede nuestro hablar de Dios convertirse en una tentativa de “hacer a Dios a nuestra imagen y semejanza”?⁴² Si esto es así, entonces debe haber algunos límites de profundidad en el uso que nos permitan sospechar cuándo el modelo es inviable.

b. Grados de sensibilidad de un modelo

En la tarea de hacer teología podríamos suponer la existencia de niveles o “grados” de sensibilidad que nos permitan decidir acerca de la viabilidad o invia-

³⁸ Paul Ricoeur, *La metáfora viva*, Buenos Aires, Megápolis, 1977, p. 357.

³⁹ *Ibid.*, p. 366.

⁴⁰ Scannone indica que en este caso no puede ser utilizado como sinónimo de ‘paradigma’ (al estilo de Kuhn) porque no entra en la sucesión de paradigmas. Juan Carlos Scannone, “El misterio de Cristo como ‘modelo’ para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas” en *Teología Latina: Revista Virtual de Teología*, en www.geocities.com/teologialatina/scannonemodelo.htm, 2001.

⁴¹ Carlos Blank, “Modelos y metáforas: el uso de la analogía en la ciencia” en *Anales* 1, 1, Universidad Metropolitana, Caracas (2001), p. 247-261.

⁴² En ese preciso sentido, hablar de Dios se encuentra en la tensión entre “callar para afirmar” antes que “hablar para negar”, por cuya razón se nos hace necesaria la analogía como herramienta de “superlativización lingüística”. Jünger, *Ibid.*, p. 328, 331.

bilidad. Propongo algunos niveles que, con sus discutibles tonos intermedios, nos permitan hacer ese análisis ya no por tipo de modelo sino por su profundidad.

En el **primer nivel**, iniciando la espiral hermenéutica como un círculo virtuoso, el campo original domina de manera latente por encima del campo secundario llamándonos a su descubrimiento. Aquí la operación básica es *deconstruir* para analizar la *realidad*. Incluye conductas analíticas tales como discernir, identificar, diferenciar, desordenar; o conductas lógicas complejas como analizar, explicar, comparar, ejemplificar o criticar. Todo lo que se describa será lo que se nos revele. Se puede decir que “describimos para descubrir”, donde la acción limitada de descripción se nos hace extensa por el Espíritu.

En el **segundo nivel**, domina la estructura de relaciones entre los dos campos. La operación básica es *construir* para hacer teología, a través de conductas de estudio como clasificar, definir, reproducir, esquematizar u ordenar; con el objeto de sistematizar o demostrar la relación existente entre los campos.

Un **tercer nivel** completaría el círculo hermenéutico dando valor al campo secundario al respetar su estructura relacional (propiedades) con el campo original. La operación básica, *reactualizar*, implica modificar lo que se cree a fin de mostrarlo en *prácticas* concretas de la fe. Involucra conductas técnicas como medir, ajustar y corregir, y conductas creativas como reordenar, sintetizar y relacionar lo descubierto con la realidad analizada. El propósito aquí es el de aplicar lo creído para volver sinérgicamente al primer nivel.

Estos tres niveles se mueven circularmente e integran constantemente la teoría con la práctica para completar una espiral hermenéutica. Empero, por otra parte, esta espiral puede perturbarse, si interfiere el silencioso deseo de procurar hacer a Dios a nuestra imagen, con el resultado de desvirtuar el planteo teológico y corromper la estructura del modelo. González Faus ejemplifica la necesidad de girar en los primeros tres niveles al sostener que una cristología es básicamente una propuesta o aproximación al misterio —y no la prescripción de la realidad de Dios:

“La misma estructuración genética de la cristología y la recuperación del Jesús histórico podrían ser malentendidas, si pensáramos que ellas reproducen el orden de las cosas *en sí*, y no el orden de nuestro acceso a ellas. Entonces nos quedaríamos sólo con el proceso ‘desde abajo’ sin ver ni vivir que ese ‘desde abajo’ es fruto del ‘desde arriba’. Olvidaríamos que Jesús sólo fue el hombre-para-los demás, porque era el Dios-con-nosotros.”⁴³

Es en ese caso donde podría aparecer un **cuarto nivel**, al que llamaré “parasitario”. Este nivel invierte el círculo virtuoso en un círculo vicioso, intentando obligar al original a ajustarse al modelo, fenómeno que ocurre cuando se cae en el peligro de absolutizar una metáfora por justificar nuestro hablar de Dios.

