

SOBRE LA NATURALEZA RACIONAL Y PUBLICA DE LA TEOLOGIA

Nuevas consideraciones sobre teología y racionalidad en la sociedad actual

Si los debates no han de sucumbir al apasionamiento, el tiempo que Fernando Broncano y el que escribe venimos dedicando a la difícil cuestión de la relación entre fe y racionalidad parece excluir en principio ese apasionamiento. Comenzado el debate en 1984 con un título general de «diálogo sobre el ateísmo», el debate quería conmemorar los 20 años transcurridos hasta entonces de la publicación por el Papa Pablo VI de la Carta Encíclica *Ecclesiam suam*, que ha marcado la naturaleza y ritmo del diálogo de la Iglesia con el mundo moderno desde el último concilio. Esta que podemos llamar primera etapa del debate estaba articulada en tres piezas: una *primera* a mi cargo se ocupaba de «Los problemas del diálogo entre fe y ateísmo a los veinte años de la Encíclica *Ecclesiam suam*»; una *segunda*, a cargo de F. Broncano, casi imperceptiblemente, aunque la inflexión era de importancia, corría el debate hacia la naturaleza del discurso teológico y la racionalidad filosófica bajo el título «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»; y, finalmente, la *tercera* pieza volvía a estar a mi cargo tratando de responder al texto anterior. El título esta vez rezaba así: «Quiebra del discurso ateísta contemporáneo». Las tres piezas fueron recogidas por *Diálogo Ecuménico* 19 (1984) 203-60.

Nuestro debate continuó y la preocupación de ambos era darle expresión escrita en lo que aún nos parecía no había sido suficientemente aclarado por ambos. Así, tiempo después, el prof. Broncano escribía algunas páginas más, que otra vez eran recogidas por *Diálogo Ecu­ménico* 21 (1986) 241-57, bajo el título genérico de «Nuevas consideraciones sobre fe y racionalidad», donde quedaba ya muy clara la postura de mi interlocutor: lo que de verdad le interesaba del debate era la cuestión misma de la racionalidad, los ámbitos de su demarcación y límites y los problemas que ello conlleva para la misma autocomprensión del discurso teológico que emana de la fe, pero que se presenta como un discurso de rigor metodológico (¿científico? ¡he aquí la cuestión!), marcado él mismo por el proceder de la racionalidad. El problema de la relación entre fe y ateísmo adquiere en esta última pieza un sentido, pues, bien definido y a tono con las preocupaciones de la filosofía de la ciencia en nuestros días, la cual ha representado un nuevo desafío para la formulación hoy del discurso sobre Dios, algo alejado de su clásica dependencia de la teología filosófica histórica. Mi respuesta, en consecuencia, no puede menos de situarse en este mismo horizonte y hacerse ella misma exponente del corrimiento de perspectiva que ha experimentado el discurso sobre la existencia de Dios. Al teólogo le preocupa ahora, atendiendo a esta nueva sensibilidad intelectual de nuestro tiempo, la viabilidad del discurso teológico, la viabilidad de la teología como tal, en tanto que discurso que ha de habérselas con la racionalidad que determina el proceder del discurso científico en sus diversas formulaciones. Algo que constituye asimismo una cuestión debatida y de complejidad conocida, pero que es irresoluble sin contar con una teodicea implícita.

Por otra parte, si los debates no se quieren prolongar hasta el tedio, deben terminar a tiempo y hacerlo sin salirse del objetivo fijado en la reflexión. Por eso, de mutuo acuerdo los dos protagonistas del mismo hemos creído conveniente dar por concluidas nuestras intervenciones con esta última aportación mía, que quiere ser asimismo respuesta final a la postura intelectual de mi interlocutor. Por lo que paso, sin otras precisiones, a la exposición última de mis puntos de vista.

EN LA EXPERIENCIA DEL MUNDO

En su nueva contribución a nuestro diálogo F. Broncano aclara que él quisiera superar la clásica confrontación entre quienes sustentan posturas creyentes y no creyentes. Según él, no busca otra confrontación que la pedida por la necesidad de establecer un criterio de racionalidad científica que permita, respetando todas las creencias, conducirse en el trato y comercio con la realidad. Por esta razón le parece imposible poder aceptar lo que él llama «argumento de circularidad» en versión fuerte, a tenor de la cual el teólogo vería un «compromiso oculto» en el no creyente y racionalista con una concepción del mundo que «impide que aparezcan como racionales los contenidos de los fenómenos religiosos» (p. 243)¹. Enseguida añade que lo peculiar de esta forma mía de proceder estriba en que mi argumento circular quiere aclarar además «la naturaleza y origen de algunos criterios de demarcación» (ibid.), como es su propio caso. Con ello, más que argumentar, en realidad se «explica» la demarcación llevada a cabo por el filósofo no de otra forma a como ya el marxismo (naturalmente según concepciones sobre la realidad propia del materialismo dialéctico) aplicaba su análisis a la argumentación de los oponentes. En suma, que mi interlocutor entiende que mi forma de proceder no es otra al respecto que la de quien argumenta *ad hominem*, desde la convicción además de quien como el creyente está convencido de disponer de «un lugar privilegiado, el que ocupa quien puede desvelar mecanismos de compromiso en algunas actividades humanas que ellas mismas son impotentes para desvelar y traer a la autoconsciencia» (ibid.).

¿Es esta la forma de mi proceder argumentativo? La verdad es que debo al racionalismo crítico un sólido apoyo para mi postura. Yo no pretendo explicar nada, sino aplicar un control de razón al criterio de demarcación por

1 Referencia a las pp. de la última intervención de F. Broncano, 'Nuevas consideraciones sobre fe y racionalidad', *Diálogo Ecuménico* 21 (1986) 241-257. Las pp. cuyo número se indica entre paréntesis obedecen siempre a esta referencia.

el cual se quiere definir la racionalidad científica; y la verdad es que este criterio no es arbitrario, sino que obedece a un determinado patrón de experiencia y de observabilidad del acaecer de la realidad. Como verdad es también que dicho criterio de demarcación se retrotrae a la escisión entre razón teórica pura y razón práctica, elaborada por Kant, a la cual se ha venido a sumar la concepción empirista de la racionalidad, que ha sufrido una modificación o, mejor, reiterada corrección a causa del desarrollo histórico de la misma tradición empirista en los doscientos años últimos.

En suma: ¿cuál es la razón por la cual el teólogo no puede plegarse a la demarcación de la racionalidad científica propuesta? La respuesta rezará así: no otra que el *decisionismo* que alienta en esa demarcación, por el cual se excluyen del ámbito de lo observable empírico aquellos acontecimientos históricos susceptibles de ser interpretados como revelación divina. Acontecimientos, que si no son rechazados (al menos algunos, como es el caso de que Jesús predicara el reino de Dios y muriera ajusticiado en una cruz) como tales, sí son rechazados en tanto que percibidos por los testigos de los mismos como portadores de alguna significatividad trascendente. Un rechazo que se hace además sin parar mientes en la reflexión trascendental que aplica la razón filosófica a la indagación de las condiciones de posibilidad de que tales acontecimientos sean, en efecto, portadores de significación trascendente. A juicio de mi interlocutor el problema estriba en que no podemos decidir de forma racional nada al respecto; de ahí su decidida voluntad de racionalista de privatizar las creencias y hacer de la racionalidad científica el lugar de convergencia pública de los individuos. Mas, a mi juicio, el problema de esta solución consiste en que no puede hacerse esa privatización sin un juicio sintético *a posteriori*, que descansa de hecho sobre una determinada manera de concluir la experiencia que el hombre hace del mundo, y no de otra. Lo cual en última instancia se debe a la decisión que resuelve el significado de esta experiencia. Nuestra discusión toca de lleno la cuestión del *objeto* de la fe y, por ello mismo, de la teología como ciencia. ¿Estamos ante la sola proyección de aquél por parte de la conciencia?

Si, como parece bien aceptable, las creencias son explicación por parte del sujeto de su experiencia del mundo, todas las creencias serán siempre susceptibles de crítica, aunque unas aguantarán más que otras la aplicación de la razón a su examen. Esto dependerá de que el acontecer de la realidad encuentre mejor explicación en unas que en otras creencias, ciertamente; pero no se debe olvidar que el examen al que sometemos las creencias tiene asimismo sus propios límites. Mi interlocutor no parece tenerlo totalmente en cuenta y cree escapar a las dificultades entregando las creencias al ámbito de lo privado en sentido dicho, reivindicando para su modelo de racionalidad científica la inmunidad del plus de subjetividad que comportan las creencias, razón por la cual deben ser excluidas del ámbito público. Está convencido de que cabe una explicación racional de la realidad al margen de toda creencia religiosa, al menos por lo que al trato público con la realidad se refiere. Esta es la *creencia* sobre la que sustenta toda su argumentación contra la mía, descartando de antemano la hipótesis de que las creencias religiosas tengan algo que ver con el establecimiento de ese trato con la realidad, que él quiere definir como el ámbito propio de la racionalidad científica.

Cuando el teólogo protesta porque algunos filósofos desautorizan la legitimidad del discurso teológico en nombre de un supuesto proceder científico de la razón, lo que de hecho impugna el teólogo no es que el filósofo «impide que aparezcan como racionales los contenidos de los fenómenos religiosos» (ibid.) en nombre de ese proceder racional. Los contenidos de la fe no son reductibles a la razón; y así el objeto de la teología le es dado al hombre en la fe. La protesta del teólogo va directamente contra un supuesto proceder racional, en cuyo nombre se sustrae toda plausibilidad a aquella experiencia del mundo y de la historia de su acaecer, sin cuyo examen por la razón el hombre religioso no accedería de ningún modo a los contenidos que le son dados en la fe. Y se protesta asimismo contra la exclusión de ese modo de experimentar la realidad del proceder racional con el mundo entorno y con la determinación de la vida humana en su realidad histórico-social. El teólogo protesta contra la disociación que se hace de la experiencia del mundo que se declara posible por

su misma *condición racional* (y que por eso mismo se postula como experiencia *universalizable*) de la experiencia que cada individuo puede hacer del mismo como fundamento y razón de sus propias convicciones y creencias, la cual —se dice— de ningún modo se quiere poner en discusión. Justamente aquí es donde surgen los interrogantes. ¿Con qué legitimidad se puede hacer una disociación tal si no es mediante un compromiso, no ya oculto, sino ostensiblemente claro, con una determinada concepción del mundo, y de lo que es o no posible llegar a saber sobre él de carácter universal?

