

## LA CUESTIÓN DEL ESTATUTO CIENTÍFICO DE LA TEOLOGÍA: POPPER-PANNENBERG

### INTRODUCCIÓN

El problema del estatuto científico de la teología no es asunto nuevo. Planteado por vez primera en el siglo XIII, no sólo no ha perdido interés, sino que en los últimos años diversos autores, provenientes tanto del área de la filosofía de la ciencia como de la teología, le han dedicado especial atención<sup>1</sup>. El tema reviste tanta importancia que lo concerniente a los presupuestos epistemológicos (diferentes sistemas de pensamiento filosóficos que han abarcado todas las ramas del saber, incluidas las ciencias), y su incidencia en el campo de la fe, ha merecido en muchas ocasiones la atención de Juan Pablo II; atención que ha culminado ahora con la reciente publicación de su encíclica *Fides et ratio*, referencia ineludible para el análisis de esta cuestión.

El auge que las ciencias empíricas ha ido adquiriendo desde el siglo XIX ha constituido un punto de inflexión que puede resumirse en dos líneas muy concretas. Por una parte, la necesidad subrayada por determinados teólogos de que pueda serle reconocido un carácter científico a la teología, aspecto estrechamente conectado al canon de científicidad propio de la ciencia y, por otra, las dificultades que presenta la naturaleza de una disciplina cuyos presupuestos escapan al mismo. Es fácil comprender que en un

<sup>1</sup> A. González Montes ha examinado detenidamente este tema en: «Sobre el estatuto epistemológico de la teología como ciencia», *Salm* 30 (1983) 327-357; *Fundamentación de la fe* (Salamanca 1994) 113-119 en part.

mundo dominado por los avances científico-tecnológicos —donde la credibilidad alcanza las cotas más altas, al venirle otorgada por el prestigio y el rigor con el que trabaja la ciencia, lo cual implica el reconocimiento de la misma—, sea objeto de consideración el estatuto propio de la teología, particularmente si se tiene en cuenta que existe un ámbito de dominio que resulta esencial al ser humano, le es razonable e incluso deseable, pero al que no puede llegar la ciencia empírica.

De entrada, en la medida en que la teología se concibe como ciencia de la fe, esto es, que parte de la fe —desde una perspectiva crítica y sin lesionar lo más mínimo la trascendencia de su contenido, dada su orientación hacia el mundo y la sociedad—, se acepta fácilmente la conveniencia de establecer un diálogo con otras disciplinas científicas. El problema radica en situar, en su justa medida, el papel que le corresponde al quehacer teológico, cuya existencia discurre en medio de una pluriformidad científica. En este sentido, en uno de sus trabajos, Schillebeeckx ha subrayado oportunamente que ciencias diversas son aplicadas por los mismos métodos y técnicas, lo cual ya es indicativo de la dificultad de definir la peculiaridad de cada una de las mismas en función de su método científico, como si éste les perteneciera con carácter exclusivo<sup>2</sup>. Es decir, que el método científico, en principio, no tendría por qué ser privativo de unas disciplinas quedando excluido de otras, aunque, como se verá, el asunto no es tan sencillo. Digamos únicamente al respecto, que voces autorizadas, como las de U. von Balthasar, Fisichella o Scheffczyk, o bien afirman taxativamente que la teología no es ciencia (von Balthasar), o bien, desde otra perspectiva, sugieren la conveniencia de hablar de «modalidades» o «procedimientos» científicos (Fisichella), contemplando también la posibilidad de plantear en la pluriformidad científica un tipo propio de cientificidad (Scheffczyk), mientras que otros, en esta misma línea, advierten que no resiste comparación con otras ciencias y menos aspirar a ser reconocida como tal incondicionalmente.