⁴³ González Faus, p. 30.

Su operación básica es forzar el significado, pragmatizando cualquier posible aplicación de la teología. Sus conductas características son manipular, defender, proteger y justificar. Se roban los símbolos, se pierden los códigos de transferencia, nos instalan en un plano de poder por encima de los demás y niegan el modelo relacional trinitario. Todo bajo el objetivo de legitimar la práctica *a priori* de la teología.

De modo que este nivel parasitario no está relacionado con el simple análisis equívoco, sino más bien con seguir el camino más corto de justificar un determinado marco teórico. Lo que ocurre en el fondo es una rebelión del campo secundario contra el sentido latente, donde se pierde la visión de totalidad sobre las estructuras de relación, tendiendo a la parálisis y no a la expansión creativa —aunque esa parálisis implique el equilibrio y la permanencia del sistema.

3. El modelo aplicado a la Trinidad

Si, desde la perspectiva teológica, se toma a la encarnación del Hijo eterno como el modelo cuya estructura relacional explica todos los demás modelos, entonces, estamos ante un prototipo de vínculos que puede hallarse presente en todo aquello que ha pasado por su acto creador. Como se ha citado anteriormente, San Agustín y su intérprete Santo Tomás se encargaron de desarrollar con profundidad esta idea.

El interés por racionalizar la Trinidad parece ser la preocupación agustiniana; encuentra las huellas o vestigios trinos en el amor, en la mente que se conoce y ama (*mens, intellectum, voluntas*) y que manifiesta a través del número, la medida y el orden la unidad de la Trinidad en todas las cosas creadas⁴⁴. También juega con el sentido de la visión como metáfora de la Trinidad para resaltar su estado de diferenciación y de unidad⁴⁵. Su conclusión es que, puesto que el ser humano tiene en sí mismo imagen de Dios —concepto de mayor profundidad que el de vestigio—, posee el estímulo interno para buscar con ansias al Creador.

Así, tanto San Agustín como Santo Tomás rescatarán esta diferencia entre las *vestigia* como el *imprimatur* de causalidad de la Trinidad sobre toda la creación (una especie de sello de agua de la acción divina), diferente a la *imagen* que se encuentra junto al vestigio únicamente en los seres racionales. Dice el Doctor de la Iglesia,

“[...] en nosotros hallamos una imagen de Dios, de la Trinidad, que, aunque no es igual, sino muy distante de ella, y no coeterna a ella, y, para decirlo en pocas palabras, no de la misma substancia que Él es, con todo, la más cercana a Dios, por naturaleza, de todas las criaturas. Es además perfeccionable por reificación para ser próxima también por semejanza”⁴⁶.

⁴⁴ S. Agustín, “De la verdadera religión” (VII:13), en *Ibid.*, p. 85. Para comprender el vocabulario de San Agustín (igual que el de Santo Tomás) este debe ser planteado en el marco filosófico, especialmente aristotélico.

⁴⁵ S. Agustín, “De la Santísima Trinidad” (XI:2,2), en *Ibid.*, vol.V, p. 613 ss.

⁴⁶ S. Agustín, “La ciudad de Dios” (XI:26) en *Ibid.*, vol.XVI-XVII, p. 760.

Esta *imagen* "reproduce con toda fidelidad el objeto cuya es imagen, esta es la que se coiguala al objeto, no el objeto a la imagen"⁴⁷. De modo tal que la imagen de Dios en el ser humano representa mucho más que el vestigio, pero no lo hace idéntico a Dios, donde vemos cumplida la condición de los modelos teóricos simples (que no consideran la reciprocidad entre el Padre y el Hijo eternos). Santo Tomás agregará más tarde que el vestigio trinitario está en todo lo creado en alguna de sus propiedades "indefinidamente"⁴⁸, dándonos esta última expresión un sentido de perpetuidad. Incluso supone que "puede venirse por las criaturas al conocimiento de la Trinidad"⁴⁹.

Tomando la antigua frase de Protágoras "el hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en cuanto que son y de las que no son en cuanto que no son", podríamos adecuar una variante: "La Trinidad es la medida de todas las cosas...", y, en ese caso, el ser humano pasaría a ser una digna expresión mensurable de los vínculos trinitarios.