Encontrar una explicación satisfactoria para este problema es de la mayor importancia, pues es bastante acertado pensar que algunas de las dificultades con que tropieza el libre desenvolvimiento de la religión en las sociedades evolucionadas actuales encuentran en el mencionado compromiso su motivación clara. La cuestión se carga de seriedad si se tiene, además, en cuenta que las élites sociales (¿«minorías cognitivas?») que sostienen tal compromiso no suelen ser representativas, sociológicamente hablando, por lo que se refiere al número de ciudadanos que comparten el criterio de demarcación de lo racional que deja fuera de la experiencia universalizable del mundo la experiencia religiosa. De ahí que encontrar algún punto de convergencia sobre la naturaleza de la experiencia del mundo, y lo que en ella es o no universalizable, venga a ser una exigencia de la paz social requerida para el desarrollo armónico de la misma cultura en una «sociedad abierta» en sentido pleno.

No se trata de que el teólogo esté o no presto a conceder cierto grado de relatividad a las mediaciones históricas de la fe, al mismo tiempo que reserva con firmeza «un principio de autonomía y autoconsciencia para la religión que no tiene reparos en negar a su oponente» (ibid.). Se trata ni más ni menos de lo siguiente: el teólogo expone por el camino de la discursividad de la razón los argumentos sobre los que se fundamenta la condición de posibilidad de sus creencias. Aquellos argumentos que le permiten suponer que si el objeto de la fe se diera, tal y como éste se manifiesta en el dinamismo de la fe; de ningún modo podría darse contra un criterio de razón, a saber: su misma condición de posibilidad. De modo que en

el análisis que haya de llevarse a cabo de tal objeto, *dentro y fuera* de la fe, debe contarse con ese criterio de razón; y con el hecho de que, a lo largo de la historia humana, vengan sosteniendo la mayoría de los hombres que el objeto de la fe se halla incluido en la experiencia del mundo. Caben análisis desde las más diversas instancias, pero no parece razonable ignorar estas coordenadas que ubican la naturaleza de la experiencia religiosa.

El teólogo no se propone explicar en modo alguno las convicciones del racionalista agnóstico o ateo, ni tampoco dar razón de la irracionalidad (cuyo lugar parece que habría de ser el foro privado) que éste atribuye, no sólo a algunas creencias, sino también a determinado tipo de conductas; antes bien, lo que el teólogo pretende es mostrar que sus propias convicciones sobre el mundo guardan una relación directa con la experiencia de la realidad que le es posible llevar a cabo, del mundo y de la historia. Una tarea que le compromete de tal modo con la discursividad de la razón que el discrepar de su propia interpretación de lo real, de la experiencia del mundo, obliga a tomar en serio la relación que las creencias guardan con la racionalidad, sin comenzar dando por sentado que la única relación posible es la de mutua exclusión. Así pensó también el gigante de la teología protestante que fue Carlos Barth, pero este sigue siendo el peor inconveniente de su sistema teológico. Hay algo de afín, que repugna a la mentalidad católica, entre el postulado barthiano de que la fe *se autofundamenta* y el decisionismo del racionalismo a la hora de establecer un criterio de demarcación para la racionalidad científica, como es el caso de mi interlocutor, estimando como principio director de la argumentación la recíproca exclusión de racionalidad y creencia.

II.—RACIONALIDAD Y CREENCIAS EN EL AMBITO DE LO PUBLICO

1. LA IMPOSIBLE NEUTRALIDAD CIENTIFICA DEL AMBITO PUBLICO

La racionalidad reviste un carácter público que no es propio de la fe. Es la tesis que sostiene mi interlocutor, según decimos. Mas, ¿por qué el empeño en distanciar fe

y racionalidad como instancias del todo independientes que «ni compiten ni cooperan» (p. 245)? Al parecer, porque se parte del convencimiento (¡!) de que el discurso de la fe, que se alimenta de *experiencias religiosas*, es incapaz de todo punto de disolver la opacidad de éstas, según se dice. Esta opacidad sería la causante de que en el discurso religioso «ocurran términos como el de Dios», producto de «la propia gramática del discurso religioso» (p. 248) como tal. He aquí la principal dificultad para atribuir interdependencia alguna o cooperación entre fe y racionalidad. Ahora bien, esta opacidad ¿lo es en tal grado como para suponer que la frontera de la racionalidad debe establecerse a toda costa más acá de toda creencia religiosa? Parece que, para entenderlo así, es preciso en principio estar convencido de algunos extremos, que se deben explicitar en la medida de lo posible. Al menos los siguientes:

1) La posibilidad de contar con un modelo de racionalidad que nada tenga que ver con las creencias.

2) Considerar que la implantación social de este modelo representa asimismo un importante paso adelante respecto a etapas históricas anteriores de la historia humana.

3) Finalmente, con el propósito de dar vigencia pública a la racionalidad, y poderla distinguir y al tiempo defender de las creencias, reducir cualesquiera modelos de que pudiera servirse a aquel que se eleva a modelo canónico del ejercicio de la razón: el modelo *científico*.

Este modelo de racionalidad no es otro, se añade a lo ya dicho, que aquel que considera que la racionalidad es «una propiedad evaluativa mediante la que calificamos conductas, que son transparentes por cuanto forman parte de un espacio de comportamientos público e igualitario» (p. 245). Se exige por ello «que este espacio se constituya sobre un sistema de reconocimientos mutuos de modo que la conducta de los demás siempre sea perfectamente identificable» (pp. 245-246). Se explica enseguida que el carácter paradigmático de esta racionalidad que se encuentra en la *actividad científica* se debe al «hecho de que la ciencia sea, y no puede ser de otra forma, el producto de un sujeto colectivo. No cabe ninguna opacidad en los constructos; una vez que algún producto está a la vista, está totalmente

a la vista. Cualquiera puede examinar sus propiedades únicamente 'mirando'» (p. 246).

Disculpe el lector estas largas citas de la última reflexión de F. Broncano, pero son obligadas para proseguir nuestro diálogo. Yo le pregunto ahora si de verdad cree en la validez universal de lo que propugna. Parecía de verdad que el verificacionismo como criterio, en las condiciones del empirismo histórico, habría quedado relegado a tiempos ya irrecuperables. Parecía también que el «descubrimiento» (¡en pleno siglo xx!) de la *falibilidad* de la razón por parte del racionalismo crítico permitía esperar otro género de planteamientos, mucho más alejados de la mentalidad empirista, reivindicada sin embargo con tanta tenacidad cosmovisiva por amplias corrientes de la filosofía de la ciencia hoy como ayer. Ya se ve que tampoco es así en el caso que nos ocupa, pues la acotación de racionalidad que acabamos de describir sólo es posible dentro de una mentalidad estrictamente empirista como la que cabría suponer ya superada. ¿Qué ha cambiado entonces? La modulación que de su descripción permite hacer la referencia explícita a los resultados, es decir al *producto*, de la sanción social de este modelo de racionalidad. La racionalidad socialmente administrada y sancionada como tal, que reviste así un carácter público.

¿Habremos de concluir que esta racionalidad es la racionalidad *instrumental*, en tanto que ella rige no ya el comercio del hombre con el mundo sino sobre todo la posibilidad y el modo de servirse de él? Si no es así debería decirse explícitamente; pero aun suponiendo que no fuera así, la concepción de la racionalidad propuesta parece entenderse desde la filosofía del *materialismo pragmático* que la inspira. Con lo cual me resulta más fácil suponer, en desacuerdo con los supuestos de esta filosofía, que no hemos dejado de lado el campo de las creencias, ni hemos separado tampoco éstas de la racionalidad aquí descrita. Se confiese o no, el modelo de racionalidad que se nos propone parece ser consecuencia de la cosmovisión filosófica de que se participa. Concluyamos, pues, contra la opinión de nuestro interlocutor, diciendo que no hay posibilidad de establecer un modelo de racionalidad que nada tenga que ver con las creencias; al menos en lo que en el modelo que se nos propone parece ser debido

a una concepción filosófica de la realidad que incluye elementos postulados que, si no son reductibles ciertamente a creencias religiosas estrictas, si son elementos determinantes de convicciones sobre las cuales se articulan las cosmovisiones. Estas siempre tienen que ver el conjunto de creencias básicas que dan cauce al teísmo o al ateísmo, agnóstico o militante.

No sin ironía cabría preguntar por la «transparencia» de los constructos de la *Big Science*. ¿Acaso esa racional transparencia caracteriza el sistema de producción de los países desarrollados, donde la razón científica ha alcanzado una vigencia social en ocasiones no exenta de cierta consideración mítica? ¿Dónde está la transparencia que rige la comercialización internacional de los constructos de la razón científica? O, ¿acaso esa misma comercialización no es elemento determinante de la producción científica? ¿Se deberá en todo caso un *déficit* de racionalidad tan clamoroso en las relaciones comerciales entre Norte y Sur a la condición no desarrollada de las sociedades del Tercer Mundo, altamente religiosas y expresión de una mentalidad premoderna? ¿Se deberá a los problemas internos de estas sociedades la imposibilidad de que la racionalidad deseada rija, en efecto, el tráfico de mercancías entre las sociedades científicamente avanzadas y las retrasadas y mantenidas en el subdesarrollo? ¿Para qué acumular más interrogantes sobre la consiguiente relación entre producción y alianzas militares, conscientes de que es en el campo de la investigación militar donde se hace de hecho avanzar la racionalidad científica en contexto real de nuestro mundo? Cuando sabemos, además, que esa misma laboriosidad militar que ampara la razón científica obedece a sistemas de convicciones, que ineludiblemente albergan creencias, y creencias religiosas.

