

DIALOGO SOBRE EL ATEISMO

A los 20 Años de la Carta Encíclica de Pablo VI «Ecclesiam suam» sobre el diálogo

PORTICO

YO (Jean Guitton)

Pero, ¿en dónde está la igualdad, cuando un creyente dialoga con un ateo? El uno la posee. El otro está desposeído de ella. En tiempos pasados, mis profesores laicos me decían que el filósofo cristiano no podía ser un filósofo verdadero, por cuanto había dejado de buscar, y creía haber hallado ya.

EL (Pablo VI)

Quienes poseen la verdad de la fe quedan, al mismo tiempo, como desposeídos de ella por el tormento de poseerla, día a día, de una manera más pura y profunda. Quienes no la poseen y la buscan de todo corazón, la han encontrado ya, en cierta medida, como dijo vuestro Pascal. Y el espíritu de unos y otros gime, como diría San Pablo.

Creo que esto lo dije al terminar el Concilio, el día 8 de diciembre. Pero era muy tarde, y, además, la ceremonia había durado mucho.

(...)

Entonces, el Santo Padre me dijo: «¿Ha formulado ya todas sus objeciones críticas o debo esperar otras?».

YO

No son críticas, sino explicaciones marginales.

EL

Criticar no significa destruir, sino precisar.

YO

Creo que es conveniente efectuar una distinción entre el diálogo privado y el diálogo ante un público, ya que el segundo inevitablemente adquiere cierto aire de competición, por cuanto concurre un tercer elemento, o sea, el espectador. Entonces, el diálogo se parece a los antiguos torneos. Existe el placer de la duda sobre quién vencerá. Y creo peligroso que los cristianos expongan la justicia de su causa a estos riesgos. Sé muy bien que es bello dar el espectáculo de las propias convicciones. Pero también puede ocurrir que el creyente cause la impresión de vivir sumido en un sueño, o que sea derrotado por un adversario con más talento, más habilidad o más prestigio. El hombre de fe carece de libertad para permitir que, ante los demás, alguien le ponga en situación de parecer menos de lo que verdaderamente es. El hombre de fe puede ser condenado, paralizado, pero nunca refutado en sus argumentos.

EL

Esto guarda relación con lo que la Encíclica referente al diálogo denomina la virtud de la prudencia. ¿Otras objeciones, oh complicado filósofo?

YO

A mí parecer la confusión de ideas es uno de los males propios de nuestros tiempos. Las palabras ya no tienen el mismo significado para todos; y esto sucede con las palabras más importantes, cual *libertad, fe, hombre, verdad, amor...* Casi nunca hablamos al mismo idioma. O, mejor dicho, hay algo que es mucho más desagradable que hablar idiomas distintos, y ello es hablar el mismo idioma, dando a idénticas palabras significados distintos.

EL

Si no me equivoco, los académicos franceses tienen la misión de fijar el significado de las palabras. Quizá no cumplan con su *deber*.

YO

No es sólo eso. Yo pretendía poner de relieve el peligro de confusión implícito en todo diálogo, sea el que fuere, nacido del propio hecho de dialogar.

EL

Si he interpretado bien sus palabras, creo que hemos llegado al núcleo central del problema.

YO

Cuando dos hombres, con distintas convicciones, dialogan animados por la intención de llegar, al fin, a comprenderse, proceden ante todo a delimitar las zonas en que están de acuerdo. Luego, amplían cuanto pueden estas zonas de consenso. Esto es lo que Sócrates hacía. Esto es lo que hacen los diplomáticos, los arbitros, los conciliadores, los mediadores. El método ecuménico consiste en dialogar de este modo.

EL

La Encíclica señala que hay círculos concéntricos y, como usted dice, distintas zonas de adhesión.

En un primer círculo, el mayor, se encuentran, sin duda alguna, todos los hombres, es decir, los hombres de buena voluntad, los que no tienen otras reglas que las de su propia ciencia, y los que no tienen fe, cual así lo declaran.

Hay un segundo círculo concéntrico, menor que el anterior, aunque de gran extensión. Este es el círculo en que se hallan quienes creen en la trascendencia de un solo Dios, todos los hijos de la primera revelación hecha a Abraham. Luego, está el círculo que encierra a quienes han oído la llamada de Cristo y le reconocen como Dios.

En el interior del círculo de los cristianos hay también otros círculos. Los ortodoxos se encuentran muy cerca de nosotros. Nuestros hermanos de la Reforma se hallan en un círculo más amplio y más diferenciado. Todos los que se encuentran en estos diferentes círculos de doctrina y sincera convicción pueden dialogar entre sí.

Jean Guitton, *Diálogos con Pablo VI*
(Madrid 1967) pp. 263-68.

Los problemas del diálogo entre fe y ateísmo a los veinte años de la encíclica «Ecclesiam suam»

I.—UN HOMENAJE DEBIDO

Se cumplen ahora los veinte años de la publicación de la carta encíclica *Ecclesiam suam* sobre el diálogo, de S. S. el Papa Pablo VI, de feliz memoria, fechada el 6 de agosto de 1964. A la distancia de dos décadas de aquel acontecimiento de tan significativa importancia histórica para la vida de la Iglesia Católica que fue el II Concilio Vaticano, nos es preciso reflexionar a todos los católicos; e intentar una mirada retrospectiva y críticamente serena sobre la audacia creyente con la que se aventuró la Iglesia en el complejo mundo de hoy, con rejuvenecido vigor evangélico, con el propósito de someter a examen la andadura eclesial de estos años. En ella la persona y el magisterio del Papa Montini operaron durante más de dos lustros como insustituible referencia y guía de los pasos dados por la comunidad católica. Pablo VI fue el hombre al que cumplió, como pastor supremo de la Iglesia, la difícil tarea de dirigir y encauzar sin desmayo y firmeza un proceso de renovación eclesial, que había de tener por objetivo llevar adelante la aplicación de las enseñanzas del II Vaticano. Los últimos años de su pontificado estuvieron sesgadamente marcados por una cierta indefinición en los objetivos y el empeño, fruto, como se ha dicho en ocasiones diversas, de los riesgos asumidos. El Papa los percibió finamente, no escapándosele en ningún momento la dificultad de una empresa vasta y problemática.

Si el Concilio apostó por la renovación decidida de la Iglesia y el cambio de signo de su presencia en la sociedad moderna, los caminos aventurados por algunos sectores cristianos no podían —ni pueden, en modo alguno— conciliarse con la fidelidad a la tradición de fe recibida en la Iglesia; y ésta es una condición irrenunciable del *aggiornamento* que había propugnado el Papa Juan XXIII, que convocó el Concilio. La angustia provocada por la conciencia del error y del camino equivocado llevó al Papa Montini a una incómoda situación, presionado al mismo tiempo por la postura agresiva de sectores anclados, dentro de la Iglesia, en la que ha venido denominándose mentalidad contrarreformista, y sin duda mal llamada tridentina, porque desfigura la naturaleza de aquel importante Concilio de la Iglesia. Hoy la obra del Papa Pablo VI es contemplada desde la distancia que van haciendo los años como una de las más difíciles empresas acometidas por el cristianismo occidental desde el siglo XVI. Nosotros queremos rendir homenaje a la figura del sucesor de Pedro que fue el Papa Montini, grande y admirable, desde las páginas que siguen. Lo hacemos con la voluntad de contribuir a la celebración del veinte aniversario de la publicación de la que fue considerada, tras su publicación por el Papa, como la carta magna del diálogo para los cristianos, la encíclica *Ecclesiam suam*.

II.—LOS CIRCULOS DEL DIALOGO EN LA «ECCLESIAM SUAM» Y EL ATEISMO

En la encíclica hablaba el Pontífice de los *tres círculos* en los que se debía concretar la voluntad de diálogo de la Iglesia con sus interlocutores: «Hay un *primer círculo* —decía Pablo VI— inmenso, cuyos confines no logramos ver; se confunden con el horizonte; se refieren a la humanidad en cuanto tal, al mundo (...). Todo lo que es humano nos pertenece (...). Dondequiera que el hombre busca comprenderse a sí mismo y al mundo, podemos unirnos a él»¹. Es este un

1 Carta Encíclica del Papa Pablo VI, *Ecclesiam suam*, n. 91. Para el texto en castellano utilizamos la traducción ofrecida por la Ed. Católica en la BAC publica en el vol. colectivo *El diálogo según la mente de Pablo VI. Comentarios a la «Ecclesiam suam»* (Madrid 1975); realizada por J. L. Gutiérrez García. En adelante ES.

círculo en el que el Papa quiere abierta a la Iglesia a la empresa de la humanización, sólo posible por una recta auto-comprensión del hombre como fundamento verdadero de la paz. Y si la Iglesia se presenta con un mensaje que es la respuesta de Dios a la tarea inquiridora del hombre por su propia verdad, la Iglesia, sin embargo, no es la civilización en la que se fragua la pregunta, ni otra cosa que la portadora de una respuesta que debe hallar su mediación mundana, su cuerpo histórico. La actitud que el Papa desea como determinante de la práctica cristiana en la historia de la humanidad es esta: «asumir, es decir, elevar sobrenatural y cristianamente todo honesto valor humano y terreno. No somos la civilización, sino promotores de ella»².

Hay un *segundo círculo*, inmenso también, pero menos alejado de nosotros; es «el de los hombres, ante todo, que adoran a Dios único y sumo, al cual también nosotros adoramos»³. Círculo en el que el Papa contempla como interlocutores «a los hebreos y musulmanes, así como a los creyentes de las religiones no cristianas»⁴. Y, finalmente, el *tercer círculo*, el más cercano, constituido por el mundo de las iglesias y confesiones cristianas no católicas. Para que el diálogo con este tercer grupo de interlocutores, los hermanos separados, sea fructífero y avance hacia la meta de la unión definitiva anhelada, Pablo VI propone el principio metodológico siguiente: «pongamos de relieve, sobre todo, aquello que nos es común antes de subrayar aquello que nos divide»⁵.

El trabajo ecuménico perseguido por nosotros desde la creación del Centro Ecuménico Juan XXIII, pasando por la fundación de la revista *Diálogo Ecuménico*, se ha movido de modo muy particular dentro de este tercer círculo, y sólo en alguna medida en el ámbito de los anteriores círculos. Los frutos conseguidos han sido realmente notables en el ámbito de nuestra modesta actuación, algunos de ellos, empero, impensables al comienzo de nuestra andadura. Aún está reciente la celebración del III Congreso Luterano-Católico el pasado mes de septiembre de 1983 en Salamanca, con motivo del año jubilar del nacimiento del reformador Martín Lutero. El

2 *Ibid.*

3 ES, n. 100.

4 ES, n. 101.

5 ES, n. 102.

Informe final es un buen testimonio de cuánto se ha avanzado en este campo del diálogo ecuménico con las confesiones cristianas. El empeño arriesgado no ha sido de ninguna forma estéril. Y es quizá esta constatación de resultados felices la que agudiza más nuestro sentimiento de responsabilidad hacia las otras esferas o círculos del diálogo propuesto por el Pontífice de inolvidable recuerdo.

Aunque no han faltado algunas iniciativas que también ofrecen sus frutos, aunque sean modestos, por parte de algunas empresas de católicos en España (como es el caso del Instituto *Fe y secularidad*, por ejemplo, obra de los jesuitas), no se ha hecho entre nosotros cuanto se debió hacer en orden a una aproximación común al misterio de Dios, es decir, al lado de otros creyentes aun no católicos. Una verdadera alternativa a la intelección de la existencia humana como mera aventura terrena sin otro horizonte que el de la capacidad proyectiva de sus facultades y su poder transformador del medio en favor propio, siempre frágil en su misma ambigüedad, y por ello mismo amenazado de destrucción. Es verdad que, entre nosotros, habida cuenta del carácter mayoritariamente católico de nuestra sociedad, esta común apuesta por Dios como respuesta al problema de la existencia, de la mano de otros creyentes, difícilmente podría haberse realizado en la misma medida en que ello es posible en sociedades verdaderamente pluralistas, en lo que se refiere a las diversas posturas confesionales cristianas o de fe monoteísta. Ahora bien, del mismo modo que se ha llevado adelante —y con éxito notable— no sólo el establecimiento de unas relaciones de cordialidad y buen entendimiento con las iglesias minoritarias cristianas no católicas de la nación, pudieron haberse dado algunos pasos con miras a un común alineamiento ante la fuerza social del ateísmo doctrinal, y sobre todo del práctico. No debe pasarse por alto que se han logrado acuerdos de reconocimiento mutuo del bautismo y apelaciones comunes al Evangelio que permiten la recíproca calificación de iglesias cristianas entre la Iglesia Católica y las otras iglesias hermanas. En el caso de que la toma común de postura no hubiera sido posible (y tal vez no lo haya sido, en verdad, hasta el presente entre nosotros), sí pudo serlo en el ámbito de encuentro del avanzado diálogo que ha llegado a establecerse entre algunas instituciones de la Iglesia Católica en España

y otras de las iglesias hermanas no católicas de Europa, anglicanos y luteranos sobre todo.

Con todo, es de extraordinaria significación que al lado de la honda preocupación en favor de los problemas de la paz social y del desarrollo de los pueblos de que han dado muestras tanto la Iglesia Católica como el Consejo Ecuménico de las Iglesias, el diálogo teológico se esté viendo abocado no sólo a la búsqueda de una solución doctrinal de las cuestiones en litigio en este campo intereclesial, sino asimismo a la necesidad de delimitar el concepto de la común fe en Dios ante el ateísmo. La misma que en su condición de fe trinitaria es ineludible exigencia para cuantos nos confesamos cristianos, pero que debe ser confrontada y homogeneizada en lo posible (¡ahí el arte del diálogo del que las iglesias están dando pruebas muy altas y estimables!), en cuanto a la unicidad de Dios y las connotaciones de su trascendencia y soberanía sobre toda la realidad. Algo que ha de hacerse también del brazo de los demás creyentes en la omnipotencia infinita de Dios y en su providencia sobre el mundo y la historia de los hombres. El viaje de Juan Pablo II al Oriente lejano nos ha ofrecido recientemente a todos los cristianos un importante estímulo en el respetuoso encuentro con el patriarca de los budistas en Tailandia.

El camino hacia una *confesión de fe común*, esfuerzo generoso e inasequible al desaliento, pasa necesariamente por la indagación del misterio de Dios en el ámbito de las religiones no cristianas, además de por la salvaguarda de su identidad cristiana. Desde la afirmación de la creencia contra la incoherencia del ateísmo, los creyentes del mundo entero estamos retados a dar razón de la común esperanza que Dios representa para el hombre (1 Pe 3, 15) contra el sinsentido de la autosuficiencia de la instalación estoica en la contingencia y el mayor sinsentido del aniquilamiento por la muerte y la persistencia del hombre amenazado por ella en el pecado. Este es la causa para el que cree de toda la negatividad que guarda la historia en su haber sobre la tierra. Olvidar esto en el trabajo que la Iglesia Católica y el CEI han emprendido camino de la confesión de fe común⁶ restaría, en verdad, alcance

6 Cf. *Towards a Confession of the Common Faith* (WCC-Ginebra 1980); *Common Witness*. A study document of the Joint Working Group of the Roman Catholic Church and the World Council of Churches (CWME series 1-Ginebra 1981).

proclamativo al mensaje de la fe en el mundo, cada vez más angustiado por la expulsión de Dios del horizonte de humanización que la razón cree poder establecer sobre la fragilidad de su propia condición histórica. La misma que en la circunstancia de espacio y tiempo ciega los ojos de cuantos no saben descubrir a Dios como salvador del hombre en la universalidad del hecho religioso, llegando a creer incluso que de la muerte de Dios pueda depender la vida del hombre.