Antes de pasar a ejemplos del terreno científico, que probablemente ilustren bien los planteos de San Agustín y Santo Tomás, considero importante abrir un paréntesis en esta propuesta de modelos para la teología. El principio analógico de la Trinidad tiene consecuencias importantes para la vida práctica y es de aplicación a paradigmas teológicos basados en principios de relación (eco-teología, diferentes teologías de liberación y especialmente en aplicaciones de pneumatopraxis). Pero también abundan a través de la historia los casos de determinismo en las organizaciones sociales, políticas, financieras o eclesiales que derivaron de un modelo de Dios gestado en un marco equívoco o injusto que no honra el modelo trinitario.

Las conclusiones del análisis de un modelo pueden depender tanto de la información descubierta en el círculo virtuoso como de un proyecto surgido en el círculo vicioso. Un modelo puede ser utilizado para explicar los aportes a la teología desde la epistemología evolutiva o bien apoyar el darwinismo social. Cierta modelo podría hacer aportes teológicos de sesgo ecuménico, de compromiso ecológico, de una antropología liberadora o una espiritualidad sanadora, o, en cambio, ser una versión viciada que apoya la depredación, una invasión o un genocidio. Una conclusión viciada puede retorcer el sentido para convertir la inclusión en exclusión, en xenofobia o en expansionismo cultural.

Como ejemplo, la hipótesis de Clemente de Alejandría (s. II d.C.) es ejemplar:

"Creo yo que los grados de la Iglesia de aquí abajo, los grados de obispos, presbíteros y diáconos, son imitaciones de la gloria angélica y de aquella economía que, según dicen las Escrituras, aguarda a los que, siguiendo las huellas de los Apóstoles, vivieron en la perfección de la justicia según el Evangelio" (*Stromata*, 6,13,107)⁵⁰.

⁴⁷ S. Agustín. "De la Santísima Trinidad" (VI:11-12) en *Ibid.*, vol V, p. 453, 455.

⁴⁸ S. Tomás, *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, (q.45, a.7, ad 1), p. 769.

⁵⁰ Citado por Johannes Quasten. *Patrología*, vol. 1, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1961, p. 329.

Una inferencia de este calibre es plenamente funcional al estilo de iglesia piramidal y exclusivista que favorece la división entre el clero y los laicos y los asume necesariamente como clase dominante y clase dominada. Los unos son expresiones de “gloria angélica”, mientras que los otros ni siquiera cuentan en la metáfora.

Se observan a través de la historia otros absurdos basados en el plano de la legitimación del orden establecido. La conocida cuestión tomista *De la producción de la mujer* se inicia dando por sentada la afirmación de Aristóteles que “la mujer es un varón frustrado”⁵¹. Su conclusión es que “la mujer es algo imperfecto y ocasional, ya que la virtud activa, que reside en el semen del varón tiende a producir algo perfecto semejante a sí mismo en el género masculino. Y el que nazca mujer se debe a la debilidad de la virtud activa”⁵². Esta proposición, que Santo Tomás asumió como orden divino, más tarde estableció que en la mujer “era menor el don o la luz de la sabiduría”⁵³, razón que la condicionaría al pecado y al diálogo con el demonio.

Como oportunamente notó R. R. Ruether⁵⁴, el *Malleus Maleficarum* (*El martillo de las brujas*, 1448) de los inquisidores Heinrich Kramer y Jacob Sprenger⁵⁵ está basado esencialmente en la conclusión de Santo Tomás mencionada en el párrafo anterior. Lo interesante del asunto es que Tomás trataba de seguir el principio de perpetua reduplicación de los vestigios e imagen trinitaria en la creación, pero, a mitad de camino, apostó por un principio filosófico patriarcal y monárquico —y por supuesto no trinitario— que, como aquí vemos, pervirtió el proceso reduplicando el error.

Otros modelos contemporáneos a los inquisidores presentan el mismo patrón de justificación. Es el caso del “número armónico” propuesto en 1509 por el monje y matemático veneciano Luca Paccioli en su obra *De Divina Proportione*, quien sostenía una proporción armónica en los seres vivos (cuyo resultado final era el número 1,681). Paccioli hizo ilustrar su libro por Leonardo da Vinci con un boceto de las proporciones del cuerpo humano. Y aunque Leonardo no era matemático⁵⁶, trabajó en todas sus obras siguiendo aquel mismo criterio, como los doctos han descubierto en la pintura de *La Gioconda*. Ahora bien, notemos alguno de los consejos técnicos en el texto más representativo del espíritu de Leonardo, donde se unen la apreciación estética con la valuación humana:

⁵¹ S. Tomás, *Ibid.*, (I q.92, a.1), p. 550.