Se bien que mi interlocutor no quiere llegar a esto, pero su planteamiento de algún modo lo implica, ya que obliga a reconocer la imposibilidad de separar creencias y racionalidad tan drásticamente como supone. Obliga a admitir, en su caso, que el humanitarismo que se quiere hacer valer, sin duda alguna, en la propuesta de racionalidad mencionada es, en último término, contenido de un sistema de creencias que incluye una determinada concepción del hombre y de su naturaleza, de su verdad y

posiciones cognitivas. Anora bien, siendo este sistema de creencias sin duda alternativo al que propugna un teólogo cristiano (de cuya legitimidad privada mi interlocutor no tiene duda), se debe todavía preguntar si al fin podrá conseguir la meta propuesta, es decir, el *plus* de humanitarismo que llevaría consigo una concepción de la racionalidad liberada de la presión pública de la fe religiosa. Mucho me temo que no sea fácil dar respuesta pertinente, porque a tenor de lo dicho no parece que la retirada de la fe religiosa del campo de lo público esté exenta de la presión de las creencias que sustenta una cierta *fe filosófica*; por utilizar aquí la expresión de Jaspers sin asumir su particular categorización filosófica existencial y teniendo en cuenta que la fe filosófica nunca deja de ser de algún modo fe religiosa, aunque sea invertida. Todo sistema de creencias lleva consigo inevitablemente un *proyecto ético* para la convivencia, y en el caso presente es del todo claro que ese proyecto se inspira en la concepción filosófica del mundo materialista y pragmatista. Todo lo cual determinará el modo cómo ha de ejercerse el arbitrio y ordenación de las relaciones interpersonales, esto es, del «sujeto colectivo» que se declara en este caso sujeto de la racionalidad científica, deseada como criterio práctico de conducta pública.

El conocimiento es esencialmente público, es cierto; pero indisociable del todo de las creencias. Si desde esta convicción, que me estoy esforzando por razonar, quiero impugnar la postura intelectual de mi interlocutor, ¿me obligaré a propugnar acaso la confesionalización religiosa del saber? De ningún modo. Los tiempos no corren en vano y en mi primera acotación al pensamiento de F. Broncano yo mismo salía en defensa de la independencia del proceder científico afirmando el carácter religioso de la Biblia como libro de conocimientos. Afirmar, pues, la recíproca interferencia entre conocimiento y creencias no implica, contra lo que pudiera parecer, postular la confesionalización religiosa del saber ni de la sociedad que lo ejerce. Por ello mismo tampoco se postula la supeditación religiosa de la administración pública a los supuestos confesionales, que podrían incluso ser mayoritarios en una sociedad dada, en favor de una determinada religión. Implica, más bien, *dejar abierto* el proceso del conocimiento

a los *elementos experienciales* que caracterizan las creencias más compartidas de una sociedad. Esto exige por mi parte alguna aclaración más; me referiré a continuación al segundo de los extremos más arriba indicados.

2. EL CARACTER PUBLICO DE LA RELIGION

Estimar que la racionalidad científica nada tenga que ver con las creencias supone participar de una filosofía de la historia, según la cual se hace propia la idea de que la modernidad, al fin, se define por la razón científica como superación de la misma razón filosófica y, por supuesto, de la teológica, tal y como Comte suponía en su *Curso de filosofía positiva*. Naturalmente, cada uno puede tener las creencias que quiera, pero a tenor de lo dicho, éstas se remiten al fuero de lo privado. De esta manera se da salida honorable a la pervivencia de la fe religiosa en esta época de determinación científica. ¿Será esta la causa de que los teólogos de nuestro país, aquí y ahora, tengamos que movernos entre los ámbitos de la cultura oficial agnóstica, si no ya como supervivientes del pasado, sí con la vida perdonada como representantes de una subcultura que no tiene cabida, por decreto ley ministerial, ni en los formularios públicos destinados a elencar las ciencias ni entre los saberes sancionados como tales?

Sea de ello lo que fuere, nadie puede dudar de que la ocurrencia del término «Dios» puede invocar de hecho otra legitimidad, anclada en la experiencia del mundo, que la que puede reclamar para sí el término «bábico»². Se trata de un vocablo que vehicula un concepto resultante de una forma de experienciación del mundo que no resulta por lo demás muda, como quisiera Wittgenstein; y que por ello tuviera que entregarse en su inefabilidad al lenguaje de la mística. Claro es que habría que seguir preguntando aquí por la naturaleza de la mística y de la intelección de la misma por Wittgenstein. ¿Mística hispánica?, ¿mística renana?, ¿tal vez la mística asiática de inspiración budista?, ¿quizá sufi? ¿Son todos estos modelos de mística reductibles al mismo y común denominador? R. Otto ha tratado de hallar una caracterización

2 Cf. H. Kūng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo* (Madrid 1979, 3 ed.) 152.

problemática al menos a dos modelos de experiencia mística: la oriental y la occidental. La relación de ambos modelos con la expresividad del misterio del mundo, con su expresión elocuencial, es bien diversa, por lo que se refiere a la relación que esa elocuencialidad guarda con la experiencia del misterio del mundo³.

3 R. Otto, *West-Oestliche Mystik. Vergleich und Unterscheidung zur Wesensdeutung* (Gotha 1926). Con todo, Otto parece descuidar la distinción entre fe y mística, como indica B. Gherardini, *Theologia crucis. L'eredità di Lutero nell'evoluzione della Riforma* (Roma 1978) 23, nota 10, remitiendo aquí a otros autores para apoyar la distinción, dada la importancia de la cuestión para interpretar la experiencia religiosa de Lutero, caso que estudia Gherardini.

Dada la reducción de Wittgenstein de la experiencia religiosa a la mística: cf. al menos las voces: *Mística: Sacramentum mundi* 4 (Barcelona 1973) 723-34 (H. Fischer); *Mística alemana*: ibid., 734-40 (P.-G. Gieraths); *Mística española*: ibid., 740-46 (A.-E. Errázuriz); y *Mística flamenca*: ibid. 747-52 (A. Deblaere). En estas voces se podrá apreciar la clara diferencia de la experienciación del mundo que conlleven estas distintas formas de experiencia mística. El *Diccionario de filosofía* de Ferrater Mora se ocupa brevemente de la voz *Mística*: 3 (Madrid 1980, 2 ed.) 2234-2236, pero lo suficiente para esbozar la particular apreciación de Wittgenstein, entre las demás, de la naturaleza de lo místico como lo «indecible», sobre lo cual se precisa: «Sin embargo, es curioso comprobar que, en la opinión de Wittgenstein (...) lo inexpresable (*Unaussprechliches*) se 'muestra a sí mismo' y puede ser tanto aquello de que se tiene una vivencia inmediata e intraducible a un lenguaje intersubjetivo —lo que, radicalmente considerado conduciría a ese 'solipsismo lingüístico' que el fisicalismo ha pretendido superar—, como aquello que resulta cuando, una vez comprendidas las posiciones conducentes a una aclaración del lenguaje, se llega a la conclusión de que ellas también carecen de sentido y constituyen, a lo sumo, esa 'escalera' que hay que arrojar tras haber escalado' (Cf. *Tractatus* 6. 54 [Texto al que se remite mi interlocutor]). Lo místico aparecería entonces bajo dos formas: o *antes* del lenguaje ideal correcto o *después* de él, y ello de tal suerte que el lenguaje con sentido quedaría siempre comprimido bajo dos especies de mística». Esto distinguiría a Wittgenstein de los que «rechazan las estructuras lingüísticas depositadas por la tradición histórica, así como de conclusiones parecidas a las de Bergson, quien estima que el acto místico es aquel que rompe o 'abre' los cuadros de la sociedad cerrada y, en general, de toda inmanencia para seguir el impulso creador que conduce a lo trascendente y constituye el ser mismo de la persona» (pp. 2235-36).

Se podrá estar de acuerdo o en desacuerdo con Bergson, pero una cosa es clara y es que su comprensión de la experiencia mística tiene mucho que ver con lo que la experiencia mística cristiana (en lo que, en efecto, tiene de reductible a común denominador) ha podido decir de sí misma, salvadas particularidades y corrientes. Esta experiencia mística se da sobre el fondo de la experiencia religiosa (uni-

El carácter universal del hecho religioso, tan antiguo como la humanidad, no se puede ya explicar como a principios de siglo por la primitividad de la mente de la humanidad primigenia. Ni tampoco la aplicación a la historia

versal en sí misma), tamizada específicamente por la historia de la salvación como objeto de la fe cristiana, sin reducirse sin más a la experiencia cristiana de fe; y como tal experiencia mística no es irreductiblemente *inefable*, caracterización propia de lo místico según Wittgenstein. Cf. A. Gardeil, *La structure de l'âme et l'expérience mystique* (1927) 2 vols. y la célebre obra de J. Baruzi, *Saint Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique* (Paris 1924); o las de E. Przywara, G. Morel, etc. Por otra parte, tampoco en la mística cristiana resultan sin sentido las proposiciones que aclaran el lenguaje. De modo que ni antes ni después del lenguaje se cuenta con la absoluta inefabilidad. Esto se puede aplicar con seguridad a la tradición mística occidental, pero ¿vale igual para la oriental? Si se trata de la cristiana en gran medida sí, en lo fundamental. Ahora bien, por lo que a la experiencia mística de otras religiones se refiere no parece que, salvo en el budismo, se pueda ir mucho más allá; e incluso debe responderse a la pregunta de si en el budismo la experiencia religiosa por antonomasia es experiencia mística o, paradójicamente, si seguimos hablando de «experiencia», representa la superación de toda experiencia. Mas, suponiendo que no sea así cabe decir con los especialistas que la experiencia de la nada, de la oscuridad y de la «tiniebla» que conduce a la «visión sin imágenes» sólo cabe dentro de una concepción global del mundo, sobre la cual se da la experiencia mística, tal como señala H. Dumoulin citando a C. Albrecht: «En cualquier tipo de experiencia entra de necesidad la consiguiente interpretación de lo experimentado» (C. Albrecht, *Das mystische Erkennen* [Bremen 1958] 237). Cf. H. Dumoulin, *Encuentro con el budismo* (Barcelona 1982) 161. Esta experiencia mística oriental y no cristiana encuentra ecos significativos en la tradición cristiana que va del Pseudo-Dionisio Areopagita a los místicos alemanes y flamencos. Queda, pues, aminorada con esta precisión de Albrecht la afirmación de que toda experiencia mística es inefable, de la cual parte el mismo Dumoulin (p. 158).