Todo ello nos lleva a entender que homenajeamos de verdad la publicación de la carta encíclica *Ecclesiam suam*, al tiempo que rendimos igualmente homenaje a la memoria de su autor, ocupándonos aquí del difícil problema del ateísmo y de la función ineludible e inexcusable de una teología que se quiera a sí misma tal: la de dar justificación cumplida de la afirmación de Dios como fundamento seguro de la realidad y horizonte de la vida humana. La condición personal de ésta no está destinada a la disolución en el magna impersonal de la realidad biológica que la sustenta como si de un fenómeno indeterminado se tratase. Creemos en el destino trascendente del hombre en virtud de la que estimamos ser nuestra afirmación coherentemente razonable de la existencia de Dios; aunque, en verdad, también creemos que nada en propiedad nuestro podría permitirnos descubrir la humanidad de nuestra propia creencia como la revelación divina ofrecida a todos como experiencia posible de gracia y redención. La experiencia de Dios como experiencia de su revelación graciosa es siempre posible en el interior de toda religión; y aunque sólo en Jesucristo creemos los cristianos que esta revelación ha sido definitiva y garantizada contra el riesgo del error: parece pertinente afirmar que el cristianismo puede y debe abordar el problema de Dios desde una aproximación respetuosa a la fe de los no cristianos.

III.—EL BALANCE DE UN DIALOGO

Contando con cuanto antecede no se debería perder de vista que este diálogo sobre el problema de Dios ha intentado ya —y se sigue intentando el propósito— ser capitalizado por algunos de los modernos grupos o comunidades religiosas que si bien pretenden apellidarse cristianos es muy poco o casi

nada lo que del cristianismo conservan. Más aún, son oscuros tanto sus propósitos como su procedimiento de expansión y proselitismo. Conseguir una baza de este género daría credibilidad, al menos en apariencia, a los supuestos fines religiosos determinantes de su presencia a toda costa en el marco institucional, y no sólo cultural, de las creencias y confesiones históricas, a las cuales se empeñan en pedir su respaldo, sin reparar en hacer uso interesado de ellas y presión siempre que les es posible. Son las iglesias históricas cristianas las que gozan de la autoridad y confianza que les permiten realizar un esfuerzo y programa de contornos delimitados, del brazo de las grandes religiones no cristianas, prestando la atención debida a la pregunta que se hacen los hombres por Dios y por su revelación como problema.

Para llevar a cabo este empeño es preciso asimismo hacer un balance sincero de las *limitaciones del método* aplicado hasta ahora en estos años últimos al diálogo de la fe con el ateísmo. En *primer lugar* prima hoy la impresión, a la distancia de los veinte años transcurridos, de que la *Ecclesiam suam*, igual que la constitución *Gaudium et spes* sobre la presencia de la Iglesia en el mundo actual, hicieron ciertamente posible e impulsaron el diálogo de la fe con los no creyentes; y que, a pesar de ello, parece que no se ha acertado del todo a hacer de la fe el referente principal del diálogo, si no al menos y en igualdad de condiciones, ante la supuesta racionalidad del ateísmo, una legítima instancia de racionalidad probada. ¿Complejo antiapologético? Sin duda, y además una falsa manera de tolerancia no exenta de ciertos complejos debidos a un pasado no siempre bien asumido. El diálogo desarrollado, por el contrario, a lo largo de estas décadas, parece haberse plegado de forma no suficientemente crítica a las exigencias en exceso aprióricas, y que representan un mal conocimiento cuando no una caricatura de la fe, de las ideologías y del *pathos* agnóstico de la razón. Ello se debe sin duda a la mala conciencia de muchos cristianos angustiados por un pasado de la fe, como digo, que según ellos seguiría operando todavía como causa fundamental del ateísmo.

Debe reconocerse de buen grado que el anclamiento de la Iglesia en el pasado, apologéticamente hipotecada en un rechazo frontal de la modernidad, explica en parte que su diálogo contemporáneo con la sociedad y la cultura de nuestro

tiempo se haya visto abocado durante los últimos veinte años a mostrar al hombre moderno que la fe no representa una amenaza para cuanto de legítimo humanamente representa la modernidad. En este sentido la fe se ha visto obligada con retraso a extraer las consecuencias que el fenómeno del modernismo obligaba a extraer en su día, y con las cuales (sin duda alguna que por la real amenaza que para la fe supuso el movimiento modernista) no se pudo contar. No deja de ser ilustrativo constatar que por un anacronismo, que no tiene otra explicación que la propia biografía intelectual, algunos teólogos hayan vuelto a incidir en cuanto de erróneo llevaba consigo aquel movimiento. Han retornado a posturas intelectuales, si no idénticas, sí extraordinariamente equiparables a las de los teólogos liberales protestantes, recusadas por las Iglesias de la Reforma igual que por la Iglesia Católica.

No se debe ignorar, sin embargo, cuanto de positivo —y ha sido mucho— ha representado el desarrollo y avance del diálogo de la fe con la sociedad y la cultura surgidos de la modernidad. Este diálogo ha posibilitado, si no la incorporación, sí al menos cuanto de bueno, noble y humanamente valioso (cf. Fil 4, 8) representa el afianzamiento sin temores de la modernidad; pues no debe pasarse por alto que todas las opciones históricas de la fe se gestan procesualmente en el interior de la misma. En este sentido cabe hablar de la inevitable mediación histórica de la verdad, referencia correctora de todo estéril dogmatismo; del primado de la subjetividad; de la voluntad práctica de transformación del mundo como forma de mediación verificadora de la verdad hecha en el amor (1 Jn 3, 18); de la afirmación de la presencia salvífica de la gracia allende las fronteras de la Iglesia Católica y las demás iglesias cristianas, con la consiguiente valoración teológicamente positiva de las religiones no cristianas en especial (en virtud del principio económico de la mediación en la subjetividad de la verdad de la salvación); e incluso de la misma afirmación de la mediación de la fe en la cultura, con la consiguiente valoración del pluralismo de la inculturación de la fe.

Bien es verdad que tampoco se debe dejar de notar que tales logros se han alcanzado de forma particularmente reactiva contra la antigua concepción del carácter absoluto del cristianismo, más que a favor de una deseada incorporación

de la fe a los supuestos de la modernidad. Cabría, pues, preguntar con razón si tal actitud no habrá lesionado la misma verdad cristiana; o si, en todo caso, no ha modificado con riesgos a veces no suficientemente calculados la singularidad del cristianismo: su pretensión de definitividad como revelación divina. Todo lo cual explica que el diálogo de la fe con el ateísmo se haya llevado a cabo con la voluntad de nivelar fe y cultura, y con el propósito de reducir las exigencias que la fe plantea en el orden práctico a los postulados ético-sociales debidos a las cosmovisiones laicas. Esto repercute notablemente sobre la misión evangelizadora de la Iglesia, sobre todo si se presta atención al creciente proceso de deseclesialización de la fe, afortunadamente parece que últimamente más contenido. Un objetivo, por lo demás, perseguido por el laicismo de muchos cristianos, que no dudan en querer reconducir la fe al ámbito privado en el contexto de una sociedad postburguesa. Esta es, empero, una cuestión que exige una reflexión específica, dado que la moderna teología política, en sus diversas modalidades, ha querido recuperar el alcance público de la fe no sin caer en notorias contradicciones y aporías⁷.

Ocupados los cristianos en desterrar en buena hora las que han sido denominadas «causas circunstanciales» del ateísmo, han olvidado la relación que éste guarda con la naturaleza del hombre, con su libertad para decidir con responsabilidad sobre el sentido de la vida. El ateísmo en su misma raíz, y a pesar de hallarse siempre circunstanciado por cada biografía y por cada situación, no siempre ni de modo inmediato obedece a la presión de la circunstancia, pues en él complica el ser humano el ejercicio de su racionalidad con rigor intelectual conscientemente buscado. En la objetivación de algunas de las razones que asisten al ateísmo teórico podremos muy bien dar con las claves de una actitud humana que debería hacer pensar a los creyentes, con más asiduidad de la que de hecho se reclaman, que en verdad no es la circunstancia por sí misma la determinante del ateísmo. Se ha pensado así demasiadas veces, hasta hacerse excusa que rebaja, ante cierta ingenuidad de la fe de algunos, el rigor de la postura doctrinal del ateo. Detrás del ateísmo se halla siempre

7 Cf. A. González-Montes, 'Las aporías de la teología crítica. Sobre algunos estudios recientes', *Salm* 29 (1982) pp. 425-42.

el hombre con su propio empeño personal y empresa hermenéutica, aventurándose en ellos con disciplina intelectual, que a veces pueden poner en peligro los mismos fantasmas de Dios que le dan cauce; aunque no siempre.

En el fondo de cada actitud atea se encuentra siempre, sin dudarlo, una alta dosis de proyectividad de la conciencia del ateo (que hasta no hace tanto éste sólo atribuía al creyente): la misma que da contornos al fantasma de Dios que rechaza y pretende haber expulsado del paraíso de su propia racionalidad. Se evidencia de este modo cuanto de verdadero hay en la tesis de L. Feuerbach sobre la reflexión teológica como inversión de la antropología. Lo mismo que Carlos Barth ha puesto de relieve, al oponer la revelación a la religión⁸. El teólogo calvinista lleva a límites, inaceptables sin embargo, su tesis contra el camino de la religión como «obra del hombre», que él contrapone a la justificación por la sola fe sostenida por su propia confesión de fe reformada. Salta Barth sobre la presencia de Dios en la interioridad del hombre, en la subjetividad, como fundamento trascendente de la misma, de su dinámica y operatividad⁹; del mismo modo que se opone a todo intento de reconstrucción de la teología natural cuestionada por los reformadores del siglo XVI¹⁰. Algo teológicamente ilegítimo, aunque es verdad que Barth acierta contraponiendo la revelación a la religión, cuando ésta última se torna vehículo de los fantasmas de Dios que enmarañan al hombre y que él mismo crea contra sí propio. Fantasmas e imágenes de Dios que el hombre hace surgir de la «omnipotencia de su conciencia», que Feuerbach, igual que Marx,

8 K. Barth, *La revelación como abolición de la religión* (Madrid-Barcelona 1973) traducción castellana de Carlos Castro revisada por Daniel Vidal, que obedece a la *Kirchliche Dogmatik*, vol. I/II, cap. 2, sec. 3º, par. 17.

9 La condición de Dios como fundamento trascendente de la dinámica de la conciencia ha permitido a H. Dumery elaborar una filosofía de la religión desde la capacidad proyectiva de la subjetividad. Cf. H. Dumery, *Critique et religion. Problèmes de méthode en philosophie de la religion* (Paris 1957); idem, *Philosophie de la religion. Essai sur la signification du christianisme*: t. I. *Catégorie de sujet. Catégorie de grâce*; t. II. *Catégorie de foi* (Paris 1957). Para una aproximación a los problemas del pensamiento de Dumery, cf. J. Martín Velasco, *Hacia una filosofía de la religión cristiana*. La obra de H. Dumery (ISP, Madrid 1970).

10 Cf. A. González-Montes, 'Fe y razón en el itinerario a Dios en Lutero', *CTom* 362 (1983) 513-60; H. Urbs von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Einsiedeln 1976) 148-86 en part.

considera una reliquia teológica imputable al hegelianismo¹¹. De modo que Barth está con ello de acuerdo, pues la muerte de Dios en el pensamiento crítico materialista corre la misma suerte que la conciencia omnipotente del hegelianismo filosófico que se impugna.

Detrás del rigor ateísta de la racionalidad laica se halla una imagen de Dios que se rechaza en virtud de unos supuestos gnoseológicos que no son, ciertamente, los de la hipótesis teísta, que dicha racionalidad combate. Y hablo de teísmo refiriéndome no ya a su modalidad ilustrada, ni siquiera la de sesgos personalistas por lo que a la concepción de la Divinidad se refiere. Al menos si por tal concepción se alude a su sola consideración metafísica. Me refiero, más bien, a la más pertinente, y actual, forma de teísmo: la que se enraíza en la antropología filosófica, y no excluye de ningún modo una indagación preteológica en el campo de la física y de la biología. Poder evidenciarlo así es, sin duda, un reto para cualquier teólogo cristiano; y sólo la esperanza de poder, cuando menos, aproximarme a esta meta así trazada me obliga a tomar muy en serio las reflexiones esbozadas por el prof. Broncano Rodríguez en el escrito que sigue a estas otras introductorias a un diálogo difícil, cual es el que ambos hemos emprendido aquí.

ADOLFO GONZALEZ MONTES

¹¹ Cf. W. Post, *La crítica de la religión en Karl Marx* (Barcelona 1972) 91-104.

Teología y Pseudoracionalismo

Tesis para un debate acerca de «la racionalidad filosófica ante la pretensión de la fe por relativizarla: frontera y alcance de su autonomía»

En el título que se propone como tema de debate* está implícito el planteamiento que puede llamarse tradicional sobre las relaciones entre razón y fe. Antes de dilucidar este planteamiento es conveniente, sin embargo, que hagamos dos breves precisiones generales sobre el tema.

Las relaciones entre razón y fe pueden entenderse como relaciones de cooperación, de competencia o de independencia, pero, en cualquier caso, la pregunta por tales relaciones es algo que pertenece exclusivamente al núcleo de nuestra cultura occidental formada, como todos sabemos, por la confluencia, compenetración y reinterpretación mutuas de las tradiciones previas helénica y judía. Nos encontramos con un material histórico en el que no cabe la contraposición remitiéndose a los orígenes: ni en la cultura helénica la razón se opone a la fe sino probablemente a otras cosas como la *physis*, ni en

* Este trabajo fue leído en el curso de un debate organizado por la Facultad de Teología de la Universidad Pontificia de Salamanca. El hecho de que actos de este tipo no sean casos aislados, contradice, en cierto modo, algunas de las tesis de este trabajo acerca del dogmatismo inherente a la defensa de la religión. Tal vez sea un objetivo ingenuamente optimista pensar que no es más o poner en relación la epistemología y la teología, contribuyendo al deshiseño de unas relaciones que, en países como el nuestro, han sido congeladas en favor de conocidas discusiones entre los llamados «humanismos del siglo XX», quizá, más urgentes desde un punto de vista político, pero menos importantes y productivas desde un punto de vista intelectual para ambas partes. *N. del A.*

la cultura judía la fe se opone a la razón sino probablemente a otras formas de fe. De manera que la constitución de esa oposición nos ha sido dada de modo nuevo y emergente. La primera precisión, por consiguiente trata simplemente de situar el problema en un contexto específico de tipo histórico. En relación con esto último, la segunda precisión es que no se trata de contraponer dos entidades abstractas o dos oscuras facultades: lo que se contraponen históricamente son comunidades de hombres, programas y proyectos defendidos por esas comunidades. Si no queremos caer en alguna forma de esencialismo hay que postular que la contraposición razón/fe es una ficción que usamos para referirnos o bien a actitudes psicológicas alternativas o a polémicas entre lo que se podía llamar, por un lado, movimientos ilustrados y por otro, movimientos fideístas presentes en nuestra cultura.

Volviendo de nuevo a la pregunta que da título al debate, si la referimos al problema de las relaciones entre razón y fe, es fácil darse cuenta de que se trata de una pregunta cuya formulación ya presupone una respuesta: la razón se proclama autosuficiente y autónoma y tal pretensión es negada o al menos puesta en duda por la existencia de la fe, de forma que tal autonomía debe ser justificada. Si antes he llamado tradicional a este planteamiento es a causa de que ha sido aceptado por las dos partes en conflicto, con algunas raras excepciones como la de Stuart Mill en su ensayo *On Liberty*¹. Desde mi punto de vista es un planteamiento equivocado. La esencia de mi argumentación va a consistir en justificar un planteamiento exactamente contrario que deriva de una inversión en los términos de la pregunta, es decir, «la fe ante la pretensión de la razón por relativizarla: frontera y alcance de su autonomía»**.

1 El planteamiento de Stuart Mill antepone la polémica entre autoridad y libertad a las relaciones entre fe y razón. Cf. *Sobre la libertad*, v. cast. de Pablo de Azcárate (Madrid 1970). El propio Mill tenía razones familiares para saber que la intolerancia no es patrimonio exclusivo de creyentes o antifideístas. Véase el Prólogo de Isaiah Berlin a dicha obra.