⁵² *Ibid.*, p. 552.

⁵³ S. Tomás de Aquino, *Compendio de teología*, (cap. CLXXXIX), Madrid, Orbis, 1985, p. 150.

⁵⁴ Rosmary Radford Ruether, “La mujer y el ministerio, en una perspectiva histórica y sociológica” en *Concilium* 111 (1976), p. 47 ss.

⁵⁵ Especialmente en el apartado 6 de la primera parte “Acerca de brujas que copulan con demonios. Por qué las mujeres son las principales adictas a las supersticiones malignas”, los autores sostienen su hipótesis con los argumentos más irrisorios y viciados de conclusiones insanas, en las que por falta de espacio y mérito pasaré por alto.

⁵⁶ “Ciertamente es que en las obras de Leonardo se habla mucho de matemáticas. Abundan los dibujos suyos orientados en tal sentido. Pero llama la atención la poca importancia que esa ciencia tiene en sus conocimientos [...] Leonardo pensaba lo más posible en formas geométricas, con menos frecuencia en términos aritméticos, ya que estos le resultaban menos gráficos”. Karl Jaspers, *Leonardo como filósofo*, trad. Jorge O. Pickenhayn. Buenos Aires, Sur, 1956, p. 36-37.

“Las medidas universales de los cuerpos deben observarse en la longitud de las figuras y no en el grosor, porque de las laudables y maravillosas cosas que aparecen en las obras de la naturaleza, una es que en ninguna de sus obras, de cualquier clase, un detalle se parezca con precisión a otro. Así, pues, imitador de la naturaleza, observa y ten en cuenta la variedad de las líneas. Mucho me agrada que evites las cosas monstruosas, como piernas largas y troncos cortos, pechos estrechos y largos brazos [...]”⁵⁷

Estos desarrollos pertenecen a una etapa precientífica en la que la escolástica decidía sobre asuntos actualmente matemáticos, filosóficos o biológicos. La pregunta es ¿qué pasa con los sujetos que no se ajustan al *modelo*? Por ejemplo, las personas con discapacidades o con malformaciones en algún nivel. No parece haber mucha diferencia con la teoría de Cesare Lombroso para identificar la fisonomía criminal; pero entonces también nos querrá conducir a hablar de la fisonomía del musulmán, del judío, del patriota, del bueno o del malo. Ya no será una persona desfigurada por la violencia o el hambre, ni un desnutrido fetal, sino un criminal, agregando incluso categorías para las personas de otras culturas y tradiciones (que hoy sufren en la tensión de las fronteras “móviles” y el refuerzo de los nacionalismos).

Otro exponente moderno del determinismo biológico es la sociobiología (y junto a ella la frenología o la craneología). La sociobiología supone la determinación genética del individuo y éste de la sociedad como una colmena.

“En esta mirada, las presiones selectivas operando en el nivel genético son simplemente proyectadas sobre un nivel sociocultural más amplio. De modo que, el comportamiento social —incluyendo cultura humana, ciencia y religión— es reducido por la sociobiología a ser simplemente el resultado de procesos de selección, aquellos modelos genéticos más fuertes para la supervivencia y reproducción de la información genética del individuo”⁵⁸.

En su propuesta subyace la capacidad de amparar un programa ético negativo, pudiendo sostener —por ejemplo— que el orden patriarcal, bélico, xenófobo o sexista sea fundamentalmente resultado de un asunto genético inevitable.

C. Modelos a corroborar

Sally McFague sugiere tres preguntas elementales para evaluar las posibilidades de un modelo de Dios⁵⁹:

1. ¿Qué forma de amor divino sugiere cada modelo?

⁵⁷ Leonardo da Vinci, “De las medidas universales de los cuerpos” en *Tratado de la pintura*, Buenos Aires, Losada, 1943, p. 113.

⁵⁸ H nciil y Ziemer, p. 267.

⁵⁹ McFague, p. 158-159.

2. ¿Qué clase de actividad divina implica cada amor?
3. ¿Qué nos dice cada forma de amor de la existencia en nuestro mundo?