Pues bien, la aparición del positivismo propició que distintas posiciones provenientes de diversas corrientes epistemológicas, polemizaran frontalmente en el transcurso del debate que se produjo en Alemania en la década de los 60 y principios de los 70 en torno al método científico y al propio de las ciencias sociales, recuerdo del suscitado a principios de este siglo acerca de la rela-

2 E. Schillebeeckx, «La categoría crítica de la teología», en: *Concilium* 60 (Madrid 1970) 218.

ción entre «ciencias del espíritu» y ciencias de la naturaleza en el que habían intervenido Dilthey, Rickert, Weber y Windelband. El interés de las cuestiones abordadas atrajo la atención de los filósofos, pero también de algunos teólogos. Esta nueva discusión (el *Positivismusstreit*) abarca tres frentes, por así decir, que constituyeron las líneas de trabajo más significativas que presidían la filosofía alemana contemporánea de esa década: el «racionalismo crítico» (K. R. Popper-H. Albert); la «teoría crítica» de la sociedad (T. W. Adorno, J. Habermas) y la filosofía hermenéutica (H. G. Gadamer). Esta última recibió las críticas de los racionalistas críticos al ser considerada «no falsificable» y, en consecuencia, «no científica», mereciendo el reconocimiento «parcial, si bien imprescindible de las ciencias sociales» por parte de la «teoría crítica». A su vez, los representantes del «racionalismo crítico» como los de la «teoría crítica» tenían en común el interés por la lógica de las ciencias sociales. Una de las cuestiones en litigio fue, precisamente, la cuestión del estatuto científico de la teología.

En este trabajo se van a considerar los puntos de vista que en relación a esta cuestión ofrecen un filósofo de la ciencia: (K. R. Popper), y un teólogo: (W. Pannenberg), con el fin de examinar algunas de las dificultades propias de este tema, junto con las matizaciones que ofrece la reflexión de otros autores implicados también en el mismo. La elección de Pannenberg se realiza en función de que es uno de los teólogos que ha mostrado especial interés por la confrontación con determinados filósofos, sobre todo epistemólogos, participando muy activamente en el mencionado debate, con la particularidad de que ha dedicado una especial atención en sus trabajos a Popper. Así pues, la presencia en la discusión de partidarios del «racionalismo crítico», la hermenéutica y del positivismo y sus respectivas tesis, quedará puesta de manifiesto con el examen de la posición de Popper (en calidad de representante del «racionalismo crítico»), cuestión abordada en primer lugar, al objeto de clarificar las sensibles diferencias que existen entre sus tesis y las positivistas, toda vez que este es uno de los puntos que también trata Pannenberg; en segundo lugar se expondrán algunos de los planteamientos de éste, atendiendo especialmente al hecho de su intervención en la discusión entre el racionalismo crítico y la hermenéutica por la vía del pragmatismo, como también lo hizo G. Sauter, al margen de las discrepancias que mantienen en algunos puntos, para finalizar con un análisis crítico. Así pues, conviene subrayar que en lo que concierne a las tesis de Pannenberg nos limitaremos a tratar, únicamente, lo que afecta a la metodología popperiana; no vamos a entrar en otro tipo de consideraciones.

Debe hacerse notar, que la implicación de Popper en este tema fue indirecta, siendo objeto de discusión, particularmente, las tesis mantenidas en su *Logik der Forschung* y *Conjectures and Refutations*<sup>3</sup> asumidas por H. Albert, que fue quien, realmente, y en un tercer momento del debate, estableció una confrontación polémica con la posición hermenéutica<sup>4</sup>.

### 1. CIENCIA, METAFÍSICA Y VERDAD: POPPER Y EL POSITIVISMO

Fundamentalmente son cuatro las diferencias que separan la concepción positivista y la popperiana: *a)* extensión del concepto de racionalidad a las disciplinas no falsables; *b)* rechazo al criterio de sentido; *c)* propuesta del criterio demarcacionista basado en el falsacionismo *versus* verificacionismo, y *d)* divergencia en la concepción de ciencia y del método empírico. En primer lugar debe advertirse que la metodología de Popper, bajo su propia consideración, no puede tomarse como una «ciencia empírica», sino como una «disciplina filosófica» y una «propuesta normativa». Y su concepción de ciencia, lejana a la defendida por los positivistas, aparece estrechamente ligada al «problema de la demarcación», constituyendo un paso más respecto de la concepción neopositivista de clasificar simplemente las teorías en «científicas» o «metafísicas». En efecto, como se recordará los positivistas abogaron por la descalificación de la metafísica al considerar el «sinsentido» de sus proposiciones reveladas. Así para Carnap toda proposición metafísica sería una proposición no empírica a la que únicamente podía atribuírsele un contenido existencial. Reuniones de palabras con la apariencia de proposiciones significativas, aunque en realidad eran sinsentidos, haciendo notar que la significación de un enunciado no estaba en las imágenes y pensamientos susceptibles de evocación sino en la posibilidad de su verificación. En la misma línea Schlick había subrayado la inverificabilidad de tales proposi-

3 En adelante estas dos obras serán citadas con las siguientes abreviaturas: *LIC*, siglas de la traducción inglesa, que es la que se sigue en este trabajo, y *CR*, respectivamente.