De esta larga incursión en la naturaleza de la experiencia mística podemos concluir lo siguiente: cuando Wittgenstein habla de lo místico lo hace desde su propia concepción del mundo y de la experiencia del mismo. Su definición de lo místico parece absorber lo religioso universal, lo cual es ilegítimo. Por otra parte, lo místico no parece que se pueda recluir en lo privado, pues se da sobre el fondo de la experiencia religiosa universal y encuentra en ella su misma posibilidad de «universalización». La experiencia religiosa es así el horizonte hemenéutico de la experiencia mística, en la medida en que la experiencia religiosa, «confesionalmente» delimitada, da contenido a los elementos indeterminados o indefinidos de la experiencia mística; y en el sentido de que todo tipo de experiencia necesita de la interpretación de lo experimentado. La inefabilidad no es así nunca absoluta. Wittgenstein no rechaza, es cierto, la «tradición histórica», pero tampoco le hace justicia.

de las religiones del parámetro darwiniano de la evolución de la vida sirve para aclarar las fases de la conciencia religiosa. Estamos ya lejos de los comienzos de las ciencias de la religión⁴. La verdad es que lo normal no es la incredencia, sino la creencia, y la religión parece obedecer a una experiencia común de los pueblos y de los individuos, experiencia que se halla en sus orígenes en el umbral mismo de la racionalidad, cualificando su aparición sobre la tierra y acompasando su despegue y desarrollo (E. Durkheim, B. Malinowski, M. Weber). De modo que el carácter público de la religión se funda sobre su misma naturaleza universal y, en consecuencia, sobre su significación histórica en la génesis y configuración de las sociedades modernas. Estas no pueden entenderse si no es *genéticamente*, emergiendo de su propio pasado religioso aún como sociedades secularizadas⁵, un pasado determinante de la conciencia colectiva y del lenguaje que la expresa, de imposible represión total. Todo ello a pesar de lo mucho que han batallado contra la vigencia pública de la conciencia religiosa de los pueblos las élites culturales agnósticas, si no beligerantemente ateas. Unas élites que en uno y otro hemisferio han alcanzado, en circunstancias diversas, los centros del poder en los países que se han entregado a la eficacia de la racionalidad científica.

La moderna filosofía hermenéutica ha querido reivindicar lo ineludible de la *tradición* como constante de la vida humana y su alcance cognoscitivo. La tradición, en

4 Cf. al respecto: M. Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones* (Madrid 1978): «Bajo la influencia de las teorías evolucionistas de la evolución religiosa de la humanidad, se desarrolló a principios del siglo xx un comparativismo histórico que terminó uniéndose a los análisis antropológicos de la escuela animista para constituir un importante sector de la historia comparada de las religiones que pretendía comparar los fenómenos religiosos y clasificarlos según su mayor o menor complejidad» (p. 160). Pueden consultarse, entre otras referencias: M. Eliade-J. M. Kitagawa, *Metodología de la historia de las religiones* (Barcelona-Buenos Aires-México 1986); A. N. Terrin et al., *Le scienze della religione oggi*. Atti del convegno tenuto a Trento il 20-21 maggio 1981, a cura di L. Sartori (Bologna 1983).

5 La secularización dice así una relación genética a la religión como relación de presente a pasado histórico-espiritual de una sociedad, según H. Schelsky, *Ortsbestimmung der deutschen Soziologie* (Düsseldorf 1959) 93-110. Citación de J. Matthes, *Introducción a la sociología de la religión: I. Religión y sociedad* (Madrid 1971) 85-86, nota 44).

efecto, representa un elemento de primer orden en la configuración del saber y en la articulación de la experiencia de la realidad que lo fundamenta. La filosofía hermenéutica ha permitido a la teología cristiana actual hacerse con una contribución filosófica de valor, que sirve a la aclaración de la ocurrencia del término «Dios» en el discurso religioso de la fe. El contenido semántico que haya de darse al vocablo resulta indisociable de la experiencia de lo real histórico, que se supone ha dado origen a la elaboración del Nuevo Testamento. Experiencia que, a su vez, revierte sobre el análisis de la verdad histórica, esto es, sobre la naturaleza de su percepción por parte del hombre, toda vez que esa verdad es transmitida *tradicionalmente*.

Si, además, esta experiencia de la verdad histórica, que la tradición religiosa vehicula, es la que de hecho tiene vigencia social en nuestro entorno espiritual, contando con que se trata de una experiencia que ha logrado una universalización sin paralelismos con otras religiones en las condiciones críticas de la racionalidad desarrollada por el mundo moderno, conviene preguntarse sin renunciar a otras consideraciones: ¿cómo podría procederse a la ordenación y progreso sociales, a la regulación de la ingeniería genética, configuración de las instituciones docentes y educativas de la juventud y de los individuos en general, encauzamiento de las fuentes de producción y riqueza, planificación familiar, etc., etc., sin tener en cuenta el sistema de creencias que representa el cristianismo? ¿Cómo puede procederse en cuanto acabamos de enumerar como si esas creencias, cuya legitimidad estriba en la percepción de la misma experiencia de lo real, en nada pudieran afectar al supuesto proceder científico de una racionalidad neutralizada ante el hecho religioso? ¿Puede concebirse una consideración tal de la racionalidad e imponerla a una colectividad humana, en la cual el hecho religioso no es ciertamente un hecho de Estado, pero sí un hecho social innegable, que se resiste a ser puesto entre paréntesis por un criterio de racionalidad que incluye también elementos de opacidad cierta para tan gran número de individuos?

El carácter público de la religión no estriba en la coercitividad que a un sistema de creencias religiosas pueda ofrecer la razón de Estado en diversos períodos históricos

(por eso mismo, tampoco se le puede sustraer a la religión su carácter público por razones políticas), ni tampoco en su implantación social. Es lo que todas las teorías sociales de la religión reconocen como legitimidad o razón social de la religión, y que no debe extraerse de la legitimidad teológica. Esto debe quedar claro, si se quiere llevar la argumentación hasta el final. No reivindicaré, por tanto, el número de individuos que puedan prestar apoyo a un sistema de creencias. Me refiero a él para llegar más lejos y apuntar a una razón ulterior: al hecho de que la religión se halle inserta en la experiencia misma de lo real y tenga que ver con su percepción y análisis, viéndose ineludiblemente confrontada con aquellos parámetros de lo racional que se oponen al que para sí misma reivindica la religión como tal. En definitiva, es pública la razón que asiste a la religión, porque público es el hecho religioso como expresión de un proceso cognoscitivo que se produce en virtud de la misma naturaleza del hombre. El número coadyuba a tal supuesto, pero no lo fundamenta. Hay períodos de la historia en que el error se adueña de las colectividades sin remedio hasta la tragedia.

Por lo demás, no quiero reiterar aquí las razones ya expuestas en favor de la mutua referibilidad de fe y razón. A ellas remito al lector, con el ruego de que vea si han sido suficienteemnte tenidas en cuenta por mi interlocutor⁶. Con el convencimiento, empero, de haber ampliado ahora mi propia argumentación, estoy obligado a confesar que no veo cómo se puede postular un modelo de racionalidad científica que envíe totalmente la religión a la esfera de lo privado, al tiempo que se reclama para ese modelo de racionalidad el ámbito público. La ocurrencia del término «Dios» se produce en condiciones tales que se ve, asimismo, afectado por ella el modelo de racionalidad propuesto. Se ve afectado por que la misma ocurrencia del término «Dios» desestabiliza la ocurrencia aparentemente tranquila del discurso científico. La neutralidad es en realidad aparente, y resulta bien pronto evidenciado el compromiso de carácter cosmovisivo que sustenta su discurso.

Es claro «que un no creyente puede (y debe) hablar

6 Cf. mi anterior intervención: 'Quiebra en el discurso teista contemporáneo', *Diálogo Ecuménico* 19 (1984) 253 s.

sobre la religión y la teología sin hablar *desde* la religión» (p. 248), pero se debería reconocer también que, cuando lo hace afrontando la realidad histórica de la religión en sus mediaciones, lo hace desde su particular manera de ver, no desde una supuesta y neutral racionalidad científica. Por eso mismo no ve la realidad tal y como la ve el creyente, que también se reclama de la razón. ¿No es acaso, asimismo, una *explicación* ilegítima de la religión sustraerla a esa reclamo? No se puede argüir que no se ve en la realidad, precisamente a tenor del uso hecho de la razón, aquello que ve la fe: que la realidad está abierta a que en ella acontezca cuanto pueden soportar sus propias capacidades. En ellas cabe la revelación divina. El juicio sintético *a posteriori* que sostiene el no creyente acerca de lo real se asienta sobre un modelo de experiencia del mundo, cuya demarcación se decide y, en última instancia, se lleva a cabo por el impulso de una convicción sobre lo que es y no es cognoscible de la realidad por parte de la razón. Convicción que alienta en el juicio *a posteriori* y programa la demarcación sobre un determinado modelo de racionalidad.

En consecuencia, mi interlocutor se sitúa en un difícil camino epistemológico al entregar, en exclusividad de monopolio, el ámbito de lo público al modelo de racionalidad que propugna. Como reconoce el mismo Popper, es imposible realizar demarcación alguna de la experiencia del mundo sin ser consciente del decisionismo que alienta en la propuesta de demarcación. A lo cual añado yo: y sin serlo hasta caer en la cuenta de las creencias (¿un sistema?) que alientan al tiempo la decisión de proceder a la demarcación.

Por otra parte, la condición «inescrutable» que se atribuye a las creencias religiosas no sólo tropieza con el sentir en contra de la mayor parte de la humanidad, sino que esa inescrutabilidad se postula asimismo por la expedita vía de la misma decisión. En el fondo, la religión es desplazada a la esfera de lo privado por la misma razón, de diferentes estilos y resonancias varias, que lo viene haciendo el emperismo histórico más clásico en polémica contra la metafísica y la teología. El mismo que incorporó Kant a su demarcación filosófica del ámbito de la razón teórica pura. Esta beligerancia epistemológica no es fruto

del espíritu crítico que debe alentar el ejercicio de la racionalidad, consciente de su falibilidad en todo momento, sino de cuanto el racionalismo arrastra de ideológico. Es el *pathos* ideológico del racionalismo el que lo cierra sobre sus propios presupuestos y le impide reconocer la legitimidad racional de otras formas que la suya propia de experimentar la realidad, desde otros parámetros que el de una observabilidad de las cosas y acontecimientos fijada por el patrón de las ciencias de la naturaleza y, en última instancia, de la física⁷.