Sugiero hacer esas preguntas a tres modelos corroborables extraídos de la biología, la física y la astronomía. No ha de extrañarnos la posibilidad de presentar modelos basados en la ciencia, si los antiguos pensadores cristianos desplegaron su teología usando modestos horizontes de observación de la naturaleza. Tomaremos tres casos: la *Teoría General de los Sistemas*, la *Teoría del Orden Implicado* en el universo y la *Teoría de Fractales*, dejando al lector la decisión final sobre la pertinencia y alcances teológicos y prácticos para la vida humana.

1. *Teoría General de los Sistemas (TGS)*

Una explicación breve de la TGS es una faena difícil, pero al menos corresponde decir que hoy constituye una epistemología en sí, habiendo nacido de la observación del comportamiento de colonias de bacterias para aplicarse más tarde en física, terapia familiar, análisis de organizaciones, astronomía, informática y muchas otras disciplinas. Me limitaré entonces a mencionar aquellas características de la TGS que podrían arrojar mayor luz sobre la teología, remitiendo al lector al texto de su gestor L. Bertalanffy⁶⁰.

La TGS fue calificada por su propio fundador como una teoría de la totalidad, basada en el análisis de interacciones. En un sistema, la importancia es transferida a las relaciones entre los componentes: para conocer los elementos integrantes es necesario primero interpretar la manera en que se relacionan. Esta dinámica es analizada en objetos aparentemente inanimados tanto como en organizaciones sociales. Así es que el pensamiento sistémico ve la totalidad en primer lugar y luego busca las coincidencias entre los elementos que integran el sistema —sus puntos de relación— moviéndose permanentemente del análisis a la síntesis y viceversa. Ésta es la forma en que acusa la integración de las partes en un todo.

Potencialmente, un sistema puede ser abierto o cerrado según su capacidad de vincularse con el medio, intercambiando energía de alguna especie. Al decir “energía” nos referimos a cierto ingrediente que nutre a determinado sistema; para un sistema celular el azúcar representa esa energía, así como para un sistema informático lo es la información, o la comunicación para una organización social. La característica de un sistema vivo es su apertura, que le permite ser permeado por el medio, mientras que la *homeostasis* (mismo estado) es su virtud de lograr el equilibrio entre los componentes cuando desea equilibrarse internamente y autodiferenciarse de otro sistema (como una especie de válvula natural) por retroalimentación. Es interesante que la misma homeostasis lleva a la muerte a los sistemas enfermos (por entropía o parálisis) al impedir su intercambio con el exterior. Los sistemas tienen como característica el hecho de integrar otros sistemas mayores

⁶⁰ Ludwig Von Bertalanffy, *Teoría general de los sistemas*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1995.

(suprasistemas) y, simultáneamente, ser integrados por otros sistemas interiores o menores (subsistemas). Del mismo modo que ciertos elementos de escala más breve se interrelacionan como fragmentos de la totalidad para poder decirse de ellos que son un sistema, cualquier sistema abierto se integra con otros para formar sistemas mayores a sí mismo.

A propósito he propuesto⁶¹ que el modelo sistémico tiene versatilidad para hablar de los vínculos intratrinitarios, de su proyección sobre el universo, de su intercambio en-el-Espíritu con toda la creación —esencialmente con el ser humano— con serias derivaciones para la vida eclesial. Y, luego de intentar una aproximación metodológica a la que denominé “Teología Sistémica” (y no obligadamente sistemática), noté que algunos teólogos y teólogas estaban utilizando con mayor recurrencia los recursos de la TGS⁶² para explicar dinámicas divinas. Sin embargo, creo que se han valido de los recursos sin desarrollar un método alrededor del modelo; por lo pronto, pienso que su discreción es la manera honesta de evitar la absolutización del modelo.

2. Teoría del Orden Implicado

Basado en las conclusiones de la teoría de la relatividad y la física cuántica, el físico David Bohm ha sugerido a través de una elaborada teoría que:

“[...] todo lo que está manifiesto en el mundo debe ser considerado como desplegándose a partir de un orden más profundo no-manifiesto. En este proceso, cada parte del universo pliega la totalidad y por lo tanto pliega todas las otras partes. Este plegamiento está *activo*, y no simplemente pasivo. Es decir que el movimiento, actividad y naturaleza interna de cada parte es una expresión del todo. Así, el todo crea, sostiene, y determina sus partes (que deberían quizás ser llamadas *subtodos*)”⁶³.