4 Se han recogido las aportaciones realizadas en el debate en H. Maus-F. Fürstenberg (eds.), *Dialettica e positivismo in sociologia* (Torino 1972). J. Habermas en *Hermeneutik und ideologiekritik* (Frankfurt 1972), se hizo eco de las posiciones de la polémica entre la «filosofía hermenéutica» y la «teoría crítica». En relación a este tema puede consultarse W. Pannenberg, «Teología cristiana e crítica filosófica», en: *Questioni fondamentali di teologia sistemática* (Brescia 1975) 482-506.

ciones, considerando que se confundía el concepto significativo de existencia con una noción puramente intuitiva. Es decir, que la metafísica constaba de pseudoenunciados que no afirmaban ni expresaban ninguna proposición con sentido y, en consecuencia, no se podía determinar su verdad ni su falsedad. La supervivencia de la metafísica a pesar de ese análisis lógico la explicaban por el hecho de que, aunque careciese de sentido o de contenido teórico, servía para expresar una determinada concepción del mundo, un sentimiento vital, etc. A su vez, la actitud que Wittgenstein adoptó al respecto puede resumirse en la conocida proposición 6.53 de su *Tractatus*:

«El verdadero método de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada...; y siempre que alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, demostrarle que no ha dado significado a ciertos signos en sus proposiciones»<sup>5</sup>.

Pues bien, en su *Intellectual Autobiography* Popper expresó su convencimiento de que lo que perseguían los neopositivistas, en el fondo, era establecer un criterio de demarcación, «no tanto entre ciencia y pseudo-ciencia, como entre ciencia y metafísica», mientras que su propuesta tenía como objeto deslindar la ciencia de la pseudociencia; pero no constituyó un criterio de verdad, ni de sentido. En esa misma obra<sup>6</sup> clarificó su posición, subrayando el error que suponía eliminar la metafísica bajo el pretexto de su falta de significado. Es más, en diferentes pasajes de sus escritos principales hace referencia a numerosos ejemplos de teorías que fueron consideradas metafísicas en el pasado y que, aunque inicialmente no parecían ser contrastables, tuvieron un peso importante, muchas veces superior al de otros sistemas empíricos contrastables, como es el caso del atomismo. En una palabra, que la eventual dificultad inicial para su contrastabilidad exhibida por determinados sistemas teóricos, no les ha impedido gozar de una gran influencia en su tiempo, hasta el punto de que en algunas ocasiones han terminado incorporándose a la propia ciencia.

Parece fuera de toda duda que los positivistas cuando hablaban de metafísica se referían a la metafísica tradicional, y en particular a la teología. Sin embargo, en Popper este término no tuvo la misma acepción. De todas formas, no queda claro cuál fuera