¿Podré concluir este párrafo diciendo que la ocurrencia del término «Dios» en el discurso religioso no se da en modo tal que resulte inescrutable, pues tal ocurrencia sirve de referencia de sentido a la percepción global de la realidad y de su acaecer histórico?

III.—TEOLOGIA NATURAL OPTIMISTA Y OPTIMISMO RACIONALISTA

Sé bien que al decir cuanto precede, en seguida se me querrá hacer la objeción ya hecha a Newton por parte de los que mi interlocutor llama «racionalistas continentales»: no se debe confundir —se dice— la compleción de la realidad con la de nuestro conocimiento. Es verdad; así debe ser. Mas no se ha de suponer tampoco una compleción de la realidad que nada tenga que ver con la naturaleza y apertura del mismo conocimiento, y que por lo mismo nada tenga que ver con la experiencia que de la realidad le es dado hacer al hombre aquí y ahora. Esta experiencia de la realidad no queda, pues, frustrada por la incompleción del conocimiento, siempre que es preciso admitir que

7 Dice Küng a este propósito: «Suscribimos plenamente la idea de la racionalidad crítica, rechazando solamente la ideología de un racionalismo crítico que absolutiza y mistifica lo racional. Ideología que aquí se entiende críticamente: como un sistema de «ideas», conceptos y convicciones, modelos interpretativos, motivaciones y normas de acción, que —guiado las más de las veces por intereses concretos— devuelve desfigurada la realidad del mundo, encubre verdaderas anomalías y suple la fundamentación racional por la llamada a las emociones. La ideología racionalista se caracteriza por un dogmatismo y una intolerancia igualmente racionalistas». Cit., 184.

la deesada adquisición de un conocimiento completo de la realidad no representa la modificación estructural de la naturaleza de nuestro conocer; y, además, que tal adquisición no habrá de suponer el fin de la «impureza» de la libertad como elemento inserto en el proceso cognoscitivo, salvo que el hombre futuro sea otro en su misma naturaleza.

La experiencia histórica del hombre le acredita para saber distinguir, al menos teóricamente en lo que hace al planteamiento, el error que es fruto de la ignorancia (y de hipótesis luego no confirmadas por el desarrollo de las cosas y acontecimientos) de la maldad y de la culpa, capaces de conducir, por la coerción que ambas ejercen sobre el corazón y mente del hombre, al «aprisionamiento de la verdad con la injusticia»⁸. No parece pertinente la obstinación en querer ignorarlo contra la aterradora capacidad para el mal demostrada por el hombre tan sólo en lo que va de siglo, si es que no queremos llevar a cabo un balance histórico de mayor complejidad. Mi interlocutor sabe bien que no he «saltado de nivel», pues uno de los objetivos o metas del racionalismo histórico ha querido ser, en efecto, llegar al conocimiento completo del conjunto de leyes que rigen nuestra conducta, como condición para dar con lo que puede hacer la felicidad del hombre. Sobre esta convicción histórica del racionalismo, que alentó su espíritu humanitariamente optimista, lo que ahora parece añadir el racionalismo es que ha llegado a la convicción (¡de nuevo!) de que ese conjunto de leyes no existe. Mas no porque no se intente establecer por el camino del ensayo y del error, conforme al método racionalista crítico, sino porque no se halla determinado *a priori*, según se precisa. La querencia humana, al parecer, existe. El problema es que ese conjunto de leyes dependerá del «numeroso, selectivo e implacable conjunto de controles de calidad que, no obstante, ni siquiera llega a producir una sentencia inapelable. La racionalidad humana exige que todos los procesos sigan abiertos» (p. 249).

Llegados, pues, aquí y obligados a preguntar por el fundamento de una tal determinación de la racionalidad humana y de su autonomía, la respuesta no se nos da con

⁸ Rom 1, 18 ss.

argumentos contruidos sobre datos positivos, sino sobre una concepción del método de indagación y análisis de la realidad, que sólo se sustenta sobre la mentalidad cognoscitiva del racionalismo como ideología, en el sentido de una concepción cerrada de lo real a pesar de que su conocimiento se propugna procesualmente abierto. Es esa concepción la que elevada a paradigma se acredita como resultado y fruto de una creencia, que regula los procedimientos del conocer que el método establece, y del saber que se alcanza. Todo ello conforme, pues, a los elementos filosóficos que le dan cuerpo. Así se dice: «La autonomía [de la racionalidad] surge de la disposición y de la formación cultural de un conjunto de sujetos cognoscentes, morales, etc., que se autorreconocen entre sí como tales y que en virtud de ello siguen unas pautas interdependientes de conducta que denominamos racionales» (pp. 249-250).

Tal autonomía, sin embargo, es sólo una ficción. Bastaría que uno solo de los susodichos «sujetos cognoscentes» se negara irreductiblemente a aceptar los procedimientos cognoscitivos convenidos para el «autorreconocimiento» para que, marginado o excluido por la voluntad de sus semejantes, se convirtiera en un grito permanente contra cuanto de irracional encierran tales procedimientos. Siempre, claro está que la disidencia de ese individuo no estuviera motivada por el desequilibrio mental ni por la voluntad de romper la convivencia imponiéndose sobre sus propios semejantes; y supuesta asimismo su capacidad para apelar a la razón como fundamento de su propia actitud disidente. Reflexión que hacemos sin invocar aquí la memoria histórica, que nos obligaría a reconocer la amenaza que para la vida humana pueden encarnar procedimientos convenidos sólo sobre la «autonomía de los sujetos», cuando de ellos se apodera la razón política. Se nos descubre así el momento «idealista» del racionalismo como cosmovisión, que opera sobre el supuesto de que no hay viabilidad alguna a la razón objetiva del mundo, algún acceso cognoscitivo a la misma, de modo que corresponde al sujeto poner, establecer, crear incluso la realidad del mundo inexistente.

Así, pues, ¿qué decir? Que el racionalismo, aun consciente de la falibilidad de la razón y autocalificándose a

si mismo como crítico, en tanto que obedece a una cosmovisión como la que deja ver tras de sus principios metodológicos de acercamiento a la realidad, está tentado de inhumanidad. De hecho, no se presenta como un humanismo; y aunque esto no obsta a una razonable apuesta por los valores humanos, en el caso del racionalismo representa la expresión clara de una convicción sobre la verdad del hombre y del mundo con la cual opera. Hay en él un avance notable sobre el dogmatismo que caracterizó la exhibición de la razón como instancia de apelación intemporal y cierta dos siglos atrás. Sus procedimientos de método, en cambio, siguen prisioneros de ciertos supuestos ideológicos, que el racionalismo crítico comparte con el racionalismo dogmático: los que caracterizan el *optimismo de la razón científica* como única fuente cierta de lo que podemos conocer y acumular como saber.

He aquí algunos de estos supuestos: 1) excluir que haya otros paradigmas de conocimiento y que puedan hallarse revestidos de alguna legitimidad como para dar seguridad a la actuación humana. Razón por la cual no pueden ser sancionados de forma pública por el sentir colectivo de la sociedad. 2) Rechazar *a priori* que el saber sobre la realidad pueda proceder no ya de un individuo, sino de una determinada agrupación humana, y ser fuente de conocimiento, en la misma medida en que los contenidos de conocimiento «apercibidos privadamente» puedan llegar a «ser reconocidos» por amplias colectividades en tanto que intuitivos de algún modo, sospechados o presentidos en la experiencia que la mayoría de los hombres hacen del mundo. 3) Rechazar, en consecuencia, la posibilidad de que se dé de hecho la revelación divina del sentido del mundo y la meta de lo humano. Para poder aceptar que esta revelación pueda darse no basta para el racionalista crítico contar con la posibilidad de la misma ontológicamente fundada y razonablemente indagada en el acaecer de la historia; ni tampoco que esta revelación haya sido testimoniada por otros hombres como realidad cierta y posibilidad cumplida en la historia. El espíritu empirista del racionalista necesita no sólo que Dios exista, sino que Dios venga a hacer justicia a su particular ejercicio de la razón, según la exigencia de Wittgenstein: «Tú solamente puedes oír a Dios si te habla a tí...». Pues «prue-

bas» sólo lo son aquellas que pueden serlo públicamente y acreditarse como tales. ¿Acaso no son «más racionales aquellos productos que han pasado las pruebas de calidad más duras»? (p. 250).

Sobre tales supuestos huelga tener que indagar la historia de las religiones, penetrar el cúmulo de saber histórico experiencial de la humanidad. Huelga, en fin, reconstruir los caminos, tortuosos a veces, del testimonio humano, sobre el que se levanta hoy el uso del depósito de los saberes de ayer en lo que de ineludibles tienen para el hombre actual, salvo que éste haya de renunciar en gran medida a sí mismo. No es que se abandone la historiografía, se la reconduce, más bien, a los cauces de la razón, determinando cuáles han de ser los contenidos objeto de conocimiento histórico. Determinación que se hace por imperativos en apariencia de un método, en realidad en nombre de una cosmovisión. Puede que se excluyan por ello los mensajes religiosos, los que tuvieron por artífices a los profetas de Israel como catalizadores de una experiencia secular del bien y del mal, que se enraiza en un saber de Dios como saber del mundo, históricamente «probado» a contrapelo de las duras pruebas de la razón públicamente acreditadas. Se excluirá quizá también el Evangelio de Jesús de Nazaret como proveniente de Dios, lo cual de ningún modo cabe en los parámetros del método. Entregado a la conciencia privada de los individuos, ya nada importa que después algunos de ellos, transidos de «voluntad positivista» en lo que a la indagación de los hechos históricos se refiere, afronten la empresa de reconstruir la historia de la pretensión del mismo Jesús; y puedan incluso proponer por resultado la significativa hipótesis de que aquel judío de hace dos mil años posee un recorrido humano capaz de provocar la pregunta radical por el misterio de su persona. De antemano se ha elevado ya a principio la imposibilidad de leer esa historia personal (esa «jesulogía») en otra clave que no sea aquella que la racionalidad permite a tenor del canon propuesto: si Dios habló a Jesús, o si Dios habló a sus discípulos mediante la experiencia que de Jesús hicieron ellos, de su vida y del desenlace de su muerte, absolutamente nada me cabe decir a mí; lo único cierto es que a mí no me ha hablado.