Utiliza los términos “implicar” y “explicar” como sinónimos de plegar y desplegar —que citamos aquí como “envuelto” o “desenvuelto” respectivamente. El autor indica que en el orden “in-plicado” (nótese el prefijo) no alcanzamos a vislumbrar la totalidad indivisa del universo, por lo que necesitamos explicarlo por sus partes como “sub-totalidades relativamente autónomas, descriptibles en términos de un orden *ex-plicado*”⁶⁴. La noción de implicación y explicación se comprende mejor en el ejemplo de un papel muchas veces plegado hasta el límite y que sufre pequeños cortes. Al desplegarlo aparecerá un diseño que estaba presente pero no manifiesto en el pliegue inicial.

⁶¹ Ver mi artículo “Aportes epistemológicos de la teoría general de los sistemas a la teología” en *Cuadernos de Teología XXI* (2002), p. 143-168.

⁶² Lo hace S. McFague en la obra citada (p. 73, nota pie 12); también J. Moltmann al referirse a la acción del Espíritu intercambiando fuerza vital con la comunidad de Cristo, la que como sistema abierto, “si se relaciona con la variedad y la unidad de todo lo que vive en el cosmos, y no se separa y se repliega sobre sí misma, empobreciéndose todavía más”. Jürgen Moltmann, *El Espíritu de la vida: una pneumatología integral*, Sígueme, Salamanca, 1998, p. 296.

⁶³ David Bohm, “Fragmentation and Wholeness in Religion and in Science”, en *Ibid.*, p. 129-130.

⁶⁴ David Bohm, *Wholeness and the implicate order*, Londres, Routledge y Kegan Paul, 1980, p. 179.

Bohm creó el concepto de *holomovimiento* para referirse a la totalidad observada como realidad en permanente estado de cambio. Sostiene que en un holograma el todo se encuentra representado en cada una de sus partes, que poseen lo necesario para reconstruir el holograma completo. Sostiene que así es como un ser humano percibe la realidad en su cerebro, holográficamente.

Una conclusión teológica posible es que la teoría del universo implicado sugiere que "no hay un todo que existe presentemente, significando que el futuro está presentemente abierto, y que la unidad del cosmos espera la acción escatológica de Dios"⁶⁵. Sin embargo, en el planteo de Bohm resulta dudoso el arquetipo de Dios que subyace en su teoría, distinto al modelo de un Dios personal al estilo judeocristiano y más como una inteligencia superior y principio creador⁶⁶.

3. Teoría de Fractales

Describir un fractal sin la facilidad de los gráficos es también asunto complicado, aunque se encuentran en Internet cientos de sitios relacionados con el tema donde el lector podrá ver por sí mismo a qué nos referimos. Un fractal de Mandelbrot se parece mucho a aquellos dibujos de la cultura *hippie* que semejaban coloridas gotas rodeadas a su vez de niveles cada vez más pequeños de repetición del dibujo. Benoit Mandelbrot introdujo el término para referirse a texturas que en apariencia estaban formadas caóticamente. La siguiente descripción señala su principal característica: un fractal es "un objeto de configuración tenue y esparcida. Si lo ampliamos, nos irá mostrando una serie repetitiva de niveles de detalle, de modo que a todas las escalas a que se examine la estructura que ofrezca será similar"⁶⁷. Ésta es la primera de sus características. Ocurre en los fractales una pauta repetida sin variación de proporción que "en cualquier fase, cualquier porción del diseño cuyo diámetro sea de un tercio del diámetro del diseño total tiene exactamente el mismo aspecto que el diseño entero"⁶⁸, como es el caso en la curva de Koch.

Producidos por reacciones químicas en la naturaleza, provocados en un laboratorio o generados por medio de programas de computación, los fractales siguen el mismo proceso con que se forman los vasos sanguíneos, el sistema nervioso, los alvéolos y bronquiolos y, probablemente, la misma red neuronal en el cerebro humano. Por lo tanto, hay algunos fractales que crecen más cerca del equilibrio que otros; unos con partículas que van explorando y tanteando hasta fijarse en un lugar adecuado, otros que interaccionan con el "ruido" —como las variables

⁶⁵ Ted Peters, "David Bohm, Postmodernism, and the Divine", en *Zygon* 20, 2 (1985), p. 193.