5 L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Madrid 1979) 203.

6 Cf. K. R. Popper, «Intellectual Autobiography», en: P. A. Schilpp: *The Philosophy of Karl Popper* (Illinois 1974) 70.

ésta debido probablemente al desagrado que mostró siempre hacia las definiciones <sup>7</sup> y su falta de precisión en este sentido, aunque parecen ser sistemas teóricos especulativos que hacen referencia, o bien a problemas existenciales, o constituyen programas metafísicos de investigación, múltiples y variados, cuyo denominador común es que están abiertos a discusión racional, al mencionar, entre otros: el programa de Descartes, Hobbes y Boyle, que interpretaba el «mundo físico en términos de materia extensa en movimiento»; en biología, «la teoría de la evolución...»; en psicología, «el sensacionalismo» <sup>8</sup>... Lo cierto es que Popper distinguió estos programas de otras ideas metafísicas a las que no les asignó valor alguno como, p. ej., ciertos enunciados existenciales. Así, en la *LIC* <sup>9</sup> los enunciados existenciales que no podían ser falsados fueron calificados como «metafísicos», pero con otra connotación distinta de la proporcionada por los neopositivistas. Pues bien, el tratamiento que Popper dio a la metafísica en su *LIC*, fue sustancialmente modificado en *CR*, cuestión subrayada por él mismo en el artículo: «Two Faces of Common Sense: An argument for Commonsense Realism and Against the Commonsense Theory of Knowledge» contenido en su *Objective Knowledge* <sup>10</sup> donde hace notar que seguía considerando metafísicas a las teorías no contrastables o irrefutables, pero susceptibles de ser «defendidas racionalmente» a pesar de esa falta de contrastabilidad <sup>11</sup>. A su vez, en *Quantum Theory and the Schism in Physics* <sup>12</sup> puso de manifiesto que «cualquier teoría racional, sea científica o metafísica, sólo es racional porque está ligada a algo diferente, porque es un intento de resolver ciertos problemas; y puede ser discutida racionalmente, sólo en *relación*

7 Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y la teología* (Madrid 1981) 47, se lamenta de esta falta de precisión de Popper, pero éste, tal como he expuesto en otro lugar, no tuvo en ningún momento de su vida intención alguna de entrar abiertamente en cuestiones relacionadas con la teología, más allá de lo manifestado en los textos que estamos examinando. Cf. al respecto mi trabajo «Presupuestos básicos de la ética de Popper», en: *Diálogo Filosófico* 42 (Madrid 1998) 360-361 en part.

8 K. R. Popper, *Realism and the aim of science I. Postscript to the Logic of Scientific Discovery* (London 1983) 192.

9 K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery* (London 1968) 69.

10 K. R. Popper, *Objective Knowledge: An Evolutionary Approach* (Oxford 1972) 40, n. 9.

11 «...toda teoría racional, sea científica o filosófica, es racional en la medida en que trata de resolver ciertos problemas», *ibid.*, 199. A su vez en *Conjectures and Refutations* efectivamente se comprueba la equiparación entre teorías metafísicas y científicas.

12 K. R. Popper, *Quantum Theory and the Schism in Physics III. Postscript to the Logic of Scientific Discovery* (London 1982) 200.

con la situación del problema con el que está ligada», aunque no especificó claramente qué clase de problemas podían tratar de resolver. De modo que puede concluirse este punto haciendo notar:

1.º Que tanto en la *LIC* como en *CR* Popper estableció la división de las teorías como falsables y no falsables, siendo racionales las primeras. En cuanto a la metafísica siempre tiene sentido. Esa característica es común en ambas obras. Sin embargo en la *LIC* Popper no añadió nada más.

2.º Y aquí radica la diferencia: en *CR* dentro de las teorías no falsables Popper pretendió hacer distinciones, advirtiendo que podían ser racionales y no racionales. Es más, consideró que podría existir una discusión racional dentro de las disciplinas no falsables, mientras que en la *LIC* esa discusión se daba solamente a nivel de las teorías falsables, pero no de las otras.

Así, aunque la concepción de la metafísica de Popper no aparece delimitada, la diferencia de trato que revelan estas dos obras muestra que la noción de racionalidad sufre una modificación, de tal forma que si en la *LIC* venía dada por la noción de consistencia y por la contrastabilidad, lo que significaba que las teorías falsables —contrastables— eran las racionales, en *CR* la discusión racional establecida en torno a las teorías no falsables viene guiada por criterios distintos:

«Una teoría es comprensible y razonable sólo en relación con un conjunto de problemas dados y sólo puede ser discutida racionalmente mediante la discusión de esta relación. Pero si consideramos una teoría como una solución propuesta para un conjunto de problemas, entonces la teoría se presta inmediatamente a la discusión crítica, aunque no sea empírica ni refutable»<sup>13</sup>.