Mas, con todo, a pesar del positivismo del racionalista, a la razón científica no le está permitido afirmar que los *enunciados metafísicos y teológicos* que formula la fe cristiana sobre la historia de Jesús, como fuente del saber del hombre sobre el mundo, sean enunciados carentes de sentido. Esos enunciados se establecen sobre interrogantes verdaderos surgidos de la experiencia del mundo y del acaecer de la vida humana, irreductibles de todo punto a «pseudoproblemas». La teología natural podrá o no ser optimista, lo que de verdad importa es que la teología natural obedece a problemas reales de la existencia.

Volvamos a la demanda principal de este diálogo: ¿en qué sentido limita la fe la autonomía de la racionalidad crítica? En la medida en que la descubre cumpliendo funciones de sospechosa pertinencia: postular adhesión a la orientación cosmovisiva que sustenta un método, para el cual se reivindica vigencia universal. Mi interlocutor, en el fondo, parece admitirlo así y de buen grado, cuando trata de aclarar que tal vez la fe tenga la pretensión de obligar a la razón a reconocer que «la idea de que la autonomía humana no tiene sentido, que los productos de la racionalidad humana son siempre defectuosos, que esta falibilidad o finitud exige y hace plausible la creencia»; y añade: «Nada hay que objetar a esta afirmación puesto que la autonomía no es una cuestión de hecho» (p. 252).

Me avendría de buen grado yo también a esta convergencia última, aceptando además como coherente con la voluntad de convivencia de los hombres y los grupos la función de obligado control que sobre todo tipo de positividad religiosa (instituciones, símbolos, liturgias, práctica pública de la fe, etc.) deben ejercer las sociedades, «sometida a la crítica y control público como cualquier otra instancia individual o colectiva» (ibid.). Mas no podré avenirme a ello en tanto esa voluntad de control que se pretende ejercer sobre la religión no emerja de la interferencia recíproca que las concepciones del mundo ejercen sobre los individuos y los grupos que participan de ellas; y en su lugar, una de esas concepciones, revestida del aura de la cientificidad del proceder de la razón, se empeñe en establecer el «proyecto moral y político» que conviene a la sociedad. Claro está, ese proyecto sólo llegará al éxito re-

mitiendo a la privacidad las concepciones alternativas u opuestas. Se trata de algo especialmente grave, cuando una élite cultural con tal convicción alcanza el poder que ofrece el aparato del Estado y se propone conducir la sociedad conforme a sus supuestos ideológicos. La manipulación del hombre por los medios de comunicación (siempre que el pluralismo real no regule su utilización o la libertad de recibir y difundir información no sea real) se convierte entonces en prueba fehaciente de la inhumanidad de convicción semejante.

IV.—SOBRE LA AUTONOMIA DE LA RELIGION Y LA NATURALEZA DE LA TEOLOGIA

Donde con mayor claridad se percibe la unilateralidad del racionalismo es allí donde se las tiene que ver con el discurso que la religión elabora sobre sí misma, a tenor de la consideración que el racionalismo hace de la teología. La teología entendida como teoría de la religión no es reciente; encontró un eco particular a finales del pasado siglo entre los teólogos liberales del protestantismo germánico, y E. Troeltsch es uno de sus mejores representantes, de cuyas tesis me he ocupado en este diálogo⁹. El camino hacia esta reconversión de la teología fue inaugurado por la tradición reformada del protestantismo histórico, en el siglo xvi, con el fin de dar cauce a una concepción *práctica* de la teología, según la cual la religión debe ser entendida como conducta salvífica. Después de la Ilustración esta concepción dará paso a la consideración de la teología como *ciencia positiva*.

Si santo Tomás había definido el carácter práctico de la teología por la referencia de la especulación teológica a la práctica ética del cristiano como camino de salvación, la tradición agustiniano-franciscana venía viendo en el hombre, sujeto de la teología, la razón fundamental de su misma naturaleza práctica, cuando irrumpió la Reforma. El hombre afronta en la ciencia de la teología el problema de su propio destino y hace así de esa ciencia un *saber de salvación*. En este horizonte de pensamiento

9 *Diálogo Ecuménico* 19 (1984) 248 ss.

se situará Lutero, salvadas las variables de su postura peculiar en la trayectoria de la teología occidental. Son los reformadores suizos los que hacen de la teología horizonte hermenéutico de la *práctica de la religión*, como conducta humana destinada a obtener la salvación. Después ya, en el siglo XIX, F. Schleiermacher da un nuevo paso para ver en la teología una teoría normativa, en virtud de la fe que la alimenta, de la acción pastoral de la Iglesia, destinada por tanto a los eclesiásticos como agentes de esa acción pastoral. La condición práctica de la teología viene dada por su *utilidad de gobierno de la comunidad eclesial*. Son éstos los pasos que conducen hasta la innovación del protestantismo liberal que quiere ver en la teología una *ciencia del cristianismo y de su positividad*. Tanto Schleiermacher como Troeltsch están animados por una misma voluntad: hacer de la teología una *ciencia positiva*. Concebido el cristianismo como un fenómeno histórico, el teólogo debe ver en él un «objeto positivo entre otros objetos de investigación científica»¹⁰.

Según esta última concepción de la teología, el cristianismo ha de ser considerado fundamentalmente como fenómeno histórico. Ahora bien, el dato cristiano positivo puede obedecer o no a una revelación divina. Si se opta por la hipótesis negativa, la positividad del cristianismo quedará disuelta entre los contenidos que son objeto de la ciencia común de las religiones. No podemos pormenorizar aquí los avatares de la discusión sobre el problema, pero hemos dicho lo suficiente para poder considerar la postura de nuestro interlocutor. Nos atenderemos a los dos pasos siguientes en la delimitación de nuestro pensamiento:

Primero: Evidentemente, no vamos a sostener contra F. Broncano una postura revelacionista, en el sentido del sobrenaturalismo históricamente defendido por corrientes teológicas bien conocidas de la apologética clásica. Esta postura es ya pasado y objeto de estudio de la historia de la teología. Esto supuesto, he de decir que participo de la convicción de que la teología es también ciencia del cristianismo en cuanto que no se puede desligar, en efecto, de la ciencia histórica de manera absoluta, tal y como

10 W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología* (Salamanca 1981) 263. Véase un magnífico resumen de esta trayectoria de la reflexión teológica en las pp. 238-73.

quería, p. ej., M. Kähler¹¹. Es la historia el lugar de la revelación, si ésta se da, y sólo como revelación histórica se aviene la «historia de la salvación» a ser objeto de la teología como ciencia. Es este objeto, en su concreción histórica, el que determina el acceso de la teología como proceder científico al misterio revelado de Dios en Jesucristo. Por eso, la reflexión del teólogo como reflexión crítica que la fe alimenta no está en primer lugar provocada, como quiere mi interlocutor, «por el hecho de que una religión concreta convive y compite con otras religiones» (p. 253). En todo caso ésta sería una cuestión derivada. La teología está focalizada por el acaecer histórico que la fe interpreta como acaecer de salvación, en tanto que la fe representa la síntesis final de una experiencia que se ofrece a la reflexión crítica del teólogo. De modo que la «competencia entre religiones», si ha de tener alguna relevancia teológica y no sólo social, ha de plantearse a propósito de la constitución del objeto revelado históricamente y, por lo mismo, sólo puede ser cuestión segunda. El cristianismo no vive de «hacer la guerra» a las demás religiones, sino de la patencia de su propia verdad.

El problema del objeto, principio de científicidad de cualquier ciencia, nos obliga, empero, a considerar la *constitución de la teología* como momento metodológicamente riguroso y proceder sistemático. Se comprenderá que, a tenor de lo dicho, esta constitución no puede desligarse de la cuestión del acceso al objeto, que inevitablemente condiciona el método, además de colocarnos de modo propio ante la valoración de las fuentes o problema heurístico. Tiene razón nuestro interlocutor cuando afirma que la creencia resulta «normativa» en el proceder del teólogo, pero no logra vencer cuando añade que, por eso mismo, no puede validarse como teórico de algo que es observable (p. 254), pues la creencia es resultado, síntesis cognitiva, de la experiencia observable del acontecer histórico del mundo. De forma que a ella no resulta ajeno el no creyente, que es en realidad creyente de otro modo: el modo propio de un proceso de síntesis cognitiva alternativo al de la creencia. Los problemas de validación de esta síntesis son los de sus

11 M. Kähler, *Wissenschaft der christlichen Lehre* (1883), citación de W. Pannenberg, cit., 265.

supuestos, y en el caso del racionalismo que nos ocupa, ya vemos sus dificultades.

No llegaré yo hasta donde ha llegado W. Pannenberg, para decir que pueden «faltar ojos para ver» ante la facticidad del acontecer histórico de la revelación divina, de modo que el problema habría que trasladarlo ahora exclusivamente al análisis de las condiciones del sujeto que ve o no ve. Sí diré, en cambio, que lo que resulta epistemológicamente ilegítimo, como vengo sosteniendo, es acotar la lectura de la realidad observable por la demarcación de observabilidad del racionalismo. Sólo convencidos de la pertinencia de esa demarcación (y no de otro modo) se está en condiciones de desautorizar el proceder de la teología como reflexión crítica sobre «aquella parte de la creencia que es opaca, esencialmente opaca» (ibid.). La inevitable referibilidad de ciencias y teología entre sí se debe justo a esto: a que la realidad observable es susceptible de interpretaciones varias, lecturas diversas de lo que ocurre, que descansan siempre sobre convicciones últimas, irreductibles muchas veces. La teología sabe que la interdisciplinariedad de los saberes es condición ineludible de su propio método.