** El título de la ponencia del prof. I. F. Broncano reza así: «La racionalidad filosófica ante la pretensión de la fe por relativizarla: frontera y alcance de su autonomía», tal como fue formulada en el programa del seminario de teología para universitarios de la Universidad Pontificia de Salamanca (1982), que debió abordar la temática siguiente: «El problema del sentido de la existencia. ¿Excluye la racionalidad de las ciencias un sentido religioso para la vida?». *N. de la R.*

La respuesta a esta pregunta sería sencilla si supiésemos exactamente qué es la razón y qué es la fe. Pero tal vez eso sea saber demasiado. Se trata de instancias que es más fácil definir por ostensión que demarcar de forma precisa. Eso no obsta, sin embargo, para que podamos considerar sus relaciones como un problema y examinar si las soluciones históricas que se han dado nos gustan o no. Tales soluciones podrían quedar tipificadas en tres clases respecto a como se contemplan las relaciones: relaciones de competencia, relaciones de cooperación y relaciones de independencia, es decir, relaciones nulas. La reformulación de la pregunta se basa en la defensa de la tercera alternativa: la de que no hay forma de postular una correlación significativa empírica entre ambos procesos. Comenzaremos por analizar la primera alternativa.

I.—LA COMPETENCIA ENTRE RAZON Y FE

La competencia entre razón y fe no significa la mutua exclusión. Dos procesos entran en competencia si ocurren en un mismo sistema, en nuestro caso, la mente o la cultura de una sociedad, cuando la ocurrencia de uno de ellos tiende a inhibir la ocurrencia del otro. Ejemplos gráficos son las curvas de producción y consumo de varios bienes con recursos constantes, la vieja decisión entre cañones o mantequilla o, a nivel más abstracto, la decisión entre libertad e igualdad. Mi conjetura en el caso de las relaciones entre razón y fe es que su competencia no es algo necesario, sino una posibilidad latente que puede actualizarse en una sociedad, o en un individuo, cuando concurren diversas circunstancias. Las que nos interesan son las que concurrieron para que, en la cultura occidental, la razón y la fe entraran en una dura competencia de la que no estoy seguro que hayamos salido.

Desde mi punto de vista la competencia surgió, entre otros factores que no tendremos en cuenta, cuando confluyeron dos formas de representarse la contraposición razón/fe: por un lado, la equivalencia de ciencia con razón y ésta con método científico, y por otro, la equivalencia de fe con religión y ésta con religiones tradicionales monoteístas y universalistas. Es importante subrayar el carácter histórico de esta concurrencia

para evitar el esencialismo y el etnocentrismo. La historia, como todo curso de acontecimientos no determinista, pudiera haber actualizado otras posibilidades. Por citar algunas de ellas: la identificación, por ejemplo, de razón con tecnología, como ocurrió en China; la identificación de fe con politeísmo o con instancias no religiosas. Recordemos, por ejemplo, la pregunta de Stuart Mill: ¿que sería de nuestra sociedad si se hubiera traspuesto la influencia histórica de Constantino con la de Marco Aurelio?

Puede darse una explicación de cómo llegó a producirse esta doble equivalencia mediante una reconstrucción histórica que por su esquematismo no tiene otra función que la aclarativa: la doble identificación de razón con ciencia y con método científico y de fe con religiones tradicionales fue un producto de la competencia real de las religiones presentes en la cultura europea con la ciencia *en cuanto a la verdad de sus afirmaciones*. La ciencia y las religiones tradicionales entraron en conflicto porque ambas hacían afirmaciones sobre el mundo que eran contradictorias.

Es muy cierto que los tópicos que siempre surgen en este tipo de discusiones han sido simplificados y alejados de su contexto histórico, pero no es menos cierto que las religiones tradicionales preilustradas se enfrentaban directamente con la ciencia en el plano de las verdades. Las religiones tradicionales contenían de manera no accidental doctrinas sobre el mundo que se reclamaban verdaderas por revelación y que entraban en contradicción con las verdades científicas. El enfrentamiento duró varios siglos y se saldó con una derrota clara de las religiones, produciéndose lo que Bartley llama la *retirada al compromiso*, al dominio seguro de la fe². La admisión de la derrota tardó más o menos en las diferentes religiones. Primero lo hizo el protestantismo entre los cristianos, después los católicos; en el judaísmo, el paso lo dió antes el hassidismo que el talmudismo. En el islamismo, los chiitas parece que no han acabado de darlo todavía. Como veremos posteriormente, el precio que pagó la ciencia no fue menor que el de la religión, pero ése es otro problema. El hecho claro y observable es que hay un enfrentamiento en las tesis mante-

2 W. Bartley III, *The Retreat to Commitment* (New York 1962) y 'Rationality vs. Theories of Rationality' en M. Bunge (ed.), *The critical Approach to Science and Philosophy. Essays in Honor of K. R. Popper* (Londres 1969).

nidas por los científicos con algunos dogmas religiosos en cuanto ambos pretendan ser una representación verdadera de las cosas.

Sobre este dato objetivo podemos preguntarnos ahora ¿como fue posible la conversión de la razón en ciencia, de la fe en religión? Podemos volver otra vez a los mundos posibles: nuestra cultura hubiera sido otra si Galileo o Bellarmino hubieran sido completamente derrotados. Si Galileo hubiese renunciado a sus pretensiones explicativas, si hubiese aceptado la ciencia como una forma de tecnología evaluable por su utilidad para recomponer fenómenos extraños, si Bellarmino hubiese aceptado la teoría galileana de que la fe se acepta pero no se justifica, de que las creencias religiosas provienen de la piedad o de la conciencia de nuestras limitaciones, probablemente no hubiera habido Ilustración. Pero no sucedió así. Hoy nos asombran el cardenal Bellarmino y el papa Urbano VIII como filósofos de la ciencia y nos asombra Galileo como teólogo, pero esta lectura invertida sólo puede darse en nuestra época ³.

Puede darse una explicación conjetural de lo que sucedió: el enfrentamiento en el plano de las representaciones verdaderas del mundo entre las ciencias y las religiones sólo podía ser explicado racionalmente postulando que afirmaciones tan incompatibles sólo podían ser el resultado de dos procesos diferentes que ocurrían en la mente humana, que por ser diferentes, debían producir resultados incompatibles o incomparables. La única opción posible era la delimitación y demarcación de estos dos procesos de forma que no se entremezclaran. Fue el origen del problema de la demarcación y del conflicto de las facultades del alma. Los siguientes pasos ya estaban determinados por la aceptación de este esquema: una facultad debía ser identificable con la razón y otra con la voluntad. El problema de la demarcación en forma de método ya estaba dado: el conocimiento verdadero sólo podía ser el resultado del libre ejercicio de esa facultad. Tal libre ejercicio sólo podía ser garantizado mediante reglas que estaban a nuestra disposición simplemente observando cómo se producía el conocimiento verdadero, el que había salido victo-

3 Esta discusión ha sido citada numerosas veces: véase, por ejemplo, el magnífico estudio de M. A. Finocchiaro, *Galileo and The Art of Reasoning Rhetorical Foundations of Logic and Scientific Method* (Dordrecht 1980).

rioso en la batalla con la religión: la ciencia. El siguiente paso también estaba dado: ¿de dónde surgía el error?, simplemente de la intromisión de la voluntad en el conocimiento en forma de fe, en forma de prejuicio. De esta forma se llegó a identificar fe con conocimiento falso, es decir, con religión. Los productos de la voluntad, en cualquiera de sus formas, no podían ser cognoscitivos. Si lo eran se trataba de prejuicios.

El origen del positivismo está en esta esencialización de la racionalidad que fue compartida casi de forma general por los filósofos. Sólo fue cuestionada por el idealismo alemán, aunque al precio mayor del idealismo, de la conversión de la teología en filosofía, o viceversa, pero manteniendo la misma incompatibilidad con la ciencia que la religión tradicional, de la que se eliminaron los ritos, las plegarias y otros componentes lúdicos. Lo dicho para la religión sirvió también para las pretensiones de verdad de los filósofos: la demarcación ciencia/filosofía no es sino una traslación inercial de los mismos esquemas anteriores a las teologías sin religión. La explicación de este proceso queda ya fuera de los objetivos de este trabajo.

En este contexto histórico es conveniente hacer una aclaración acerca de los fenómenos de la Ilustración y el positivismo. Es corriente identificar uno y otro y ambos con racionalismo. Tal es la reconstrucción histórica que se supone para definir nuestra época como post-ilustrada, post-positivista y post-racionalista. Se trata de un error que mezcla categorías diferentes e independientes: hay Ilustración sin positivismo y positivismo sin Ilustración. La confluencia de la Ilustración y el positivismo fue un producto histórico motivado por un deseo de defensa de la ciencia y la actividad científica frente a las religiones tradicionales. El recurso al método como criterio demarcativo y excluyente fue un artificio defensivo en favor de la libertad de investigación tal como he pretendido explicar en términos generales. Hay también positivismo sin ilustración. Como intentaré mostrar en el siguiente apartado es precisamente ésta la base de la tesis de la cooperación entre razón y fe. Y hay también ilustración sin positivismo, base igualmente de la tesis de la independencia.

Pero si el positivismo no es lo mismo que la identificación de razón con método científico y de fe con religión, entonces, ¿qué es? Ciertamente el positivismo se ejemplifica mejor que

se define. Conjeturamos que en la identificación de razón y método científico actúa un elemento positivista pero aún no sabemos cuál es. Mi conjetura es que está muy relacionado con lo que antes he llamado la esencialización de las facultades de la mente. Este esencialismo, desde mi punto de vista, consiste en postular que existen elementos invariantes y universales en los procesos mentales tales que su actuación determina los resultados de esos procesos. Dicho con otras palabras: los productos y construcciones humanas pueden ser delimitados de forma universal como resultados de la aplicación de ciertos elementos invariantes. La característica fundamental del positivismo como esencialismo estriba en el requisito de que tales invariantes no pueden ser afectadas por el proceso en el que ocurren: tienen el carácter de mecanismos reguladores que se encuentran en un nivel superior al del proceso y no pueden ser cuestionados desde dentro de él.

Pero estos dos requisitos no definen completamente el positivismo. Es también esencial un postulado utilitarista que especifica que tales invariantes, que por ser regulativas tienen carácter normativo, se validan en su propio ejercicio, por el resultado de su aplicación. De esta forma el positivismo quedaría definido por la doble característica de postular la existencia de elementos regulativos de la actividad humana invariantes y *a priori*, y por la validación funcional de tales elementos.

En el plano gnoseológico, las distintas formas que asume el positivismo coinciden con el lugar donde se sitúan tales invariantes. Recordemos algunos ejemplos que aparecen en las matemáticas, que antes de nuestro siglo se configuran como la ciencia de las ciencias: si identificamos la actividad matemática con la prueba y la demostración, surge el intuicionismo como forma de invariancia psicologista. Tal es el caso del constructivismo kantiano. Su traducción en las ciencias factuales fue el empirismo inductivista clásico basado en la incorregibilidad de los datos de observación. Si consideramos que las matemáticas consisten en el análisis de las pruebas, obtenemos el formalismo desde Leibnitz a Hilbert. Su traducción en las ciencias factuales fue el neopositivismo lógico.

Sobre esta base podemos examinar ahora la tesis de las relaciones entre razón y fe como relaciones de competencia.

Recordemos que la tesis mantenida era que tales relaciones se daban necesariamente si se aceptaba la doble identificación de razón con ciencia y método científico y de fe y religión tradicional. Hemos hecho una conjetura histórica acerca de como se pudo producir la doble ecuación. Su aceptación llegó a ser general a medida que la batalla entre ciencia y religión se iba saldando a favor de la primera. Los científicos se adhirieron a esta interpretación porque la corroboraban diariamente en su trabajo. Este fue el precio histórico que la ciencia pagó en la batalla: su adscripción al positivismo.

Lo que nos podemos preguntar ahora es si es correcta esta interpretación, si realmente compiten la razón y la fe. Puede mostrarse la invalidez de esta alternativa bajo el supuesto de la doble equivalencia utilizando dos argumentos cuya estructura es la misma. Se trata del argumento que Agassi llama del *tu quoque*⁴. Es posible mostrar que la equivalencia de razón y método científico no se puede mantener sin un recurso a la fe y que la equivalencia de fe y religión tradicional no se puede mantener sin un recurso a la razón, sin un recurso al método. Dicho con otras palabras, que la tesis tradicional de la competencia entre fe y razón conlleva la conversión de la ciencia en religión y la religión en ciencia.

En el caso de la primera equivalencia, el argumento del *tu quoque* ha sido un elemento fundamental de la revolución en la filosofía de la ciencia que se da a partir de los años sesenta. Se puede resumir en la pregunta que Lakatos le hizo a Popper⁵: ¿bajo qué condiciones estaría usted dispuesto a abandonar la tesis de que la racionalidad consiste en explicitar de antemano las condiciones en las que uno estaría dispuesto a abandonar su tesis? La pregunta es extensible a cualquier otra teoría de la racionalidad. Por ejemplo ¿cómo se verifica la teoría de que la racionalidad consiste en la verificabilidad? o, por ejemplo, ¿cuál es la antítesis de la tesis de que la síntesis del Espíritu Absoluto es el Estado? E incluso, ¿cuál es la *epojè* que nos garantiza la objetividad de la *epojè*? Para-

4 J. Agassi, 'Rationality and the *tu quoque* Argument', en *Science and Society* (Dordrecht 1981) pp. 465-77. Sobre el tema discutido en este trabajo, véase el artículo del mismo autor: 'Can Religion go Beyond Reason?', en *Science in Flux* (Dordrecht 1976) cap. 14.

5 I. Lakatos, 'La historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales', en Lakatos-Musgroves (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento* v. cast. de F. Hernán (Barcelona 1975) pp. 477.

fraseando un viejo dicho de los matemáticos, resulta que nos han expulsado del paraíso de Cantor para caer en el de Gödel: ¿que nos impide un recurso a un metanivel? La fe y sólo la fe. Popper, aunque positivista, con su tradicional honestidad de ilustrado fue el primero en reconocerlo: aceptamos irracionalmente el compromiso con una teoría de la racionalidad por mínima que sea, como es la equivalencia con la crítica. ¿Cómo se critica —le preguntó Lakatos— una teoría de la crítica?

Tal vez los teólogos gocen con este argumento, dado que ellos lo emplean habitualmente en formas análogas, pero es reversible contra ellos y así se ha hecho desde hace varios siglos. Aceptemos que toda fe es religiosa. Ese no es el problema está en la diversidad de formas de fe, de religiones. ¿Por qué elegir una y no otra? ¿Aceptaría un creyente, como hizo Galileo, decir «porque es la fe de mis padres», «porque así me lo han enseñado», «porque es la de mi pueblo o la de mi rey»? No. En las religiones monoteístas todo creyente es teólogo, necesita dar razones de su fe. Los dioses semíticos no están sedientos de sangre de hombres, son dioses sibaritas que sólo se alimentan de la sangre de otros dioses. Las religiones semitas no pueden sobrevivir sin acabar con otras religiones. Si en la ciencia es necesario aceptar el progreso cognoscitivo como un supuesto de la investigación, sea en forma acumulativa o en otras formas, en las religiones monoteístas es necesario aceptar el progreso de la fe: todos los dioses no son sino profetas que en un río anuncian la llegada del Señor. No es compatible la fe monoteísta con la libertad religiosa; esto es, no con la libertad civil externa, ni con el ecumenismo —que no es sino decir: cuando rezas a tu dios te equivocas, es el mío el que te escucha—, sino con la libertad del que dice «reza a tu dios que yo rezaré al mío a ver si entre los dos hacen algo». Ahora bien, la relativización de las demás religiones sólo puede hacerse por dos medios: o por la razón de la autoridad, persiguiéndolas como heréticas, o por la autoridad de la razón, justificando la superioridad de un sobre otra. El argumento del *tu quoque* es pues éste: ¿puede acaso utilizarse la fe para argumentar la superioridad de una religión sobre otra? La respuesta es clara: es una exigencia interna de las religiones tradicionales la existencia de teología dogmática. Tal vez sea ésta la principal característica del monoteísmo frente a otras formas religiosas: la presencia de elementos meta-creenciales de tipo justificativo.