No es que se puedan falsar o puedan demostrar su valor de falsedad, sino que se basa en los problemas que plantean, problemas que resuelven, argumentos que dan, etc. «Las preguntas de este tipo —afirma Popper— muestran que es posible una discusión crítica hasta de teorías irrefutables»<sup>14</sup>. Por tanto, es evidente que la posición de Popper ante la metafísica queda fuera del alcance de la concepción neopositivista, que la destierra, sin más, por considerarla absurda y carente de sentido, mientras que Popper

13 K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, cit., 199.

14 *Ibid.*

subraya su fecundidad dada su capacidad para ser sometida a discusión racional; de modo que su concepción de ciencia, estrechamente ligada al problema de la demarcación, se deslinda de la concepción neopositivista empeñada en clasificar las teorías como «científicas» o «metafísicas»<sup>15</sup>. Además, la persuasión de Popper acerca de que en la ciencia debe guiarnos siempre una actitud crítica y esa discusión racional que convierte en «racional» a la ciencia es extrapolable igualmente a la filosofía o la metafísica.

## 2. METODOLOGÍA FALSACIONISTA Y DECISIONISMO CONVENCIONALISTA POPPERIANO

Hasta aquí se ha visto el alcance que tiene la metafísica en las tesis de Popper. Sin embargo, el interés de Pannenberg, en lo que concierne a las tesis de este autor, se basa en la metodología falsacionista que surge como rechazo al método inductivo. En este sentido conviene recordar que la recusación de Popper a la inducción, en principio, fue una consecuencia directa de su concepción realista de la ciencia, en la que el conocimiento científico, conjetural e hipotético, se oponía frontalmente a la idea de certeza que desde el punto de vista lógico implicaba el principio de verificación. Los neopositivistas habían recurrido a la inducción para justificar la validez de las teorías, de modo que la verdad de un enunciado y su aceptación aparecía vinculada a su fundamentación. Ello significaba que la aceptación de un enunciado descansaba sobre la base proporcionada por la seguridad de su verdad; una demostración que el positivismo centró en la observación. Así la fundamentación de un enunciado se obtenía apelando a los hechos de la experiencia. Pero uno de los problemas que presentaba era el de la base empírica y el de la posibilidad de justificación de las teorías con

15 En su *Quantum Theory* Popper afirmó al respecto: «Ya no creo, aunque hubo un tiempo en que lo creí, que haya diferencia entre la ciencia y la metafísica en este punto importante. Considero que una teoría metafísica es similar a una científica. Es más vaga, sin duda, e inferior en muchos otros aspectos; y su refutabilidad, o falta de contrastabilidad, es su mayor defecto. Pero mientras una teoría metafísica pueda ser criticada racionalmente, yo me inclinaría a tomar en serio su pretensión implícita a ser considerada tentativamente como verdadera. Me inclinaría a evaluarla, principalmente, por medio de una valoración de su pretensión, considerando, en primer lugar, su interés teórico y tomándome sólo un interés secundario por su utilidad práctica (distinta de su fecundidad como programa de investigación)». K. R. Popper, *Quantum Theory and the Schism in Physics*, cit., 199.



enunciados observacionales, cuya verdad se presuponía. El aspecto lógico del problema, el proyecto de tratar de justificar las teorías sobre la base de que los resultados experimentales concretos son correctos y seguros atrajo la atención de Hume, con la conclusión conocida de que en ningún caso pueden deducirse enunciados generales de un número finito de enunciados singulares, puesto que un enunciado general afirma algo válido en todas las regiones espacio-temporales, en tanto que un enunciado singular se refiere a un evento sucedido en un lugar y tiempo concretos.

Esta cuestión fue detenidamente examinada por Popper al descubrir que la inducción por repetición era algo inexistente, detectando la imposibilidad de alcanzar un conocimiento seguro motivado por la falta de fundamentación lógica y epistemológica de los razonamientos inductivos. En el fondo no vio ninguna diferencia entre las ideas de inducción y verificación. No tuvo duda, en cambio, de que la inducción era un «mito que había sido destruido por Hume»<sup>16</sup>. Así pues y, dado que el principio inductivo no favorecía la profundidad científica, ni proporcionaba la explicación que él exigía a la ciencia, ya que sólo descansaba en la seguridad de la conclusión que era elevada a rango de validez absoluta, Popper no se centró en demostrar la validez de los procedimientos inductivos que posibilitan la justificación de las teorías, como pretendían los neopositivistas, sino en inferir la falsedad de una teoría. El núcleo de la tesis venía a decir que ya que no existe ningún indicador infalible de verdad sí podemos y, aún más, *debemos* someter nuestro conocimiento a constantes revisiones críticas. Conviene hacer notar que el método de falsificar defendido por Popper (*modus tollens*) presupone las transformaciones tautológicas de la lógica deductiva cuya validez no estaba en disputa. De ese modo estableció su criterio de falsabilidad queriendo significar con él que la científicidad de un enunciado no sería decidible mediante la verificabilidad, contra el positivismo, sino mediante la falsabilidad.