La teología no es una *metateoría de la religión*; muy por el contrario, ella misma está *normativizada por la fe* como posibilidad cognitiva, a la cual presta valiosa apoyatura la razón, su riguroso y metódico ejercicio en el comercio con la realidad de la subjetividad humana, realidad que es suceder y acaecer histórico. El saber que la fe representa es sin duda «sabiduría en el misterio», según la expresión paulina (λαλοῦμεν θεοῦ σοφίαν ἐν μυστηρίῳ: 1 Cor 2, 7), superior a la teología misma, pues es ciertamente un saber metalógico y así también metateológico¹². Mas no se llega a él por renuncia a la razón, sino en virtud de la autoconciencia que la razón puede adquirir de sí misma y de sus límites y de su propia apertura a la fe, colocada como la razón está ante el misterio del mundo y el poder de la revelación que se patentiza en el discurrir de la historia. De lo que resulta inadmisibles la remisión

12 G. Söhngen, 'La sabiduría de la teología por el camino de la ciencia', en J. Feiner-M.Löhrer, *Mysterium salutis. Manual de teología como historia de la salvación*: I/II. Fundamentos de la dogmática como historia de la salvación (Madrid 1969) 1004-5.

al absurdo de la ocurrencia del término «Dios», como hemos dicho, pero también la ocurrencia del término «revelación». En ambos casos la irrupción de la libertad en el proceso cognoscitivo hasta terminar en la síntesis de la fe se realiza sobre «preámbulos» de la razón.

Segundo: La constitución de la teología, señala mi interlocutor, cuenta además con un segundo elemento, cual es «la fidelidad esencial a un texto» (p. 253), lo cual resulta problemático para él, según dice. Habla de forma demasiado genérica de otras religiones, sin concretar mejor la procedencia troncal común de las tres grandes religiones que reclaman la paternidad de Abrahán: judaísmo, cristianismo e Islam. Es obligado hacerlo, hablar concretamente para especificar bien la herencia verdadera de la religión en Occidente, tanto como la naturaleza de la teología cristiana; pues ésta no es parangonable con el quehacer de las escuelas rabínicas ni tampoco con las del Islam.

Theo-logia ha hecho el cristianismo distanciado epistemológicamente de cualesquiera otras religiones. No es cuestión de entrar aquí en este asunto, que depende por lo demás de la naturaleza del acceso al objeto de la fe igual que de la naturaleza del lenguaje kerigmático (relativo al anuncio cristiano de la salvación en Jesucristo). Ambas cosas imposibles sin la «prehistoria» religiosa del judaísmo, pero que la revelación cristiana cambió de signo al llevar el discurso teológico más allá de la *oixovomía* («historia de la salvación») a la reflexión ontológica. Lo hizo así porque sin ontología la historia salvífica se vería amenazada en su misma objetividad, si es que no se quiere entregar la revelación cristiana a la sola proyectividad de la conciencia, del sujeto. Mas no entraré en ello.

El cristianismo no es «religión del libro» en el sentido de que existen religiones del libro susceptibles de ser reducidas a un común denominador; es decir, en cuanto que pueden obedecer a un modelo o tipología religiosa única. Ni consiste la teología en hermenéutica del texto, ni es la historia de la teología «la historia de las representaciones que a partir de un texto han hecho las diferentes culturas» (p. 253). En esto hay que decir que judaísmo y cristianismo se distancian radicalmente del Islam. En esta última religión el acontecimiento revelador con-

siste justamente en la *constitución del libro* como tal; y así no cabe otra teología que la exégesis. El rabinismo acabó por inclinar la teología bíblica hacia esta intelección de la revelación divina, y san Pablo afrontó contra el judeocristianismo inspirado por ella la más radical oposición. El Apóstol colocó frente a frente la Torá como mediación absoluta de la revelación y Jesucristo como su superación definitiva. Mahoma habría de ver en la elaboración del libro santo el acontecimiento de revelación por excelencia, consistente en la producción textual del hablar divino, al concebir la revelación como la concreción literaria del hablar preexistente de Dios, oculto eternamente en su misterio como la Torá de la teología rabinica¹³.

Para el cristianismo lo que contiene el libro es el *testimonio escrito del acontecer de salvación* que implica la mundanización de Dios en Jesucristo. Quien preexiste es el Hijo de Dios, contenido del testimonio sobre su encarnación y acción de salvación, no la Torá ni el libro santo. El protestantismo supuso, en este sentido, una peligrosa desviación hacia la objetividad del libro como objetivación de la revelación. Estamos, pues, ante un acontecer revelatorio interpretado bajo la categoría, sí, de la *palabra*, pero en tanto en cuanto *palabra* y *acontecimiento* resultan inseparables en virtud de la naturaleza del hablar divino eficaz en sí mismo, creador de aquella verdad que manifiesta y que es la salvación. Todo ello conforme al conte-

13 Cf. F. Heiler, *Die Religionen der Menschheit* (Stuttgart 1982, 4 ed. rev.) A cargo de K. Goldammer. He aquí esta importante apreciación de Heiler: «El Corán originario [*Urkoran*], que estaba oculto en el Cielo escrito en una tabla bien guardada, se ha manifestado de forma imprevista en este Libro, que sólo está permitido tocar a los ritualmente puros, y cuya recitación constituye la más alta y edificante ocupación» (p. 505). Y A. Schimmel dice: «Para Mahoma era el *Corán* la palabra de Dios, la expresión en árabe de cuanto había sido escrito desde antes de la eternidad sobre una tableta celosamente guardada. El *umm al-kitah* es el libro celeste que contiene toda la sabiduría divina y fue revelado a Mahoma, en visiones y audiciones, a través de Gabriel» (A. Schimmel, 'El Islam', en C. J. Blecker-G. Widengren, *Historia religionum. Manual de historia de las religiones: II. Religiones del presente* [Madrid 1973] 129-210, aquí 172). La apreciación de Schimmel es justa: «Nathan Söderblom ha señalado que, en la historia de las religiones, el primero en introducir la noción de 'religión del libro' fue Mahoma, estableciendo así una diferenciación que habría de tener gran importancia para la tipología religiosa» (p. 170).

nido semántico del *dabar* hebreo, palabra divina que crea y constituye cuanto en ella se pronuncia. De forma que Dios, al revelarse, no escribe un libro sino que protagoniza una historia de salvación, de la cual, después, el libro habrá de dar testimonio leído en la conciencia de fe que genera el acontecimiento histórico de la revelación¹⁴. Por eso el libro no es inagotable en sí mismo en la fe cristiana y en el judaísmo veterotestamentario, como es el caso del Islam¹⁵.

El objeto de la teología no es un texto literario, sino el acontecimiento revelador que lo constituye y que el lenguaje humano expresa; por lo cual es legítimo hablar, ciertamente, de un *acontecimiento elocuencial*, más que de un acontecimiento como tal del lenguaje. Es bien correcto decirlo así, siempre que no se muten las cosas. Esa elocucionalidad de la revelación pertenece al acontecimiento mismo como automanifestación divina y no a la interpretación del hablar humano. Este sirve a aquella y al progreso en la comprensión continuada del acontecimiento

14 Cf. C. Geffré, 'Esquisse d'une théologie de la révélation', en P. Ricoeur et al., *La révélation* (Bruselas 1977) 171-205, aquí 182 ss.

15 ¿En qué sentido perdura la tarea hermenéutica o de lectura que busca el sentido del texto revelado según la fe judeo-cristiana? Dice Geffré: «Je ne peux déchiffrer le sens de la Parole de Dieu qu'à travers le témoignage du Peuple d'Israël sur les grands événements de l'histoire du salut qu'il a vécus dans la foi comme les étapes de la révélation de Dieu.

Si l'Écriture est la mise par écrit d'un témoignage, elle est donc déjà une interprétation. Et ainsi, pour nous, accueillir la Parole de Dieu, c'est toujours se livrer à une opération herméneutique, c'est-à-dire interpréter une interprétation. En effet, l'événement sur lequel porte le témoignage n'est jamais un événement brut, c'est déjà un événement interprété. Témoigner, c'est faire venir à la parole un événement qui s'est réellement produit, mais ce n'est pas relater purement et simplement l'événement: c'est promouvoir l'événement à une existence nouvelle. On ne peut dissocier l'événement du sens nouveau qu'il revêt dans le témoignage. Et c'est l'Écriture qui nous manifeste clairement ce qui se passe déjà dans le témoignage comme parole immédiate sur l'événement. Il y a un dépassement de l'événement en tant que fugitif, dans son sens en tant que durable. En devenant une Écriture, le témoignage du Peuple de Dieu et le premier témoignage des apôtres appartiennent de façon durable à l'histoire humaine et ouvrent la possibilité d'actualisations toujours nouvelles dans l'ordre du sens et dans l'ordre de l'agir. Les événements, en tant que proclamés, auront une vie propre sans qu'il soit possible de dissocier l'événement dans sa facticité, de sa saisie par le témoin». Ibid., 183-84.

revelador, pues en él le es dado al creyente tanto la realidad sobrenatural de la revelación divina (de naturaleza *teofánica*) como su significación para el hombre, elementos ambos que fundamentan la proclamación que los testigos hacen de la revelación de Dios. Por oposición a la concepción teológica del Corán, lo que nosotros llamamos Escritura es ya una interpretación del acontecimiento salvador de la revelación divina; y su normatividad para la fe se deriva del hecho mismo de la revelación, que incluye la percepción de su significación para el hombre sin por eso condicionar la libertad de procedimiento redaccional del autor humano.

La elaboración de la Biblia obedece de hecho a esta comprensión de las cosas, lo que explica la sucesión continuada en ella de relecturas, fruto del mismo proceso revelador, de los acontecimientos que jalonan la historia salvífica. Ahora bien, es preciso decir que esta sucesión de carácter hermenéutico interna a la Escritura está acotada por la historia de la revelación como tal. La condición, pues, *narrativa* de la teología, tan reivindicada por algunas corrientes teológicas contemporáneas, se ve limitada por la naturaleza de la Escritura que indicamos. La narración no puede diluirse en un proceso hermenéutico sin fin, como si los acontecimientos narrados hubieran sido entregados a la subjetividad del hombre sin límites; o como si su significación para él viniera dado por cualesquiera otros procesos (importantes para la interpretación) que no fueran alcanzados ellos mismos por la historia de la revelación. Si así no fuera, en nada se distinguiría el proceso de cristalización de la Escritura, en ese «precipitado» literario que es el texto sagrado, de la historia del dogma.