La conversión de religión en ciencia cuando se identifica la fe con religión es algo más que una metáfora. En la cultura occidental hay un trasvase permanente de las formas de racionalidad que surgen en la ciencia hacia la justificación teológica. Esto es curioso ya que antes de la revolución científica el trasvase se dió en sentido opuesto. Como sabemos desde los estudios de Duhem y Crombie⁶ las discusiones sobre la gracia y los conceptos de *intensio* de las formas fueron una de las bases de la aparición de conceptos métricos en las ciencias.

De esta forma, el positivismo como pseudoreligión y la religión tradicional como pseudoracionalismo no pueden seguir argumentando sobre la competencia de razón y fe puesto que en ambos polos se da el recurso a la fe o el recurso al método.

II.—LA COOPERACION ENTRE RAZON Y FE

La tesis de la cooperación entre razón y fe es peculiar y característica del siglo XX. Se identifica con las tesis de lo que se ha venido a llamar filosofía post-crítica o post-ilustrada. La aparición de esta tesis coincide con el hecho, también característico de nuestra época, de la aparición de numerosos grupos de creyentes que, de forma permanente y no esporádica, participan de manera efectiva en los movimientos que antes eran patrimonio casi exclusivo del racionalismo: la ciencia y los movimientos revolucionarios. Esto no quiere decir que antes no hubiese científicos o revolucionarios creyentes, sino que no era sencillo serlo abiertamente, sin algún tipo de vergüenza que llevaba a ocultar las creencias cuando se actuaba como científico o revolucionario.

Estos movimientos han sido posibles por la ocurrencia de profundas crisis tanto en las ciencias y movimientos revolucionarios como en las religiones tradicionales. Estas crisis son conocidas de todos: recordemos, por ejemplo, los desesperados intentos de Plank procurando insertar la hipótesis de la emisión discreta de energía en la estructura continuista de la física maxwelliana, o la *debâcle* de la matemática cantoriana,

6 A. C. Crombie, *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science* (Oxford 1953).

¿cómo insertar la hipótesis del continuo en los axiomas de Zermelo-Fraenel? En los movimientos revolucionarios, por citar dos ejemplos, recordemos el asombro de los revolucionarios alemanes ante la represión a que fueron sometidos por un ministro social-demócrata, o el de la vieja guardia bolchevique a los pocos años de la revolución. En las religiones tradicionales la crisis no ha sido menor: las críticas a las religiones por parte de los filósofos no pudieron ser ya evitadas con la condena, la necesidad de decidir en los grandes conflictos sociales se impuso a la pretensión de estar más allá de bien y del mal y la libertad de formas de vida terminó por cuestionar en la práctica las normas morales de las iglesias. No creo, sin pretender la irreverencia, que hoy la mayoría de los católicos acepten o justifiquen todas las tesis del Papa en materia de relaciones sexuales. En otras palabras, sólo en nuestro siglo se producen movimientos internos de contestación de la ciencia, de los movimientos revolucionarios y de las religiones tradicionales, sin al mismo tiempo considerarse heréticos.

La otra característica de este descontento es la aparición de movimientos que pretenden seguir la máxima de la *Carta a los Tesalonicenses*: «Probad de todo, quedaos con lo bueno», es decir, mantener simultáneamente la adición a la ciencia, a la religión, a la revolución, sin caer en la esquizofrenia. El problema es que tal máxima no puede cumplirse impunemente, sin sacrificar algo, que necesariamente ha de ser el esquema de la incompatibilidad y su sustitución por la tesis de la cooperación entre razón y fe.

Esta tesis ha llegado a ser la perspectiva dominante en nuestro siglo y en un sentido que no pretende ser evaluativo podría decirse que se ha convertido en la ideología de las relaciones entre razón y fe. En términos groseros, un buen resumen de la situación sería la vieja frase contra los estoicos: «hoy día hasta los cuervos en los tejados graznan paradigmas». Hemos pasado de Descartes a Wittgenstein⁷ sin solución de continuidad. El reconocimiento que hizo Gadamer de la filosofía

⁷ La mejor descripción de este proceso en los diversos aspectos de la cultura en la sociedad concreta de la Viena de comienzos de siglo es la obra de S. Toulmin y A. Janik, *La Viena de Wittgenstein* v. cast. de I. Gómez de Liaño (Madrid 1974).

wittgensteiniana⁸ en años recientes significa algo más que un redescubrimiento por parte de la herencia hermenéutica de la corriente analítica. Se trata más bien de un reencuentro de hermanos separados que siempre han llevado la misma sangre: distintos fenotipos del mismo genotipo.

Lo que debemos hacer es descubrir cuál sea este genotipo y las relaciones que mantiene con la tesis de la cooperación entre razón y fe. Mi conjetura es que el núcleo común de esta tesis lo compone el convencionalismo gnoseológico y el pragmatismo metodológico como base para afirmar que la distinción entre actividades humanas se basa únicamente en su utilidad y que, en cada una de ellas, las creencias subjetivas y las razones son inseparables. Mi intención es mostrar que esta tesis coincide con el positivismo en estado puro eliminando cualquier componente ilustrado. La calificación que merece es la misma que le dió Lakatos: se trata de una forma de elitismo, de sustitución de la autoridad de las razones por las razones de la autoridad.

Al igual que en el caso anterior me permitiré una reconstrucción racional de cómo llegó a formularse esta tesis con la única pretensión de que pueda servir para aclararla. La hipótesis que guía la reconstrucción es que la tesis de la cooperación entre razón y fe, en el caso concreto de las relaciones entre ciencia y religión, que elegimos como ejemplificadoras de ambas instancias, pudo nacer como consecuencia de un proceso de eliminación del contenido de verdad tanto en la ciencia como en la religión. Este proceso hay que referirlo a los movimientos de autocrítica y de simultaneidad de actividades de los que ya hemos hablado. Veamos algunos ejemplos: La pregunta de Duhem: ¿cómo un físico puede ser católico? (o viceversa); la pregunta de Pannekoek: ¿cómo un físico puede ser marxista? (o viceversa); la pregunta de Moltmann: ¿cómo un cristiano puede ser revolucionario? (o viceversa); la pregunta más general de Bultman: ¿cómo un protestante puede participar en movimientos seculares? (o viceversa); las preguntas de Sartre y Gramsci: ¿cómo un filósofo puede ser revolucionario? (o viceversa); la pregunta de Heisenberg: ¿cómo un físico puede ser filósofo? (o viceversa). Los ejemplos pueden ser tan variados como queramos. Las demarcaciones ya

8 H. G. Gadamer, *Epílogo a Verdad y método*, v. cast. de A. Agud y R. de Agapito (Salamanca 1977).

habían sido creadas antes y ahora había que enfrentarse con ellas.

Las diferentes respuestas y el proceso por el que llegaron a confluír puede ser reconstruido de esta forma: el primer paso fue la eliminación de las incompatibilidades en el plano gnoseológico, el segundo paso fue la eliminación de las incompatibilidades en el plano pragmático.

La eliminación de las incompatibilidades gnoseológicas se hizo simultáneamente en cada uno de los campos: cada uno reenvió al otro campo los problemas gnoseológicos. Sin embargo, contemplado el proceso de una forma general, el resultado fue único en todos ellos. La compatibilidad pragmática ya sólo fue un subproducto del primer paso: cada campo se autojustificaba por su función de utilidad y no existían interferencias.

Podemos ejemplificar este proceso en el caso cercano de la filosofía de la ciencia, viendo cómo lo que fue una línea avanzada y minoritaria en su tiempo, el convencionalismo de Duhem⁹ y su explicitación teológica en *Le Roi*¹⁰, se convirtió en una tesis generalizada bien en forma de tesis estructuralistas como las de Kuhn-Stëgmüller¹¹, o en forma de tesis evolucionistas como las de Polanyi-Toulmin-Laudan¹². La versión teológica de este proceso no la conozco desgraciadamente, pero me atrevería a decir que ha sido análoga. Aunque se trata de un problema para los historiadores de la teología sugeriría que el bultmanismo ha sido determinante en este proceso. Incluso podría hacerse esta conjetura: la kuhnianización de la teología va a ser inmediata y generalizada. Tal vez si el Concilio II Vaticano hubiera celebrado veinte años

9 P. Duhem, *La Théorie physique: son object et sa structure* (Paris 1906).

10 E. Le Roi, 'Science et Philosophie', en *Revue de Métaphysique et de Morale* 7 (1899) pp. 503 ss.; Idem, *Dogme et critique* (Libraire Blond, Paris 1907).

11 T. S. K. Kuhn, *La función del dogma en la investigación*, v. cast. de D. Eslava, Cuadernos de *Teorema* (Valencia 1979); '¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?', en Lakatos-Musgrave (eds.), *La crítica y el desarrollo del conocimiento* (Barcelona 1975) pp. 81-110; W. Stegmüller, *La concepción estructuralista de las teorías científicas* (Madrid 1982).

12 M. Polanyi, *Personal Knowledge. Towards a Post-critical Philosophy* (Londres 1978, reimp. de la ed. de 1958) y 'Tacit Knowing', en *Knowing and Being* (comp. por M. Grene, Londres 1969); S. Toulmin, *Human Understanding*, vol. I (Oxford 1972); L. Laudan, *The Progress and Its Problems* (Paul, Londres 1978).

más tarde, en vez de Husserl y Heidegger, Wittgenstein y Polanyi serían hoy padres de la Iglesia.

Volvamos ahora a la filosofía de la ciencia y al hamletiano Duhem que contempla horrorizado el caótico panorama de la física a comienzos de siglo: la termodinámica se enfrentaba al nuevo y poderoso rival de la mecánica estocástica, la física de los *quanta*, por un lado, y la teoría especial de la relatividad por otro, amenazaban las creencias más básicas de los físicos respecto a las relaciones de la matemática con la realidad: el que las ecuaciones diferenciales tenían que corresponder necesariamente a procesos continuos en la naturaleza, el que la definición de las funciones en un espacio euclideo no era accidental sino que correspondía exactamente a la estructura del espacio físico. En este caótico panorama sólo una luz se alzaba en la oscuridad: nadie estaba dispuesto a renunciar a las ecuaciones generalizadas de campo maxwellianas. Ni Einstein ni Plank cuestionaban su validez universal.

La solución de Duhem fue radical e inobjetable como filosofía de la ciencia. No hay mayor homenaje al convencionalismo que el que le hizo Popper: lo único que podemos hacer con él es darnos a aceptarlo como un mal sueño¹³.

Explicaré la solución Duhem con una metáfora que recientemente ha utilizado brillantemente Mosterín¹⁴: hacer ciencia es intentar atrapar la identidad de las cosas por debajo del cambio y para ello construimos teorías como redes hechas de ecuaciones que lanzamos al mundo aplicándolas mediante las operaciones de metrición. Pero, desgraciadamente, los únicos peces que caen en nuestras redes son pescados matemáticos, modelos numéricos que no nos dicen como son las cosas. En otras palabras: el mundo se nos escapa continuamente entre las manos o entre los agujeros de la red. Para Duhem el plano de las representaciones del mundo, la cosmovisión, es algo ajeno a la ciencia. Se da en la filosofía, la religión o el arte.

La operación del convencionalismo gnoseológico al falsacionismo metodológico es una consecuencia de esta especie de neopitagorismo: si una red tiene como única función el ser

13 K. R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, v. cast. de V. Sánchez de Zavala (Madrid 1972).

14 J. Mosterín, 'El mundo se nos escapa entre las mallas de nuestras teorías', en *Teorema* (1983).

capaz de pescar el mayor número posible de modelos matemáticos, los hechos no pueden enfrentarse a una teoría. Una refutación no es sino un fracaso en nuestra aplicación de las matemáticas a la realidad. Cambiamos de red sólo cuando esos fracasos son demasiado habituales, cuando sospechamos que nuestra red tiene una estructura poco fina.

Mi exposición del convencionalismo histórico ha sido conscientemente ambigua para mostrar su identidad básica con el neoestructuralismo de Kuhn-Sneed-Stëgmuller, que si Dios no lo remedia, lleva camino de ejercer el mismo imperio sobre la filosofía de la ciencia que ejerció el programa carnapiano hasta los años sesenta. Si mi interpretación es correcta, esta sustitución no se debe tanto a problemas internos de la *Perspectiva Heredada*¹⁵, o a los deseos de sustitución del positivismo, cuanto precisamente a su implantación definitiva eliminando el componente racionalista que permanecía en el positivismo lógico, particularmente en Neurath a quien Carnap debe casi todo excepto su pacifismo filosófico.

Sin embargo, la tesis convencionalista de Duhem sólo representa un paso en la cooperación razón/fe: la eliminación gnoseológica del problema de la verdad en la ciencia y su sustitución por el valor de utilidad. La solución Duhem era demasiado débil al reenviar el problema gnoseológico a la filosofía y teología. Duhem, de todos es sabido, era un católico conservador que a comienzos de siglo no podía cuestionar la intrínseca relación de catolicismo y neoescolástica. Duhem era el producto del descontento en un sólo campo, de la misma forma que la socialdemocracia vació el marxismo de contenido, considerándolo como un método para adoptar el keynesianismo como teoría verdadera. Era muy sencillo preguntarle a Duhem ¿por qué aceptar que la ciencia se mide por su utilidad y no también la filosofía o la teología? De hecho así se hizo cuando aparecieron el historicismo y el evolucionismo en la filosofía de la ciencia y la crítica interna en las religiones constituidas.

La aparición de una forma de convencionalismo evolucionista se dió muy poco después de Duhem. Por un lado en la escuela de historiadores de la ciencia francesa, como Koyré o en filósofos como Meyerson, por otro, en la escuela con-

15 El origen de este calificativo puede verse en F. Suppe, 'Fundamento histórico de la Concepción Heredada', en F. Suppe (ed.), *La estructura de las teorías científicas*, v. cast. de Castrillo y E. Rada (Madrid 1900) pp. 21-27.

vencionalista polaca, particularmente en Adjukiewicz. La hipótesis básica canónicamente expuesta por Adjukiewicz¹⁶ era que en la historia de la ciencia pueden distinguirse tres planos diferentes: el de los hechos como conjuntos de enunciados que pueden constituir modelos semánticos en el sentido formal; el plano de las teorías como lenguajes cerrados sintácticamente, formales o formalizables; y el plano de las cosmovisiones, a la luz de las cuales interpretamos las teorías como cosmovisiones del mundo. La historia de la ciencia, desde esta perspectiva, podía reducirse como hizo Koyré a la historia de las filosofías naturales: los cambios científicos son solamente cambios de cosmovisión. La adopción de un esquema continuista del cambio, como hicieron Adjukiewicz y Koyré o rupturista como Bachelard, Kuhn y Laudan es ya una opción accidental. El historicismo se unió al convencionalismo. La reconstrucción de este proceso es demasiado compleja como para hacerla aquí ni siquiera esquemáticamente. Baste, sin embargo, desde un punto de vista sincrónico, recordar la tesis de Quine: si ser es ser el valor de una variable ligada, la independencia de matemáticas y realidad, la independencia del físico del filósofo, no se evita porque sustituyamos las entidades por variables abstractas: igualmente nos comprometemos con su existencia en la teoría.

Los historiadores de la ciencia se dieron cuenta pronto de que este compromiso era algo más que un término técnico de los lógicos: era un compromiso fideísta en toda regla.