Ahora bien, debe tenerse en cuenta que para Popper un enunciado no puede ser inferido nunca a partir de unos hechos. Así, desde el punto de vista formal que nos proporciona la lógica la falsación es concluyente, sin embargo, la aplicación que Popper hizo del mismo y, en particular, la caracterizaciones de los enunciados básicos que sirven para falsar los enunciados universales ha planteado serios problemas. Uno de ellos —y es el que interesa en este trabajo—, es «el problema de la base empírica» que a grandes ras-

16 K. R. Popper, «Intellectual Autobiography», *cit.*, 63.

gos puede resumirse en la necesidad de conocer si existen métodos que nos permitan averiguar con certeza la verdad de un enunciado observacional o, si se prefiere, tratar de conocer el carácter empírico de los enunciados singulares y su contrastación. Popper no aceptó ningún criterio que tuviera como finalidad establecer la verdad de una hipótesis científica y sobre todo negó la distinción entre enunciados teóricos y enunciados observacionales. El contenido empírico de una teoría venía determinado por la totalidad de los enunciados básicos<sup>17</sup> que se siguen de la misma. Sin embargo, este punto de vista plantea un serio problema: ¿cómo puede conectarse la teoría y la experiencia? En ningún momento se vinculan los enunciados básicos con la experiencia, y ese es un aspecto importante en este trabajo, puesto que es una de las cuestiones que más interesa a Pannenberg y que late en el fondo de la polémica con Albert, ya que se trata de enunciados que se admiten por *convención* por parte de la comunidad científica. Cuando se examina detenidamente la tesis de Popper da la impresión de que estaba constatando en su epistemología la dificultad de vincular un enunciado con un hecho, pero no proporciona una explicación lógica de cómo se conectan este tipo de enunciados básicos con la experiencia; parece que de alguna forma vienen como guiados por ella, aunque Popper no entró en esa explicación.

Pues bien, la diferencia de Popper con el neopositivismo en este sentido es también muy clara. Cuando éstos hablaban de enunciados observacionales los consideraban independientes de los teóricos, les daban una consistencia que Popper no concedió a los enunciados básicos. Los enunciados observacionales constituían el fundamento del conocimiento. Para Popper los enunciados básicos —con mayor solidez que la conjetura, en cuanto premisas de una inferencia falsadora—, eran el fundamento de su conocimiento. Sin embargo, podemos detectar un cierto parecido entre las conjeturas teóricas y los enunciados básicos en lo que respecta a su valor de verdad o a su seguridad. Obviamente, el hecho de que no puedan ser considerados enunciados últimos, ni revisables..., señala la conclusión de que todo el conocimiento, no ya solamente las conjeturas, sino también los enunciados básicos posean ese carácter conjetural. Es decir, que sean provisorios. Y aquí reside el problema ya señalado como es la dificultad de no

17 Debido al papel que desempeñan en la contrastación empírica de las teorías, estos enunciados básicos deberían reunir dos requisitos: poseer la forma lógica de enunciados existenciales singulares y ser contrastables *intersubjetivamente*, es decir, aquello que afirmasen debería ser observable.

poder comparar un enunciado con un hecho puesto que son dos entidades de naturaleza distinta <sup>18</sup>.

La salida que elige Popper frente a este problema es el conocido *decisionismo convencionalista*. Los enunciados básicos se aceptan dogmáticamente como una libre decisión del teórico y, como tal, se trata de una cuestión puramente convencional que afecta —según Popper— no al resultado de las contrastaciones, sino sólo al instante de aceptar un determinado enunciado singular. Pero la aplicación de este criterio ha sido objeto de numerosas críticas. Incluso Lakatos advirtió serias dificultades en su aplicación, aceptando, no obstante, que se trataba de un riesgo que debía correrse para no incurrir en el irracionalismo, a pesar de lo cual sugirió algunas fórmulas para reducir ese elemento convencional <sup>19</sup>.