⁶⁶ David Bohm, "Hidden variables and the Implicate Order" en *Ibid.*, p. 124. Sin embargo el autor afirma "Aunque no es totalmente evidente, debería decir también que esta inteligencia está permeada con compasión y amor". *Ibid.*

⁶⁷ Leonard M. Sander, "Crecimiento fractal" en *Orden y Caos*, Barcelona, Prensa Científica, 1990, p. 91. Existe también una dimensión fractal, cuyo promedio de base es 1,46 y que en la medida que tienda a llenar el plano en que se genera, irá acercándose al valor 2.

⁶⁸ *Ibid.*

escondidas de Bohm— en dirección al crecimiento. Por ejemplo, las hojas de los árboles, los copos de nieve o las cadenas montañosas siguen un patrón de equilibrio, mientras que la formación de nubes sigue uno de características caóticas.

La segunda característica es que a medida que el tamaño de un fractal se incrementa, también disminuye su densidad, particularidad que se nota en los triángulos de Sierpinski. Ésta es una construcción que consta de triángulos equiláteros dispuestos sobre sus puntas, que repiten un mismo esquema hacia el infinito, desplegando desde una figura original otra idéntica que la contiene, aumentando la escala por triplicado. Analizado a la inversa, el triángulo equilátero puede ser subdividido en infinitos triángulos respetando el orden inverso de escala. Dado que en la agrupación de triángulos por sus puntas siempre quedan espacios vacíos intermedios (que inicialmente implican menos superficie que los triángulos llenos), en el infinito la superficie vacía llega a ser mayor que la superficie ocupada.

Estos triángulos metaforizan la reproducción permanente de los sistemas. Un sistema puede reproducirse infinitamente y siempre tendrá la oportunidad para continuar hacia adelante. Si se aplicara a la iglesia como reflejo de la Trinidad, nos sirve para *ex-plicar* (según el uso de Bohm) la presencia de vestigios trinitarios implicados (o *in-plicados*).

Estos modelos nos sirven para expresar lo abarcativo del amor divino, su inclusividad, su presencia y acción del Espíritu de comunión en las partes, o la capacidad de las partes de responder a un programa divino más grande que sí mismas. La participación de la Trinidad sobre la vida humana nos parece como en un permanente estado de retroalimentación, así como los sistemas abiertos mantienen comunicación de energía. Como en la TGS, inferimos la importancia de los vínculos para que la iglesia sea —en tanto vestigio trinitario— un mensaje viviente. En los fractales se nos muestra la posibilidad de reduplicación de la vida en la economía divina y, como en el universo implicado de Bohm, se nos permite una visión escatológica de esa proyección. Estas acciones divinas no son exclusivas al ser humano sino que abarcan a toda la creación como sistemas que se permean mutuamente como partes de un sistema mayor, que a su vez depende de un Sistema Perfecto que es la Trinidad misma.

Metodológicamente, estas aplicaciones tienden a acomodarse a la dinámica vista en los modelos científicos. Pero tal vez su mayor importancia radica en que nos permiten hacer una lectura holística, característica principal que ha comenzado a imbricarse en el pensamiento cristiano occidental para darle forma a las nuevas teologías, nociones de misión y eclesiologías. La esperanza es que nos ayuden a recuperar una formulación pneumática de Cristo en la esencia de su palabra, su mensaje y su ser, por encima del valor de las estructuras fundantes y las instituciones.

Al fin, los modelos son *momentos* epistemológicos de la revelación que deben ser leídos en clave pneumática para llegar a ser especies de *insight* que digan

algo sobre el Dios que nos busca. Nos anuncian la proximidad del día y de la total revelación de Dios, de la cual los hombres y mujeres que confiesan a Cristo tienen el privilegio de experimentar pruebas: "...pero cuando alguno se vuelve al Señor, el velo es quitado. Ahora bien, el Señor es el Espíritu; y donde está el Espíritu del Señor, hay libertad. Pero nosotros todos, con el rostro descubierto, contemplando como en un espejo la gloria del Señor, estamos siendo transformados en la misma imagen de gloria en gloria, como por el Señor, el Espíritu" (2 Co 3:16-18).

Fecha de recepción: 1.3.04

Fecha de aceptación: 3.4.04

Guillermo Steinfeld es pastor de la Iglesia Bautista y miembro de la Fraternidad Teológica Latinoamericana.