Antes de continuar con el análisis de las relaciones razón/fe en el convencionalismo, hagamos una dudosa conjetura de lo que ocurrió en la teología. El proceso fué exactamente el mismo en dirección inversa: las religiones tradicionales se desprendieron del contenido dogmático para aceptarse a sí mismas como material simbólico. Desde luego no puede afirmarse que aquí los católicos hayan estado en vanguardia. Todavía en 1909 condenaban toda lectura de los primeros capítulos del Génesis que no fuera la literal o la de los santos Padres. Fue la teología protestante, inseparable desde sus comienzos de la filología, particularmente de la filología romántica alemana, la que dió el paso de considerar los conte-

16 K. Adjukiewicz, 'The World Picture and the Conceptual Aparatus', en *The Scientific World-Perspective and Others Essays (1931-1963)* (Dordrecht 1978).

nidos doctrinales como sistemas de símbolos en los que hay que analizar las características del productor, el propio material simbólico, y las relecturas históricas del receptor para descubrir el mensaje. Me gustaría que los teólogos me dijeran, puesto que desconozco la teología protestante del siglo XIX y XX, si pueden identificarse en ella las clásicas escuelas filológicas positivistas e historicistas. Las nuevas formas de entender las religiones como sistemas de símbolos y ritos cuya concreción histórica ejemplifica un mensaje oculto y trascendente de salvación nació en el romanticismo: son los filólogos, viendo la hierofanía del espíritu griego en un macho cabrío que se presenta al atardecer, los creadores de la nueva teología. Las teologías de la secularización o post-secularización son la traducción del convencionalismo en filosofía.

Volvamos ahora al convencionalismo evolucionista: la mejor definición de cómo se entienden las relaciones de la razón y la fe es la conocida frase de Kuhn: no es la crítica lo que constituye la ciencia, sino su eliminación, lo que permite las condiciones para que aparezca la ciencia. Veamos cómo puede formarse esta tesis a partir del convencionalismo. El problema que Duhem se planteaba en medio de la crisis de la física era el siguiente: los físicos parece que se ponen de acuerdo cuando están frente a un encerado lleno de fórmulas, pero discrepan cuando tratan de interpretarlas, ¿qué es entonces lo que rompe la unanimidad?, ¿donde reside la autonomía de la ciencia? La pregunta lleva directamente a la demarcación interno/externo, a la búsqueda de un principio de autonomía que permita reconstruir la ciencia como una actividad humana diferente a otras. Si lo pensamos detenidamente, éste era el problema central del positivismo, y según Popper, el problema central de la epistemología: si existe ciencia es a causa de la actividad de algún tipo de facultad humana cuyo ejercicio es el que permite delimitar los productos.

La solución positivista, recordémoslo, había sido identificar este principio de autonomía con la razón y ésta con un conjunto de reglas explícitas *a priori*, bien a causa de su origen psicológico, bien a causa de su origen lógico. La solución duhemiana todavía se mantuvo dentro de los límites impuestos por el esquema tradicional, aunque introduciendo una pequeña variante: para Duhem lo que mueve a adoptar

una u otra teoría es el principio de que toda teoría alternativa debe ser más simple matemáticamente.

Aparentemente el esquema duhemiano es metodológico: existe un principio de racionalidad y autonomía identificable y *a priori*. Pero la similitud con el esquema tradicional es puramente superficial. Si observamos detenidamente el principio de simplicidad tal como lo entienden los primeros convencionalistas, vemos que no es expresable en términos de propiedades objetivas de las teorías, como por ejemplo, la elección de axiomas que utilicen el menor número de constantes. La simplicidad duhemiana se refiere a la teoría como un todo. La identificación no depende de propiedades objetivas, sino de algo así como el olfato del físico. Un buen físico es aquél que tiene una especie de intuición estética para los productos conceptuales que no puede ser expresada en forma de reglas. O se tiene o no se tiene.

El principio duhemiano marca la pauta de lo que va a ser la relación entre razón y fe en adelante. Fueron Polanyi y Wittgenstein quienes desarrollaron ya explícitamente lo que en Duhem se encuentra implícito. Es corriente explicar la transición del primer al segundo Wittgenstein en términos pseudo-psicológicos y pseudo-religiosos, como si un positivista radical descubriese de pronto otras instancias humanas como el arte o la mística. Pero de hecho, la identificación de razón con método científico lleva directamente a preguntarse por otras instancias humanas. Lo que hizo Wittgenstein fue muy sencillo: una vez que se admite que el sentido de una proposición consiste en el método de su verificación, la siguiente pregunta es inevitable: ¿cuál es el sentido de las proposiciones no científicas? ¿cuál es el sentido de nuestro lenguaje cotidiano? Wittgenstein no sufrió ninguna conversión, simplemente había comenzado confundiendo semántica con pragmática y siguió haciéndolo en los lenguajes naturales: el significado de una proposición radica en su uso y el uso del lenguaje se aprende indicativamente, pero no puede explicitarse en forma de reglas. En otras palabras, aprendemos a hablar sólo porque existen padres que indican cuando las palabras están mal dichas. Pero si uno pregunta a su padre por qué está mal empleado un término, el encogimiento de hombros es inevitable: porque así me lo han enseñado.

Polanyi lo que hizo fue aplicar la confusión entre semántica y pragmática al lenguaje científico, recogiendo la herencia

de Duhem aunque sin abandonar la filosofía en manos de los filósofos: la autonomía de la ciencia radica exclusivamente en que puede ser enseñada, en que existen comunidades de científicos que saben lo que hacen aunque no sepan decirlo. La autonomía de la ciencia radica en que es impenetrable desde fuera. La ciencia es una forma de vida que conlleva una especial clase de fe donde la razón y la fe son internas e inseparables. Un científico no enseña solamente una teoría, enseña a hacer ciencia mediante la transmisión empática de su conocimiento práctico en los ejemplos. Del mismo modo que en Wittgenstein, el aprendizaje del sentido exige un padre o un maestro. Recordemos la angustia de Weber¹⁷, cuya teoría de la ciencia como vocación es bien conocida, cuando se enfrentó a las clases de alumnos americanos sumamente críticos e indiferentes a la relación de paternidad que él vivió en las aulas alemanas.

La solución ya estaba dada: no volvería a existir más incompatibilidad entre ciencia y religión, entre razón y fe, puesto que tanto ciencia como religión son instancias diferentes que explicitan un conocimiento práctico diferente. El aprendizaje de los símbolos religiosos es similar al científico. La diferencia estriba en que su función es otra. También en la religión se trata de un saber práctico que exige la empatía sacerdote-fiel, apóstol-gentil.

Kuhn, Toulmin, Laudan no hicieron sino desarrollar este esquema. La teología no hizo sino apropiárselo, pero el resultado es el mismo: llevar hasta sus últimas consecuencias el positivismo, eliminando la crítica, sustituyendo la autoridad de las razones por las razones de la autoridad. Uno puede ser simultáneamente religioso, científico, poeta, pintor o ingeniero, pero no puede cuestionar en cada uno de los campos las reglas de juego. Es el resultado final que Rescher llama la primacía de la praxis: un método, una forma de vida no se cuestiona, se valida por su función.

Si no es inadecuada mi definición de positivismo, éste es positivismo en estado puro: las diversas actividades del hombre son definibles por recurso a facultades internas que se ejemplifican en su uso y en él se justifican. Se trata de una tecnificación absoluta de la actividad humana, suprimiendo el

17 M. Weber, *El político y el científico*, v. cast. de F. Rubio Llorente (Madrid 1967).

problema de la verdad: una técnica no es verdadera ni falsa, sino aplicable o no. El viejo positivismo al formular explícitamente el método en forma de reglas *a priori* era accesible a la siguiente pregunta: ¿es verdadera su representación de la actividad científica? La pregunta no era una pregunta sin sentido: los historiadores de la ciencia se encargaron de refutar empíricamente tales representaciones. Ahora llegamos a la imposibilidad de esta pregunta puesto que no caben representaciones de tales actividades, sino su ejercicio o su descripción externa. Lakatos vió claramente el peligro de esta tendencia: lleva directamente a la autoridad de los científicos como científicos, de los creyentes como creyentes, de los artistas como artistas.

Pero la crítica de esta tendencia nos lleva a la tercera alternativa: la de la independencia de razón y fe.

III.—LA INDEPENDENCIA DE RAZON Y FE

Volvemos de nuevo a la pregunta del principio, la pretensión de una fe de relativizar todas las razones, a la que opusimos la pretensión de las razones de relativizar toda fe. La reconstrucción de la historia que hemos realizado ha estado guiada por el principio de que no ha sido la presencia de una religión lo que ha causado la crítica en las diferentes expresiones de la actividad creativa, sino la emergencia de la crítica y el deseo de preservar la libertad de crítica lo que ha cambiado los cambios en las religiones monoteístas y en su autorepresentación interna.

Las nuevas filosofías de la ciencia y de la religión, de llegar a imponerse, impedirían la prosecución de este proceso, realizando al temor de Orwell: «Doble pensar significa el poder, la facultad de sostener dos opiniones contradictorias simultáneamente, dos creencias albergadas a la vez en la mente. El intelectual del Partido sabe en qué dirección han de ser alterados sus recuerdos; por tanto sabe que está trucando la realidad; pero al mismo tiempo se satisface a sí mismo por medio del ejercicio del doble pensar, en el sentido de que la realidad no queda violada (...) decir mentiras a la vez que se cree sinceramente en ellas, olvidar todo hecho que no convenga recordar, y luego, cuando vuelva a ser necesario, sacarlo del olvido todo el tiempo que convenga,

negar la existencia de la realidad objetiva sin dejar por un momento de saber que existe esa realidad que se niega (...) todo eso es indispensable (...) porque sólo mediante la reconciliación de las contradicciones es posible retener el mando indefinidamente». El método es el mismo: quien controla el lenguaje controla la historia, quien controla la historia controla a los hombres. ¿Quién puede recurrir contra la gramática profunda de su lenguaje? Si el científico, el filósofo, el psicoanalista o el sacerdote son los médicos del lenguaje ¿quién podrá recurrir contra ello? Si un científico sabe lo que hace pero no sabe decirlo, ¿quién podrá criticar a un científico?

Es cierto que podemos oponernos a esta filosofía al modo popperiano, oponiéndonos a ella por criterios morales, negá-nos a aceptarla. Pero entonces, nos hemos expuesto al argumento de *tu quoque*: hemos convertido la razón, aunque ésta sea igual a crítica, en una fe.

Mi argumento contra las filosofías postcríticas no es que sean inmorales. Son inaceptables por ser falsas.

El convencionalismo evolucionista ejerció la refutación empírica de la historia, del análisis de los procesos de descubrimiento para mostrar cómo los positivismo clásico, al postular un método en términos de reglas *a priori* eran falsados por la historia. Esa fue su gran aportación. Su conclusión fue la de la no existencia de tal cosa llamada método, de la inexistencia de razones objetivas para aceptar una u otra representación del mundo.

Pero volvamos ahora al paraíso gödeliano, al libre acceso a cualquier metanivel que se nos ocurra: ¿qué razones hay para esta conclusión?, ¿qué razones aporta el convencionalismo? La respuesta es clara: son razones inductivas. El convencionalismo evolucionista es una especie de verificacionismo de segundo orden, que precisamente niega en el primer nivel del conocimiento. Pero nada impide que nos preguntemos por la verdad de su afirmación de que no existen métodos. O su traducción factual: ¿puede darse el conocimiento sin una autorepresentación explícita de lo que significa conocer válidamente? La pregunta no supone que existe un método como método único, sino la de la inexistencia de métodos, de formulaciones precisas sobre lo que consideramos razones objetivas para la aceptación o el rechazo.

La respuesta a esta pregunta es negativa. La evolución de las ciencias y también de las religiones ha sido acompañada

del surgimiento de métodos y razones. En las matemáticas, la evolución de las pruebas ha ido acompañada de la evolución en el análisis de las pruebas, lo que dio nacimiento a la metamatemática, en las ciencias factuales, el conocimiento de nuevos dominios a lo que se considera buen conocimiento de tales dominios, a la metodología, y en las religiones monoteístas, a la teología, a la universalización de la fe, a los razonamientos de la superioridad de un fe sobre otra y a la adopción simultánea de formas de razonamiento adecuadas para esta tarea. Y esto puede mostrarse empíricamente, cosa que queda fuera de los objetivos de este trabajo.

El problema, tal como queda ahora desde mi perspectiva, es el siguiente: no se trata de si en el proceso del conocimiento adoptamos por fe, por creencia injustificada, ciertos elementos, si «creemos» en los supuestos semánticos de una teoría que nos permiten referirla al mundo, o si «creemos» en los objetivos últimos de nuestras acciones, de nuestros proyectos de vida. Tal vez sea éste un proceso psicológico inevitable, explicable por la libre emergencia de conocimientos y valores en las sociedades humanas. De lo que se trata es de formular una pregunta inversa: ¿estamos dispuestos o no a revisar nuestra fe en función de nuestro conocimiento? El problema no es la existencia de creencias no racionales, sino la disposición a revisarla, a dar razones de ellas, incluyendo también las propias representaciones del concepto de razón. En otras palabras: probablemente al revisar creencias utilicemos la creencia en un concepto dado de racionalidad, pero eso no nos exime de la obligación de justificarla, de buscar ulteriores razones para dar cuenta de nuestro concepto de racionalidad.

Mi reivindicación de la Ilustración sin positivismo, de una nueva forma de ilustración podría expresarse en estos términos: no se trata de que nuestra razón sea autónoma y autosuficiente para solucionar todos nuestros problemas teóricos o prácticos, lo que es falso. Tampoco el que no necesitemos algún tipo de fe al intentar solucionarlos, sino que de hecho somos capaces de modificar nuestras creencias, incluyendo las de la propia razón, sin que intervenga ningún agente extraño a nosotros, como individuos o colectividades. No se trata, pues, de que no creamos en dioses, sino en que somos capaces de preguntarnos por su existencia. El problema no es pues si rezar o hacer procesiones es útil. El problema es quién escucha las plegarias.

Esto no implica directamente el ateísmo. Los teólogos actuales dicen que la existencia de Dios Único y Absoluto precisamente garantiza este proceso: una fe absoluta garantiza la relatividad de todas las demás. Puede ser, no lo sé.

Lo que se puede decir de este argumento es, primero, que tal concepto de Absoluto es absolutamente ambiguo, no hay forma de establecer cómo una entidad absoluta garantiza lo relativo. Los Absolutos, viejos dioses hegelianos, también viven en el paraíso de Gödel. Por ejemplo: si Dios da sentido a nuestra vida, ¿cuál es el sentido de la vida de Dios?, si Dios conoce la Verdad Absoluta, ¿cómo sabe Dios que conoce la Verdad Absoluta? ¿Cómo lo justifica? Desde Galileo sabemos que los números transcendentales no son reducibles a conjuntos finitos. Pero desde Gödel podemos formar conjuntos de trascendentes. El precio que pagamos es el incremento de la falibilidad de nuestras construcciones, la disminución de la fe en los fundamentos. Pero, al igual que en la teología, el problema no es la fe en los fundamentos, sino los fundamentos de la fe.

En otras palabras, el Absoluto de los Absolutos, es tan ambiguo como innecesario. Pero además, para los teólogos el problema no es tanto ese Absoluto, sino justificar su relación con la diversidad de religiones observables, justificar su compromiso con ésta u otra iglesia.

En favor del ateísmo lo único que se puede decir es el argumento de Hanson¹⁸: que yo no he encontrado todavía razones para creer y que las razones que han dado hasta ahora los teólogos son pseudorazones. Se suele descargar en el ateo la prueba o contrademostración de la existencia de Dios. Pero ésto es falso y autoritario: es quien postula una entidad creencialmente quien, si quiere ser racional, debe probar su existencia. Pero ésto nos lleva de nuevo al postulado de que las razones deben ser razones de verdad, no de utilidad; postulado que tal vez sea falso, pero que no encuentro razones para abandonarlo.