Es verdad que la creencia en la revelación divina, tal y como es entendida por el judaísmo veterotestamentario primero y por el cristianismo después, incluye aquella normatividad de significación que proclama la fe. Es así, ciertamente. En este supuesto, es la fe en la realidad de la revelación la que representa el criterio de demarcación de la reflexión teológica. Por eso la discusión con la racionalidad científica que la teología sostiene no es exponente de la obstinación supuesta de la teología en ignorar el hecho epistemológico de la demarcación. Lo es, antes bien,

de que el teólogo sostiene que la fe en la revelación de ningún modo puede ser una instancia dada al margen de la racionalidad, y por tanto de la ocurrencia del término «Dios» en la experiencia del mundo y su interpretación. Esta ocurrencia se produce contando con que a) Dios pueda ser, en efecto, la razón última del mundo y su ineludible referencia de sentido y objetivo; y b) con que Dios pueda revelarse en el mundo y su automanifestación represente la confirmación de dicha ocurrencia, como acontecimiento que alcanza el lenguaje, según he dicho más arriba.

En fin, que lo que el teólogo discute al racionalista crítico no es otra cosa que su voluntaria «ceguera» para cualquiera otra lectura de la realidad que no sea la que establece la propia demarcación de la racionalidad. El teólogo muestra su desacuerdo con una práctica metodológica de «observación» de la realidad que carece del rigor debido, al dejar fuera todo el alcance ontológico de la historicidad del conocimiento. El racionalismo no parece conocer otra historicidad del conocimiento que la que afecta a la práctica de la conjetura y la posible falsación de la hipótesis propuesta (una práctica cognitiva de fijación y desecho que permitiría hablar de una «historia del conocer»). Nada de atención parece prestar el racionalismo a la historicidad, ontológicamente dada, de la interpretación ineludible de la experiencia general del mundo como supuesto de su misma práctica científica. En tal circunstancia es del todo lógico concluir que las tradiciones religiosas que vehiculan a lo largo de los siglos la experiencia general del mundo (en la cual ocurre el término «Dios») sean declaradas por el racionalismo como carentes de significación para establecer el criterio de la demarcación propia, según el cual los contenidos de esas tradiciones resultan demasiado «opacos».

El pragmatismo racionalista actual ha ensayado una forma nueva, frente al verificacionismo positivista de principios de siglo, de equiparar la ocurrencia del término «Dios» y la del vocablo «bábico». Su ensayo, en cierta manera controlado por las exigencias de un proceder metodológico que no quiere tener en cuenta el significado público de las creencias, parece albergar la esperanza de que la extraña ocurrencia del lenguaje religioso, debido tal vez a alguna inexplicable querencia (¿biológica?) de

la vida humana, pueda algún día ser racionalmente explicada sin problemas. Aunque tal vez ni eso, pues el pragmatismo racionalista entiende la racionalidad como «un curso que la humanidad ha tomado en su historia (...) sin que nada haya de necesario en dicho curso» (p. 256). Al describirlo así mi interlocutor alcanza a exponer todo el *pathos nihilista* del que se halla transida la filosofía materialista (¿toda la modernidad acaso?). En realidad si se pone en juego la razón, se hace en nombre de un sujeto que decide y que quiere arreglárselas con la impenetrabilidad del mundo y que así afirma un ocultamiento radical de su misterio. La racionalidad es sólo una función de la práctica humana bajo control, como se desprende del hecho de que la razón nada tenga que ver con un «conjunto de reglas», como ya hemos tenido ocasión de indicar. Lo que importa al filósofo racionalista que mide sus conocimientos por su mismo alcance práctico es la eficacia en el ejercicio de la razón. Mi interlocutor no duda en citar, fuera del todo de contexto, la máxima evangélica: «por sus obras los conoceréis» (p. 256). Eso es lo que importa: el pragmatismo que alienta en el discurso del filósofo racionalista que parece no poder contar con ninguna otra apoyatura en el ejercicio de la razón.

Precisamente Jesús se opuso con todo el rigor religioso de su conducta a la postura de los fariseos, buscadores indudables de la eficacia en los comportamientos teológicamente fundados. Jesús estaba, sin duda, de acuerdo con ellos en que el cumplimiento de la voluntad divina es el camino de la salvación (cf. Lc 6, 46-49). ¿Qué razones tenía Jesús para oponerse a la pretensión eficazista del fariseísmo? Las que confiere el saber que el afán del hombre sobre la tierra en nada modifica la verdad que presta entidad al mundo: su propia *gratuidad*; esto es, que sea fruto de un amor originario que alimenta su existencia, pero que sólo puede ser afirmado, por ello mismo, en la *gratuidad* determinante del libre ejercicio de la fe desde la radical experiencia de haber sido agraciado (cf. Mt 6, 27; Lc 17, 9-10).

Tiene razón F. Broncano en temer que un teólogo pueda albergar secretamente la esperanza de convertir a su adversario. No tema, empero, aquí algo así. Ya hace décadas que la apologética cristiana, concebida como disciplina teo-

lógica con estatuto epistemológico propio, se esforzaba por deslindar su reflexión de la que caracteriza la acción evangelizadora que busca la conversión. Por lo demás, el teólogo está ya curado de espanto y es seguro que se le ha endurecido el cuero hasta salirle callo. No puedo olvidar el juicio certero de mi interlocutor cuando asegura que el cambio positivo que para las religiones y para la cultura representan las nuevas teorías de la religión. Como ya hemos dicho, él reduce la teología a teoría de la religión, y habla así de las últimas teologías de genitivo (de la palabra, de la muerte de Dios, de la esperanza, de la cruz, de la liberación). Añade además que ese cambio positivo obliga a tener en cuenta «que la parte de estas 'teorías de la religión' que resulta inteligible para el no creyente puede ser parte también de teorías de la religión no comprometidas con la creencia» (p. 255). A lo que añade: «E. Bloch mostró un modo de realizar esta transformación, pero supongo que podría haber otros muchos» (ibid.). Mi interlocutor no se ha percatado de que justamente esto es lo que mejor evidencia la esterilidad, según el dinamismo de la fe que rige la teología, de algunos proyectos teológicos. No tanto, ciertamente, en su globalidad cuanto en la forma en que han sido divulgados y por la validación o legitimidad que han buscado para la fe, suprimiendo lo que la convierte en síntesis genuina de la experiencia del mundo¹⁶.

16 He aquí el durísimo juicio de uno de los teólogos católicos más capaces y brillantes de nuestro tiempo sobre la propuesta de Bloch y algunos de los proyectos emprendidos por ciertos teólogos:

«(...) bajo la influencia del marxismo, de su filosofía de la historia, y, de manera notable, de los escritos de Ernst Bloch, la gnosis sobre una nueva vía en sentido inverso. En las arbitrarias interpretaciones exegéticas que Bloch propone de toda la Biblia, vemos a Jesús ocupar el lugar de la Serpiente del Génesis para revelar, al fin, el hombre a sí mismo y liberarle de la esclavitud a que le somete un Dios padre y celoso. (No puedo comprender qué clase de aberración impulsa a ciertos teólogos a 'cristianizar' semejante pensamiento, cuyo brillo seductor no puede ocultar ni la arbitrariedad ni el prejuicio)». (Card. H. de Lubac, *Diálogo sobre el Vaticano II. Recuerdos y reflexiones* [Madrid 1985] 88).

CONCLUSION

Me parece que el lector puede esperar que concluya este diálogo apelando a la increencia o la fe que alimentan los discursos de sus protagonistas. Muy por el contrario, quiero concluir que ambos discursos están motivados por convicciones de fondo, articuladas o no en un sistema de creencias (yo confieso que sí lo están, ciertamente, en mi caso), radicalmente diferenciadas. Mi interlocutor no habla contra el cristianismo, ni mucho menos contra el caudal cultural que el cristianismo ha inspirado. Entiendo que quiere hablar, más bien, a su margen y hacerlo así en nombre de la racionalidad científica tal como él la entiende. Yo, por mi parte, he querido hablar en nombre de la fe que reivindica para sí aquellos supuestos de razón que, a mi entender, no pueden excluirse del ejercicio público de la racionalidad, como mi interlocutor pretende.

Nuestro diálogo se produce además desde dos sensibilidades claras, que albergan convicciones y temores en mayor o menor medida confirmados por la realidad y por la historia. Tengo para mí que él busca aquella autonomía de la razón que permita un proyecto de convivencia humana no obstaculizado por las creencias, ni se vea amenazado por ellas en su misma condición de proyecto humano. Yo creo, según mi entender, que ese temor se quiere conjurar con la decidida voluntad de acotar un campo de racionalidad que yo rechazo en la misma medida en que se torna unilateral y excluyente. Por eso afirmo algo que mi interlocutor niega: que el modo de hacerse públicamente presente la religión en la sociedad no emana tan sólo de la legitimidad que asiste a las creencias como hecho universal, sino principalmente del ejercicio de la razón humana sostenida por la libre condición de la persona. La sociología de la creencia sigue en este caso a la naturaleza del sujeto. Es ese ejercicio el que da como resultado la creencia, síntesis cognitiva de la experiencia del mundo siempre posible, precisamente por lo que de observable tiene el acontecer de la realidad y la naturaleza de la historia.

La discusión no se queda en el campo de la esgrima intelectual. En ella se debate, en última instancia, la orde-

nación de la convivencia en la sociedad y la suerte que la libertad de los individuos ha de correr en el futuro, vinculada en importantísima medida, a mi manera de ver, a la suerte que haya de correr la historia de la fe como instancia de conocimiento cierto para el hombre. Pretender neutralizar el alcance público de la religión cerrando los sentidos a su función histórica; cerrar la inteligencia al saber sapiencial de la creencia, privatizando su significación cognitiva, es tanto como reprimir la querencia más radical de la condición humana, que nunca se articula en una cosmovisión al margen de la observación y experiencia continuada del mundo.

ADOLFO GONZALEZ-MONTES
Facultad de Teología
Universidad Pontificia de Salamanca