FERNANDO BRONCANO
Departamento de Filosofía de la Ciencia
Universidad de Salamanca

18 N. R. Hanson, *Fu lo que no creo*, v. cast. de Juan Alvarez (Valencia 1979) pp. 43-4.

Quiebra en el discurso ateista contemporáneo

I.—UN PUNTO DE PARTIDA ATEISTA MAL PLANTEADO: LA CONFUSION DE ESFERAS DE LA RACIONALIDAD Y SOLUCION ERRONEA

Se suele partir, a la hora de argumentar contra la fe, de un supuesto contrario a cualquier esencialismo: la contraposición de fe y razón no lo es tanto —se dice— de ambos elementos cuanto de grupos humanos que sustentan una actitud racionalista contra otra fideista de grupos antagónicos, y viceversa. Esto no parece en principio sostenible, pues si tales grupos se oponen, lo hacen sin duda por alguna motivación de orden racional, y no sólo por talante (lo cual es también importante considerar, por supuesto). La motivación verdadera tiene que ver con la representación de la realidad, inevitablemente subjetiva, vinculada a aquellos supuestos de razón que la legitiman como epistemológicamente válida. No vamos a entrar en ello.

En los modelos de relación entre la razón y la fe aparece como particularmente problemático el que obedece a la *competencia* entre ambas. Se cree que puede darse por históricamente establecido desde el momento en que se llegó a la «equivalencia de ciencia con razón y ésta con método científico», y, por otra parte, a la «equivalencia de fe con religión y ésta con religiones tradicionales monoteistas y universalistas»*. Pareja tal de equivalencias se suponían concurrentes y

* Los textos entrecomillados sin citación alguna obedecen al escrito precedente del prof. Broncano Rodríguez, 'Teología y pseudoracionalismo'.

de todo punto contradictorias. Aunque se reconoce que las identificaciones aludidas necesitan ser históricamente explicadas, sin embargo es claro que se sigue operando sobre el supuesto de tales identificaciones. Estas se han llevado de hecho a cabo con el resultado sabido para la teología: su decretada incapacidad para dar razón, según se afirma, de su propia imagen de la realidad, la cual sólo podría ser aceptada irracionalmente por la fe. «Las religiones tradicionales —se añade— contenían de manera no accidental doctrinas sobre el mundo que se reclamaban verdaderas por revelación y que entraban en contradicción con las verdades científicas». Reconocida la victoria de la ciencia sobre la religión, a ésta no le habría quedado otra salida que su afianzamiento, en penosas etapas (que diferenciarían las diversas tradiciones religiosas), en lo que en palabras de Bartley se conoce como *retirada al compromiso*. Esta formulación de la controversia histórica entre fe y razón no hace, empero, justicia a la realidad de la misma. Hay que decir que la más importante consecuencia obtenida de ella estriba en el hecho de haber podido clarificar que la fe no compite con la razón en igualdad de modelos de aproximación racional a lo real. En contra de tal concepción de las cosas, la misma confrontación histórica entre fe y razón ha permitido establecer la diferencia de planos epistemológicos de ambas. Las Sagradas Escrituras no son un libro científico, sino religioso. ¿Dónde situar, entonces, la concurrencia entre fe y razón? Desde luego, no en la determinación científica de la imagen del mundo real, sino en la esfera de su significación humana y trascendente a un tiempo. Ciertamente, el error de Galileo y el del Papa Urbano VIII y del cardenal Belarmino fue el mismo: establecer una concurrencia imposible sobre la coincidencia de planos aludida y gnoseológicamente ilegítima: el de la racionalidad científica y el de la significación religiosa del mundo. Se llegaba así a un conflicto que sólo podía solventarse de forma impropia mediante la escisión de las facultades (que ya no la disputa de las mismas en el sentido kantiano).

Desde este punto de partida, de entrada ilegítimo, se suele remitir a la constatación de Bartley. Ante la imposibilidad de actuar sobre el plano científico, la fe lo haría forzada por la realidad dura de la ciencia sobre el plano de la irracionalidad del compromiso. Este plano revestiría todas las características de un refugio, al que la teología habría tenido que acudir para

guarecerse de la quiebra de la imagen liberal de Jesús (por lo que a la postura teológica de Barth se refiere) de una parte, y la necesidad de apoyar el discurso teológico sobre la incondicionalidad de un acto de fe previamente afirmado (por lo que se refiere a Tillich).

Dejaré al margen la anotación de que la fe se haya prestado a soportar la «admisión de la derrota» de forma gradual: primero el protestantismo, después el catolicismo. En el caso de que así fuera habría de explicarse la importancia que desde la Ilustración viene dando el protestantismo a la reflexión teológico-fundamental (en dependencia de la racionalidad filosófica), explícita o no; a pesar de que ello le haya llevado una y otra vez a contradecir el sesgo fideista de la Reforma¹. No entro tampoco en los otros casos mencionados con frecuencia como ejemplificaciones de la derrota por etapas de las grandes religiones: el hassidismo como avanzado respecto al talmudismo judío; el sunismo frente a la actitud fundamentalista pertinaz del chiismo dentro del Islam. Me importa destacar el hecho en sí de la confusión de planos gnoseológicos, lo que no quiere decir que la distinción que debe establecerse haya de ser la que quiso Kant entre razón teórica y razón práctica, pues la fe no puede entregarse a la razón práctica de modo absoluto sin arriesgar su fundamentación racional más pertinente e identidad.

Se puede admitir de buen grado que la autofundamentación de la fe que Barth propone excluye todo supuesto de racionalidad filosófica, lo cual, en efecto, es epistemológicamente ilegítimo. J. Alfaro lo ha hecho ver con acierto: «como acto del hombre, la fe está *condicionada* por las estructuras aprióricas del conocer y del decidir humano, de conocimiento y decisión»². Barth se opuso reactivamente como neortodoxo protestante a la que siempre fue tentación inevitable del protes-

1 Cf. G. Ebeling, 'Erwägungen zu einer evangelischen Fundamentaltheologie', ZThK 67 (1970) 479-524; Idem, *Studium der Theologie. Eine enzyklopädische Orientierung* (Tübinga 1975) 162-75. También H. Stirnimann, '«Fundamentaltheologie» im frühen 18. Jahrhundert?', FZPhTh 24 (1977) 460-76, como contrapunto católico, incomprendible sin el horizonte histórico-teológico del protestantismo. Stirnimann se centra en el célebre *Apparatus ad positivam theologiam methodicus* de Annatus.

2 J. Alfaro, *Cristología y antropología. Temas teológicos actuales* (Madrid 1973) 301-2. Cf. también el punto de vista de A. Fierro, *La imposible ortodoxia* (Salamanca 1874) 161-98.

tantismo histórico: el supuesto racional de la fe como condición de posibilidad humana de la misma, para decir con rotundidad que la fe reposa sobre la gracia, más allá del positivismo de la misma tradición creyente que sustenta la historia dogmática de la fe, e incluso acertada pero unilateral. No hay discurso teológico posible que no haya de hacerse bajo las condiciones de las estructuras aprióricas del conocimiento y de la decisión; es decir, sin un «punto de apoyo», aunque éste no pueda ser reducido a la sola razón práctica. En el discurso filosófico kantiano Dios aparece bajo la ley de la razón práctica más como un postulado exigido por la lógica del pensamiento que por la realidad antropológica en cuanto tal³. Y, por otra parte, la consideración kantiana de Dios como fundamento de la moralidad como *factum* humano, igual que su posterior definición por F. Schleiermacher como fundamento trascendente del sentimiento, queda sin suficiente apoyatura de razón cuando se la sustrae al alcance teórico de la racionalidad humana, sin la cual se torna impracticable la teología como ciencia.

Por lo que se refiere a Tillich, como muy acertadamente dice W. Pannenberg, no deja de sorprender el juicio precipitado y falta de objetividad de Bartley. Tillich hace descansar, ciertamente, su discurso teológico sobre el acto existencial de la fe, y aunque en su teología nos encontramos con sesgos de indudable irracionalidad, se ocupa con tenacidad de establecer una descripción de la situación humana que permita el acto de la fe; en cercanía a R. Bultmann, sin duda, para quien igual que para el mismo Tillich no es posible un discurso sobre Dios sino como discurso sobre el hombre⁴. El hecho de que Barth reaccionara contra la teología liberal (por otra parte, igual que Bultmann) nada permite suponer que en el panorama de la teología contemporánea el discurso teológico haya sido entregado a la irracionalidad del compromiso. Sobre todo si se tiene en cuenta que, cuando este compromiso ha querido

3 Cf. las páginas que, al principio de su obra sobre la ausencia de Dios en el pensamiento teológico contemporáneo, H. Döring ha dedicado a I. Kant, a quien responsabiliza de la «muerte de Dios»: H. Döring, *Abwesenheit Gottes. Fragen und Antworten heutiger Theologie* (Paderborn 1977).

4 *Ib.d.*, pp. 394, en part. páginas dedicadas a Bultmann y a Tillich. Cf. también A. González-Montes, 'Fides versus ratio. Una aproximación al problema de la relación entre la fe y la racionalidad en el protestantismo contemporáneo', *Di Ec* 59 (1982) 271-313, en part. 285-307.

mediar su propia concreción histórica en la acción política, ésta ha ido prendida a la reflexión filosófica vigente, como ha sido en particular el caso del marxismo. Cuestión distinta es la legitimidad teórica del empeño. Lo que aquí ponemos de relieve es que el antedicho abandono de la razón, primero por parte del protestantismo y después del catolicismo, obedece a un mal análisis. No podemos detenernos en los más representativos modelos de mediación racional de la fe en la teología de la existencia y en la teología trascendental de cuño neokantiano.

Se sigue, en consecuencia, que de ninguna manera la remisión al argumento del *tu quoque* puede hacer gozar a los teólogos. Una vez excluida la consideración irracionalista del discurso teológico, al tiempo que evidenciados los siempre inevitables supuestos hermenéuticos del método científico en el sentido, por ejemplo, en el que lo han explicado K. O. Apel y J. Habermas⁵ no se entiende 1) que pueda ya resultar explicativa la confrontación de Belarmino y Galileo para nada o casi nada. Se ha hecho suficiente luz desde entonces sobre la naturaleza religiosa y no científica de la revelación divina. Igualmente se ha hecho suficiente luz sobre la inviabilidad de reducir a la razón científica la razón como tal, y ha quedado aclarada la inevitabilidad de los supuestos hermenéuticos cambiantes que sostienen la misma razón científica. Son estos los que han permitido esa argumentación del *tu quoque*, con la que a veces teólogos y filósofos han buscado la descalificación de su arrogante seguridad y dogmatismo.

Mas, por otra parte, 2) parece asimismo quedar también claro que la confusión de esferas de la racionalidad (que de ningún modo puede solventarse entregando la fe a la irracionalidad) obliga a establecer una distinción adecuada de las mismas que haga inviable la competencia entre razón y fe, en virtud de la misma distinción en cuanto tal de planos. La competencia sólo será tal cuando la ciencia, extralimitando el alcance de su saber sobre el mundo, se empeñe en totalizar en su imagen del mismo el sentido o sin sentido que no puede ofrecer desde el análisis que practica. La imagen que el

5 Cf. el tratamiento de ambas posturas (hermenéutica y dialéctica), en relación con la condición científica de la teología: W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Frankfort de Meno 1973) 185-206 (hay trad. castellana).

pensamiento científico contraponen a la imagen del mundo que ofrece la fe no puede descartar ésta última como irracional. La imagen del mundo que elabora la fe se inserta asimismo en la racionalidad no reducida, digámoslo una vez más, a sola razón práctica, porque emana de una aproximación a lo real crítica con sus propios supuestos epistemológicos.

La fe desenmascara toda imagen totalizadora de la razón científica como una construcción teórica sobre datos susceptibles de diferente interpretación, de ninguna manera cerrados sobre sí mismos, sino siempre mediados en la instancia última del conocer humano que representa la libertad del arbitrio ante la realidad del ser: allí donde la *theoria* (visión) no puede darse sino como voluntad de intelección, en la misma proyectividad de la conciencia. La imagen ateísta del mundo no sólo excluye que los datos que ofrece la realidad sean leídos en clave teísta, sino que en cuanto tal no se halla de ninguna manera en condiciones gnoseológicas objetivas de afrontar los *signos de la revelación divina* en el mundo, en su historia, por haber excluido ya la posibilidad de la revelación en cuanto tal, al tomar posición contra Dios como explicación del mundo.

II.—EL CARACTER ABSOLUTO DEL CRISTIANISMO

Con estas anotaciones hemos alcanzado un tema también, con demasiada frecuencia, indebidamente formulado: el de la condición absoluta del cristianismo como religión verdadera. En las reflexiones siguientes precisaremos de qué modo. Excluido con notable objetividad el carácter dogmático del cientismo positivista por parte de los teóricos de la razón científica, se afirma hoy con acierto que este positivismo estriba en la *esencialización de la racionalidad*, compartida con los científicos positivistas por los filósofos (sólo cuestionada desde la Ilustración por el idealismo alemán) desde la irrupción de la modernidad. ¿No cabría la posibilidad de una Ilustración sin positivismo? La confluencia de ambos elementos —se dice— es un producto histórico, lo que sin duda es verdad. Mas como esto bien podría inducir a postular la cooperación entre fe y razón, se hace lo posible por resistir la tentación aventurando una conjetura de viabilidad de una Ilustración no positivista en la cual poder vencer tentación tan perturbadora.

Esta cooperación posible se le aparece a sus enemigos como el resultado de otra esencialización: la de las facultades de la mente (sobre la cual se levanta la distinción sin mezcla de inteligencia y voluntad). Ya he dicho que la distinción de esferas de la racionalidad no es la que se deduce de la reducción kantiana de la fe a la subjetividad. Según lo antes, dicho, añadamos ahora que la fe emana de una experiencia de lo real en la que concurren todas las facultades. La conjetura mencionada entiende que la distinción esencializadora de las mismas permitiría postular de forma ilegítima elementos invariantes y universales en los procesos cognoscitivos, de ningún modo afectados por el progreso del conocer en cuanto tal. Tales elementos revestirían el carácter de elementos reguladores situados en un nivel superior al del proceso mismo. Al lado de estos elementos, la funcionalidad utilitarista del conocimiento permitiría la corrección de los resultados y del método, garantizando su objetividad. En relación con tal procedimiento de la racionalidad científica se encuentran tanto el intuicionismo como el constructivismo kantiano, igual que el neopositivismo lógico. En el fondo de la confrontación entre fe y razón encontramos la postura que se opone a este modo de entender las cosas que pudiera permitir una colaboración entre ambas, que se quiere desechar con cierta razón, si la colaboración supuesta se asienta sobre la conjetura que acabamos de mencionar. En ella sin embargo, hay elementos no desechables, como se verá a continuación, pues vamos a referir lo que acabamos de decir al problema del carácter absoluto del cristianismo.

Supongamos, se añade a lo dicho, que, en efecto, toda fe es religiosa. Entonces, ¿cómo se establecerá el carácter absoluto de una religión —y, en su caso, del cristianismo—, dado que la fe, igual que la ciencia, deben admitir el progreso cognoscitivo, contra su fijación esencialista? Apoyándose en el significado relativizador del *tu quoque* se podría incluso preguntar: ¿puede acaso utilizarse la fe para argumentar la superioridad de una religión sobre otra? Con esta interrogación puede llegarse a creer quien así demanda por el carácter absoluto de la fe (esperando destruir la respuesta afirmativa en la pregunta) que ha dado alcance a la consistencia aparente del credo religioso. No dudará incontinentemente en paralelizar los elementos meta-creenciales que operan sobre la fe religiosa con

los elementos meta-teóricos que amparan una teoría científica. Más aún, llegará a creer explicar de este modo el carácter dogmático del monoteísmo, excluyente de toda otra forma de fe religiosa. Finalmente, creará haber dejado sin defensa la cooperación posible entre fe y razón, que era lo que se trataba de alcanzar, para lo cual habría bastado mostrar que, una vez supuesta la fe religiosa en su propia identidad, el politeísmo es una salida dotada de mayor coherencia que el exclusivismo de los monoteísmos. No es que quien se confiesa ateo, en virtud de la honestidad intelectual de la postura, abogue por el politeísmo. Se trata en esta hipótesis de destruir la coherencia del teísmo monoteísta. Los argumentos usados, sin embargo, no son distintos de los que se pueden encontrar detrás de algunas recientes teorías de la religión⁶, lo que no quiere decir que se identifiquen las posturas de quien asume conscientemente el ateísmo y de quien diluye el monoteísmo en un politeísmo, que puede resultar en el fondo una mediación simbólica de un proceso de vivencias de lo divino históricamente determinadas, como es el caso de A. Fierro; y que tan sólo pugna por restar definitividad a uno de los hitos del proceso.

¿En qué consistiría, entonces, este posible politeísmo como único teísmo viable? En la afirmación pluriforme y adogmática de la experiencia de Dios, establecida siempre en dependencia del proceso cognoscitivo de su «revelación en lo real». Un punto de partida nada nuevo, que encontró en su día una

6 Así las de A. Fierro, *Sobre la religión*. Descripción y teoría (Madrid 1979) en part. 177 ss.; muy significativa es la tribuna libre de A. Fierro, ¿Abso:uto? No, gracias: *El país* (viernes, 9 diciembre 1983); S. Pániker, *Aproximación al origen* (Barcelona 1982); Idem, 'El hinduismo subterráneo de Occidente', *Cuadernos del Norte* (nr. especial dedicado a Prisciliano 1982) 108-17; significativa postura la expresada periodísticamente por J. Brossa, *Solsticio de invierno, sin más: El país* (domingo, 18 diciembre 1983) 13. Sorprende, pero encaja así el politeísmo simbólico que se pretende recuperar en la evocación del emperador Juliano el apóstata por parte de F. Savater en su *Juliano en Eleusis* (una pugna desde la voluntad recuperadora del espíritu pagano de Grecia con el cristianismo como opción «antihumanista»). También la novela de Gore Vidal *Juliano*. Da la impresión de que por la información de algunos de estos escritores no ha pasado la tesis sobre el origen del cristianismo de la Escuela de las religiones, superada por la investigación; o tal vez es que la «novedad» les ha llegado a destiempo. Nada parecen saber de la verdad histórica (asequible a la investigación) del cristianismo ortodoxo, pues necesitan de su disolución en las alternativas «heterodoxas» para poder sostener sus «prejuicios» contra los hechos.

brillante formulación en el marco de la teología liberal protestante en el pensamiento de E. Troeltsch. Debemos detenernos en el punto de vista de este pensador cristiano de forma obligada. Troeltsch, en efecto, descarta las que él estima ser las dos posiciones apologéticas de la fe, tradicional y conservadora la primera, heterodoxa en parte y progresista la segunda. Aquella puede ser calificada de *supranaturalista*, porque es inaceptable desde el punto de vista de una mente ilustrada la aceptación de una irrupción de Dios en el mundo de carácter sobrenatural. A esta crítica de Troeltsch al supranaturalismo debe sin duda Bultmann su programa desmitologizador, y no sólo a la filosofía de la existencia heideggeriana: ¿cómo es posible vivir en un mundo en el que podemos conectar el interruptor de la luz eléctrica al tiempo que seguir creyendo en el cielo y el infierno, en ángeles y demonios? Es la pregunta bultmanniana bien conocida.

Troeltsch descarta también la postura doctrinal del progresismo evolucionista, pues es imposible la construcción del cristianismo como religión absoluta con un modo de pensar histórico, con medios igualmente históricos, según el teólogo liberal. En este sentido se separa del historicismo de la época que alimentó las construcciones progresistas del cristianismo finisecular (J. Wellhausen, A. Jülicher, A. von Harnack, etc.). Para aquel cristianismo la fe de la Iglesia representa el término de la serie de acontecimientos reveladores que siempre presuponen «lo universal-normativo bajo la forma de los condicionamientos físicos y antropológicos, por una parte, y bajo la forma de las fuerzas espirituales fundamentales y de las leyes sociológicas, por otra»⁷. Considerado el cristianismo no «en sus formas históricas concretas, sino en su «esencia» establecida por abstracción, que es a las configuraciones concretas del cristianismo lo que la esencia de la religión a las religiones concretas»⁸.

Sin embargo, Troeltsch dice que el carácter individual de los acontecimientos históricos estriba en que «la historia no conoce ningún concepto universal a partir del cual pueda derivar el contenido y la sucesión del acontecer (...) no conoce

7 E. Troeltsch, *El carácter absoluto del cristianismo* (1902). Con una introducción a la ed. cast. de A. Orensanz y trad. de E. Saura (Salamanca 1979) 58.

8 *Ibid.*, 60.

ninguna evolución en la que lo universal fáctico y conforme a la ley dé origen por sí mismo a lo valioso y universalmente válido ni, finalmente, ninguna realización absoluta del concepto universal al interior de un contexto que, en realidad, sólo origina manifestaciones particularmente concretas y limitadas y, por consiguiente individualizadas»⁹. Un texto que refleja el fundamento histórico-filosófico de la postura de Troeltsch, de oposición a la dogmática cristiana levantada sobre el supuesto de la definitividad de la revelación de Dios en Jesucristo¹⁰.

W. Pannenberg ha realizado una pertinente acotación crítica al pensamiento de Troeltsch, pues para éste «el problema de la historia no es la disyuntiva entre relativismo o absolutismo [como es el caso de la filosofía de Hegel, entendida como superación del cristianismo y al tiempo como realización preliminar en él de la esencia de la religión¹¹], sino la mezcla entre ambos, la génesis de las orientaciones hacia fines absolutos a partir de lo relativo»¹². Lo que explica mejor Troeltsch al afirmar que de ningún modo «los contenidos e ideales vitales que se forman en las profundidades de las almas» sean meros productos de la vida histórica, sino más bien *reguladores* de las mismas, cuya validez se funda no en la necesidad causal de su origen, sino en su *verdad*¹³. El error, por tanto, a juicio de Troeltsch, del progresismo evolucionista cristiano está en que en esta toma de postura en favor de la realización absoluta de la esencia de la religión en el cristianismo se ha identificado la *causa* del proceso con el *final* del mismo, lo cual sólo es posible destruyendo el proceso mismo, esto es, tornándolo aparente¹⁴. El teólogo protestante, en cambio, cree que «el valor absoluto, invariable, no condicionado temporalmente, no se da en modo alguno en la historia sino en el más allá de la historia, que sólo es accesible al presentimiento y

9 *Ibid.*

10 Esto no significa que Troeltsch no conceda significación alguna a la persona histórica de Jesús. Todo lo contrario, la reivindica en orden a la determinación histórico-social y espiritual de la fe, a su juicio imposible sin ella. Cf. Incluida en la edición de la obra anterior su escrito de 1911 *El significado de Jesús para la fe, cit.*, 133-59.

11 E. Troeltsch, *op. cit.*, 68.

12 *Ibid.*, 78.

13 *Ibid.*, 76.

14 *Ibid.*, 65.

a la fe»¹⁵. De modo que «la historia no es el ámbito de las personalidades absolutas. Ambos términos encierran en sí un contrasentido»¹⁶.

A todo ello Pannenberg anota que la concepción histórico-filosófica del teólogo liberal hace de la categoría del fin la razón de su crítica a la fe en la revelación histórica de Dios en la definitividad de Jesús, desde opciones hermenéuticas que excluyen a priori dicha hipótesis, sin haber logrado establecer su legitimidad. Troeltsch asume la experiencia de sentido en la historia como experiencia de la verdad de la realidad en la percepción de los valores (= «contenidos e ideales vitales») que abren la existencia humana hacia el fin, orientando la conducta del hombre hacia el mismo hasta la paulatina extinción del contexto histórico en el que se realiza esta experiencia; lo cual permite afirmar lo siguiente: que Troeltsch privilegia la categoría de fin porque así puede escatologizar la experiencia histórica de sentido, al tiempo que diluir en dicha categoría de fin la noción teológica de *reino de Dios*. Esto lo hace a costa de la percepción presente de la ausencia del futuro hacia el que se orienta la experiencia histórica de sentido¹⁷. ¿Con qué legitimidad? Digamos, en primer lugar, retomando la reflexión que nos ha conducido hasta aquí, que al nacer con la legitimidad que le da el *pre-iudicio* no probado, nuestro anoseológico del teólogo protestante, de que el absoluto y la historia son del todo irreconciliables. Siendo la categoría del fin idéntica con la de absoluto, Troeltsch la concibe de forma tal que hace inviable la aproximación entre presente y futuro. Cabe aún añadir que sobre el pensamiento del teólogo liberal opera, en verdad, el fracaso de las vidas de Jesús, aquel propósito ilustrado requerido para la desdogmatización programada de la figura sobrenatural del Salvador ofrecida por los relatos evangélicos, aunque Troeltsch jamás habría de renunciar a la significatividad de Jesús para la supervivencia del cristianismo¹⁸.

15 *Ibid.*, 78.

16 *Ibid.*, 69.

17 Cf. W. Pannenberg, *op. cit.*, 111-12.

18 «De aquí que lo decisivo para apreciar la significación de Jesús no sea la imposibilidad de una valoración fuera del cristianismo, sino la necesidad que tiene la comunidad religiosa de un sostén, de un centro y un símbolo de su vida religiosa. Lo realmente sublime es que el símbolo no esté constituido por un dogma rígido o por la ley asimismo rígida, sino

Si hemos hecho este acercamiento a Troeltsch es porque nos permite ilustrar, como cala histórico-espiritual en los supuestos gnoseológicos de algunas posturas intelectuales de hoy, cuanto decía a propósito de la ilegítima formulación del antagonismo de fe y razón. El carácter absoluto del cristianismo se funda en la naturaleza de su condición revelada. No es que la revelación deba darse por real por descansar sobre su misma plausibilidad racional¹⁹, pero el acto de la fe por el cual se acepta la revelación divina incluye en su propia lógica interna esa plausibilidad de la razón, objetivo permanente de la teología católica y nunca desechado del todo por la teología protestante. En todo caso, recuperado por esta última del modo sabido, con formulaciones tales como las de Bultmann y Tillich, por no referirme a la obra de Pannenberg.

La tensión entre monoteísmo y politeísmo debe ser remitida al supuesto de plausibilidad de razón de la afirmación dogmática de la definitividad del cristianismo. No como si éste fuera perfecta realización de una hipotética esencia de la religión, sino como afirmación, mediada en la historia, de la encarnación de Dios en Jesucristo. Porque la pretensión de verdad de todas las religiones las obliga a afrontar la recíproca incidencia entre proyectividad de la conciencia (=dinamismo de la subjetividad) y plausibilidad de lo intuido/proyectado (debido también a las estructuras arquetípicas de la conciencia, en las que puede estar dada la misma inmediatez de Dios al hombre). La índole de lo posible en la historia pasa por la condición mundana de ésta; y el supuesto de la encarnación de Dios en Jesucristo así es afrontado por la teología cristiana. La teología trascendental de Carlos Rahner se ha ocupado sobre todo de indagar las condiciones aprioricas de posibilidad de recíproca incidencia de revelación divina e historicidad. De la buena resolución de este problema depende el planteamiento acertado que deba hacerse de la relación entre revelación e historia salvífica. Rahner lo ha planteado así con notable pertinencia, y lo ha hecho en la medida en que ha podido aclarar que el marco de la relación entre ambos términos

por la imagen de una personalidad viva, polifacética y, al mismo tiempo, edificante y fortalecedora, cuya orientación vital íntima conviene asumir y a partir de la cual pueden configurarse con toda libertad las tareas ético-religiosas del presente», *cit.*, 155.

19 Cf. DS 3004 y 3008 (cc. en 3026 y 3031).

de la misma viene dado por la experiencia hecha por el hombre en la historia de la trascendencia de sí mismo como sujeto en referibilidad permanente a Dios. Siendo Dios el fin del hombre confiere a éste la posibilidad de realización en su misma trascendencia.

Rahner está de acuerdo con Tomás de Aquino en la finalización del hombre, y éste puede siempre percibirla gracias a la apertura de su historicidad (la misma del ser manifestada en la historia del mundo)²⁰. Apertura que es imposible desvincular, por tanto, de la dinámica histórica en su objetividad, como lo ha hecho ver Pannenberg; de lo contrario quedaría bloqueada como mera potencialidad o *tensión irresuelta*. Es esta relación entre la historicidad del ser del hombre y la dinámica objetiva del acontecer histórico la que permite a la fe leer los *signos de la gracia en la historia del mundo*²¹. Si Rahner toma postura contra Troeltsch se debe a que el teólogo católico considera inconsistente el prejuicio del teólogo liberal, que cree imposible la presencia del absoluto en la historia; sin acertar, sin embargo, a explicar en virtud de qué se da un presentimiento del futuro como fin y meta escatológica de la tensión histórico-espiritual del hombre hacia la trascendencia del más allá de la historia. Sin ceder al hegelianismo, haciendo de la *religión absoluta* «un concepto necesario de la razón, que se deriva de un modo totalmente lógico de un concepto racionalmente necesario de Dios»²² —como dice Troeltsch a propósito de la consideración del cristianismo por Hegel como religión absoluta—, Rahner remite la presencia del absoluto en la historia a los mismos supuestos gnoseológicos que nos permiten hablar con algún sentido del mismo como meta de la vida humana, generadora de los contenidos e ideales espirituales. Lo que Rahner dice es que la experiencia de Dios cae de lleno bajo el supuesto gnoseológico de que «nada hay históricamente aprehensible en la existencia del hombre que no pueda ser corporalidad material y concreta del conocimiento y de la libertad trascendentales» del hombre en cuanto tal²³.

20 K. Rahner, *Curso fundamental sobre la fe*. Introducción al concepto de cristianismo (Barcelona 1979). Trad. de R. Gabás Pellás. En part. p. 74 ss.

21 Cf. W. Pannenberg, *Grundrissen systematischer Theologie*. Gesammelte Aufsätze, 2 ed. (Gotinga 1971) 22-78 (Höllsgeschehen und Geschichte).

22 E. Troeltsch, *op. cit.*, 68.

23 *Curso fundamental sobre la fe*, 179.

Con esto Rahner aclara la experiencia de Dios en tanto que mediada en la objetividad histórica: esto es, en tanto que mediada en la operatividad del ser. Lo cual es consecuencia de la *materialidad* del ser como tal (=principio material de lo real o potencialidad ontológica). Rahner se confronta de este modo con la analítica existencial de Heidegger, que considera la *temporalidad* el problema principal de la ontología. Quien así ve las cosas, dice Rahner aludiendo a cuanto de su planteamiento teológico-fundamental aquí referimos, acierta a hacer aquella *experiencia de Dios*, que siendo en verdad experiencia de gracia (de ninguna manera conquista de la razón) no es, sin embargo posible sin el supuesto racional. Este es percibido como tal en dicha experiencia como un momento interno a la fe misma: son los *prolegomena fidei* en que se resuelve la *teología natural*.

Si me he permitido estas incursiones en el ámbito de la reflexión teológica, mi propósito ha sido éste: aclarar 1) *que la religión es posible porque hay fundamento en la realidad para que lo sea*; y que, conforme a lo dicho, *no cabe excindir en un hiato absoluto razón y fe*. 2) Que plantear el problema del carácter absoluto del cristianismo *no es lo mismo que plantear en términos hegelianos* (o al menos en la visual del evolucionismo progresista denunciado por Troeltsch) *la progresiva realización en la historia de una supuesta esencia de la religión, tendente a realizarse en ella de forma absoluta*. La cuestión del carácter absoluto del cristianismo *se halla remitida a la objetividad de la historia como ámbito de la revelación divina*. 3) Que esta remisión no se da al margen del otro supuesto de racionalidad desde el cual se autocomprende como tal la religión: *que lo real permite al hombre inteligirse como creyente en virtud de la relación trascendental que dice a Dios, fundada sobre la apertura del ser del hombre* (de ahí la importancia de un análisis antropológico de la subjetividad que sea filosóficamente pertinente). Debe quedar claro que la religión no es nunca mero producto de la acción del hombre al margen de la autocomunicación de Dios, mediada en la realidad y percibida en la fe como creación divina tanto como *potencia obediencial para la gracia (homo capax Dei)*. 4) Que, sin embargo, supuesta esta relación trascendental que el hombre dice a Dios, *es la objetividad de la historia la prueba de fuego con la que tiene que confrontarse toda religión*. En este sentido el cristianismo reivindica el carácter absoluto

de forma en verdad singular (sin dejar de reconocer cuanto de teológicamente legítimo tienen las demás religiones): el cristianismo se remite a la historia de Jesucristo, donde se hace patente el poder de Dios como Señor del mundo y de la historia, y a los *testigos de la fe*, en expresión de Bultmann, los cuales pugnan contra la atención indiscriminada a cualesquiera tradiciones de la fe de los hombres. Lo que no significa que se hipoteque en el positivismo de la tradición, sin tener en cuenta la naturaleza circunstanciada de los textos bíblicos y de las formulaciones del dogma, vehiculadas culturalmente y afectadas de su misma naturaleza histórica.

Después de la caída histórica de la pretensión liberal de reconstruir el perfil histórico de Jesús al margen de las confesiones de fe de los textos sagrados, y después también de la posterior reivindicación postbultmanniana del Jesús histórico como antecedente ineludible del Cristo de la fe, el supuesto de Bartley para explicar la retirada de la fe al compromiso resulta ya anacrónico.

III.—COOPERACION ENTRE LA RAZON Y LA FE

Se supone, por otra parte, que las aproximaciones características de nuestro tiempo entre las diversas militancias ideológicas resultan explicables y, por lo mismo, el comercio epistemológico de la teología con ellas. La cooperación entre razón y fe no se puede dar sobre la relativización de la verdad, la cual no puede tener otro fundamento que el que se indica con acierto: el convencionalismo gnoseológico y el pragmatismo metodológico. La supuesta «bultmannización de la teología» ha pasado ya, si por tal se entiende la deshistorización de la fe. En realidad nunca ha sido posible en serio. Incluso el pensamiento protestante se ha visto abocado a una obligada rehistorización de la misma, particularmente representada por W. Pannenberg; e ineludiblemente vinculada no sólo a la teología de la historia irrenunciable para la fe cristiana: la que se funda sobre la historicidad de la revelación, sino también sobre la aproximación exegética a la historia de Jesús narrada en el Nuevo Testamento. Una afirmación tan rotunda como la que predice la «kuhnianización de la teología» ignora que, en efecto, ésta se ha dado ya, pero en el sentido en el que se

prevee no, desde luego. Esto es, como ruptura epistemológica reiterada. Más aún, y superando el sentido anacrónico de la expresión, habría que decir que es inherente a la misma historicidad de la revelación. Ya hace años que el exegeta y erudito G. von Rad lo puso de relieve. Fueron los sucesivos corrimientos hermenéuticos de los hagiógrafos los que, sin abandonar la convicción fundada sobre la experiencia de que Dios intervenía en la historia de Israel, rehicieron en círculos superpuestos, concéntricos o en espiral, la verdad salvífica de la fe en Dios meriada en la historia del pueblo israelita ²⁴.

Resulta, pues, sin fundamento la creencia de que Wittgenstein y Polanyi pudieran devenir padres de la Iglesia en un futuro concilio ecuménico; pues tampoco lo han llegado a ser en realidad ni Husserl ni Heidegger, ni lo fueron Platón y Aristóteles en el sentido que a tal expresión se le quiere atribuir: considerándolos mediadores epistemológicos de la fe hasta la determinación de la verdad de ésta por sus sistemas filosóficos. La mediación se da, es cierto, y con inevitable discriminación; no toda mediación resulta adecuada porque hay postulados y axiomas que hacen de algunos sistemas filosóficos, de su horizonte epistemológico, sistemas como tales alternativos a la fe misma. El marxismo ha sido utilizado, viene de hecho siendo utilizado, para la explicación «científica» de la fe, y los resultados obtenidos nos permiten hoy conjeturar lo indierible del método de análisis marxista de la realidad por parte de la reflexión teológica (lo que no quiere decir que determinados elementos del método dialéctico no hayan de ser cauce adecuado de la formulación y práctica de la fe). El estructuralismo no puede ser digerido sin ser modificado (si es que puede serlo como sistema reductor de la realidad, y por ello incompatible con los supuestos de razón de la fe). La teología ha utilizado la filosofía de Wittgenstein —¿cómo no?— pero, a la hora de decidir la incorporación de la noción de experiencia como instancia de verificación, ha modificado de hecho la misma epistemología del filósofo de la lógica y del *Tractatus* desde sus propios presupuestos, al abrirla, por ejemplo, al tiempo: ¿no cabe acaso

24 G. von Rad, *Teología del Antiguo Testamento: I. Teología de las tradiciones históricas de Israel* (Salamanca 1972). Trad. de V. Martín Sánchez, pp. 150-51 ss.

establecer una referencia del presente al futuro como ámbito temporal de verificación (escatológica)?²⁵.

Nadie mejor que Rahner puede ayudarnos a ilustrar cuanto digo. Deudor del neokantismo y de la filosofía trascendental tanto como del tomismo renovado, el teólogo jesuita se pregunta por la naturaleza de una teología trascendental; y al responder estableciendo la relación de ésta última con la filosofía trascendental («como una cierta recepción de la misma dentro del pensamiento católico») explica enseguida: «con esto no se quiere decir que la t.t. en realidad sólo sea la aplicación de una filosofía trascendental a objetivos teológicos, sino que primordialmente queremos poner de manifiesto un contenido histórico en el cual lo que, por lo menos implícitamente, estuvo siempre en la teología fue comprendido reflejamente y recibió su propio nombre. El punto de apoyo de una t.t. es genuinamente teológico (...). Se podría llamar t.t. a aquella teología sistemática que: a) se sirve del instrumental de la filosofía trascendental; b) a partir de planteamientos genuinamente teológicos, examina más explícitamente que antes, no sólo en general (como lo hace la tradicional teología fundamental) las condiciones a priori en el sujeto creyente para el conocimiento de verdades importantes de fe»²⁶.

Aunque extenso el texto es ilustrativo de cuanto decimos, pues aclara que en teología es imposible tributar al convencionalismo el homenaje de Popper: negarnos a aceptarlo como un mal sueño. Ni el método histórico-crítico aplicado a la exégesis priva al texto sagrado de una lectura creyente, ni la mediación de la dogmática cristiana en los diversos sistemas filosóficos (igual que la fe en las culturas diversas) la despoja del referente que la sustenta como tal dogmática: la fe, que no se diluye en la decisión irracional, puesto que alberga en ella misma el «punto de apoyo» de la razón. El problema de la verdad es insoslayable para el teólogo; y su oposición al convencionalismo gnoseológico se expresa en la obligada discriminación de métodos que practica. La proximidad al movimiento filosófico hermenéutico se debe más a la herencia cristiana de éste que a su misma utilidad. Lo

²⁵ Cf. F. Inciarte Armiñán, *El reto del positivismo lógico* (Madrid 1974) 107-45.

²⁶ K. Rahner, art. *Teología trascendental*: SM 6 (1976) 610-11.

que no quiere decir que no le sirve al teólogo; todo lo contrario, no en vano ha sido la teología y la práctica de la exégesis bíblica el marco de su desarrollo. ¿Cómo imaginar de otra forma que no sea la positiva voluntad de no sucumbir al convencionalismo evolucionista la intervención magisterial contra el modernismo en su día? Casi todos los problemas de método que se plantean hoy día tienen que ver con las consecuencias de aquella crisis desdichada, por traumática y en parte irresuelta; pues es indudable que no se resuelven los problemas del método científico del teologizar mediante la hipoteca, ilegítima del todo, de la visual de la fe en análisis crítico-objetivos que no pretenden coadyuvar a explicitar la verdad de la fe, sino sustituirla.

La exposición de la posible conjetura según la cual, «las religiones tradicionales se desprendieron del contenido dogmático para aceptarse a sí mismas como material simbólico», resulta harto significativa del pensamiento laico al respecto. Con excesiva frecuencia éste no parece haber apreciado el proceso de las mutaciones epistemológicas aplicadas a la teología desde la modernidad. Por otra parte, este tipo de afirmaciones explican bastante bien lo que a veces se quiere decir cuando se habla de la resistencia de la fe a aceptar las verdades de la ciencia (!). Ya hemos hecho notar la susodicha confusión de esferas gnoseológicas, que nos retrotrae a antes de Galileo; y hemos apuntado que la solución para tal confusión no estriba en la desdogmatización de la fe, como creyó la teología liberal y el mismo modernismo. La cita que hemos hecho de von Rad es suficiente a tal propósito. Sobre ella añade cómo la imagen de la historia israelita es doble: «La primera es racional y «objetiva», con la ayuda del «método histórico» y bajo una presunta igualdad de todos los acontecimientos históricos construye una imagen crítica de la historia, tal y como tuvo lugar en Israel (...). La segunda tiene carácter confesional y es apasionada en su interés personal por los acontecimientos (...). Ahora bien no sería apropiado afirmar que la primera imagen es histórica y la segunda legendaria. Pues también la imagen «kerygmática» se basa en la historia real y no fue creada de la nada, ni siquiera allí donde se aleja mucho de nuestra visión crítica de la historia»²⁷.

27 G. von Rad. *cit.*

Mas con esto no se ha establecido la esquizofrenia entre razón y fe, el convencionalismo de la visión; lo que se ha hecho es esto otro: afirmar que la fe alcanza un plano de lo real que es inasequible a la razón crítico-objetiva, la cual puede servir a la misma explicitación de lo real que hace la fe. El método histórico-crítico no diluye la *verdad histórica* de la narración bíblica en su mediación simbólica en aras del mensaje²³. La resistencia mantenida durante tanto tiempo por el Magisterio eciesiástico a la incorporación del método a la exégesis católica es cierto que la privó del desarrollo debido en su momento, pero nada se esclarece tachando al Magisterio de conservador u oscurantista, pues se salta sobre la firme voluntad del Magisterio para salvaguardar esa verdad histórica afirmada por la fe y amenazada de disolución en los resultados «objetivos» del análisis crítico. El desarrollo de la misma investigación bíblica ha terminado, por paradójico que pueda parecer, por darle la razón. El descubrimiento del carácter confesional y kerygmático de los relatos evangélicos y demás textos neotestamentarios, ha permitido verificar la *determinación religiosa* del texto sagrado como verdad vinculada a la *percepción histórica de la salvación*, de ningún modo accesible a la diversidad de los métodos de «objetiva racionalidad científica», pero sí facilitada por ellos a la fe misma. De modo que, si en un primer momento pareció lo contrario, las cosas cambiaron después. Ello se explica por el tránsito que va desde la teología liberal y el modernismo con la incorporación de la racionalidad crítico-histórica, heredera de la herencia ilustrada, pasando por la *historia de las formas* y de la crítica textual, la historia de la elaboración de la tradición y el comparativismo metodológico que pone en relación la historia de las religiones y el nacimiento del cristianismo; o la misma aproximación sociológica al hecho textual del Nuevo Testamento; hasta la historia de la redacción y crítica de la misma, así como la historia de la recepción y hermenéutica.

Asegurada así la verdad de la fe²⁹, el exegéta católico, a

28 K. Lehmann, *El horizonte hermenéutico de la exégesis histórico-crítica*: J. Schreiner (comp.), *Introducción a los métodos de la exégesis bíblica* (Barcelona 1974) 61-108.

29 Cf. Concilio II Vaticano, Constitución sobre la divina revelación *Dei verbum*, n. 19; DS 3999-3999e (*De historica Evangeliorum veritate*: Inst. Pont. Commiss. de re Biblica, 21. Apr. 1964).

pesar de los difíciles momentos vividos después de la crisis que marcó algunas décadas de la primera mitad de siglo, se ha visto ante la investigación científica de los textos sagrados con la libertad que le confiere la fe y las aclaraciones «objetivas» que la ciencia le permite poner a su servicio. Los resultados no han sido mensajes cifrados en símbolos (aunque haya mensajes y símbolos en ambos Testamentos), sino acontecimientos salvíficos dados en la percepción experimental de la gracia en la historia. De forma que los primeros capítulos del Gn, por ejemplo, que suelen ser casi siempre paradigmáticamente aducidos contra la historicidad de la salvación, no aparecen a la luz de un tratamiento exegético del carácter indicado como leyendas cifradas o mitologúmenos explicables por el solo desarrollo de sus elementos, utilizados como «mediaciones-representaciones» de una visión del mundo. Como tampoco lo son las explicaciones *haggádicas* del Antiguo Testamento en el Nuevo. Son algo más; son precipitados literarios que vehiculan algo más que un lenguaje: una experiencia histórica de pecado y de gracia.

No se debería olvidar «que Israel parte siempre de la absoluta preeminencia teológica de los acontecimientos sobre el 'logos' (la palabra)»³⁰. La diferencia «entre esta mentalidad y el 'afán' de los griegos por una 'comprensión universal del mundo'» distancia el pensamiento hebreo no sólo de los griegos sino también de nuestra proclividad ilustrada hacia la lógica³¹. Esta tiende a ver tan sólo los constructos de la razón. Lo que da pleno sentido a los relatos (que incluyen ciertamente sagas moralizadoras y simbolizaciones colectivas, igual que mensajes dirigidos a los individuos particulares) es la teología exclusiva de Israel³².

Imposible entrar aquí en un análisis de las diversas teorías de la religión aplicadas al surgimiento del cristianismo como sistema de representaciones o constelación de símbolos. Diré tan sólo que la pretendida cooperación entre razón y fe que se quisiera fundamentar sobre el convencionalismo de Duhem, explanado más allá de Wittgenstein por Polanyi, sería en verdad una mala solución. No se trata sólo de suprimir la incompatibilidad entre fe y razón porque ciencia y religión acaben

30 G. von Rad, *cit.*, 160.

31 *Ibid.*, 160-61.

32 *Ibid.*, 163.

por ser definidas como instancias diferentes que explicitan un conocimiento práctico diferente. La cuestión no estriba en aceptar el simbolismo religioso, al que se accede por aprendizaje, como un código de comercio y empatía con el mundo y los hombres, con la realidad en fin, de diverso carácter significativo que el del acceso a lo real proporcionado por la ciencia. Esto, en efecto, sólo es «positivismo en estado puro». El problema de la verdad seguiría irresuelto; y la fe tiene la pretensión de que la realidad es susceptible de una lectura cierta del mundo que en ella se expresa en clave confesional. Sobre esta lectura nada tiene que decir la razón científica; no es competente para ello, pues una tal experiencia de lo real pasa por el acto de la fe. En él, igual que en la increencia la libertad determina en última instancia el proceso gnoseológico de acceso al mundo. Ahora bien, el que la fe asuma en su lógica interna el «punto de apoyo» de la razón hace posible la teología como discurso conducido por la fe que inquiere la razón (*fides quaerens intellectum*).

Como ha dicho W. Kasper, una teología desde arriba que no se corresponda con una teología desde abajo a la larga se torna impracticable³³. Nada más alejado de la realidad que conlleva la fe, esto es, de la experiencia del mundo que representa, que querer entenderla como desdoblamiento del hombre, en permanente e irreconciliada postura ante su propia condición de ser racional. Es cierto que a los postpopperianos no se les puede imputar el encastillamiento en la autosuficiencia autónoma de la razón, dispuestos como parecen estar a la permanente revisión de su propio concepto de razón. Ahora bien, una postura ilustrada y al mismo tiempo no positivista parece tropezar con el mismo cúmulo de dificultades ante el problema de la fe, si la declarada disposición para la revisión del concepto propio de razón no toma en cuenta no ya la contextualización de la razón, esto es, la circunstancia (en toda su pluriformidad), sino el hecho ontológico de la libertad.

ADOLFO GONZALEZ MONTES
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca

33 W. Kasper, *Introducción a la fe* (Salamanca 1976) 37.