Hay que decir, que Popper rechazó de plano las acusaciones de quienes le situaban a la par del convencionalismo tradicional, asegurando que se trataba de una equivocación <sup>20</sup>. Incluso en la *LIC* introdujo una regla «anti-convencionalista», por la cual sólo

18 Popper constata en su epistemología la dificultad de vincular un enunciado con un hecho: «no creo que la cuestión que la epistemología haya de plantear sea... ¿En qué se apoya *nuestro* conocimiento?... o con más exactitud, si he tenido la *experiencia* S, ¿cómo puedo justificar mi descripción de ella y defenderla frente a las dudas?... En mi opinión lo que la epistemología ha de preguntar más bien es: ¿cómo contrastamos los enunciados científicos por medio de sus consecuencias deductivas? y, ¿qué tipo de consecuencias podemos escoger para este propósito si es que, a su vez, tienen que ser contrastables intersubjetivamente?» K. R. Popper, *The Logic of Scientific*, cit., 98. Es decir, no hay explicación lógica de cómo se conectan este tipo de enunciados básicos con la experiencia. De alguna manera vienen como guiados por ella, pero Popper no entra en esa explicación. W. Stegmüller también detecta la dificultad de comparar un enunciado con un hecho. Cf. *Teoría y Experiencia* (Barcelona 1979) 217-218.

19 I. Lakatos, *La Metodología de los Programas de Investigación científica* (Madrid 1983) 43-46.

20 Al respecto, Popper puso de manifiesto que los enunciados que deberían ser aceptados por ese tribunal que él propone son *singulares*, no *universales*, lo cual constituye una separación entre su punto de vista y el convencionalismo tradicional. Además, los convencionalistas no aceptan los experimentos cruciales (Duhem-Poincaré). Por tanto, hablar de verificación o falsación no tiene sentido. Además, la elección de teorías viene determinada en función de una serie de criterios: sencillez, comodidad o simplicidad, criterios que Popper rechazó por considerarlos arbitrarios. Sin embargo, no puede negarse que en la práctica real existen otros elementos que determinan la aceptación de teorías: Einstein, Dirac o Feynman, p.e., han admitido la estética como canon válido de la ciencia, aunque la belleza de una teoría en la consideración de Popper serviría únicamente como recuerdo y gratitud por los servicios prestados una vez desaparecida; no se trata de un requisito imprescindible en su metodología.

podrían aceptarse aquellas *hipótesis auxiliares* que no disminuyeran el grado de falsabilidad o contrastabilidad del sistema, sino que lograra su aumento. Sin embargo, a pesar de los elementos que Popper introdujo para evitar el convencionalismo no tuvo éxito. La falibilidad con la que revistió a esos enunciados básicos sobre los que hizo descansar el núcleo de su metodología es la que ha hecho inviable e incoherente su falsacionismo<sup>21</sup>. El decisionismo está en la raíz, no en el procedimiento de la ciencia. No hay quien justifique los enunciados básicos y ahí es donde radican los problemas. La aceptación de esos enunciados siempre serán fruto de una decisión o un acuerdo; por tanto, se trata de convenciones. A su vez, la importancia de la relación del binomio *falsación-aceptación* sobre la que descansa la ciencia en la concepción de Popper es la que resta fuerza a su afirmación posterior de que la finalidad de la ciencia es acercarse cada vez más a la verdad.

A pesar de todo, conviene hacer notar que el convencionalismo de Popper a nivel de los enunciados básicos no es tan arbitrario como algunos de los comentaristas más destacados de su obra han asegurado<sup>22</sup>. El convencionalismo de Popper refiere a una dificultad particular e ilumina un aspecto importante del trabajo científico: los científicos no suelen tener problemas en cuanto a la aceptación de los enunciados básicos:

21 Son interesantes en este sentido las críticas de W. Berkson y J. Wettersten, *Learning from Error: Karl Popper's Psychology* (Open Court 1984) 51-52 y de J. Kotarbinska, «Deductivism versus Inductivism», en: E. Nagel *et al.* *Logic, Methodology and Philosophy of Science* (Palo Alto 1962) 267-268; J. F. Malherbe, *La Philosophie de Karl Popper et le positivisme logique* (París 1979) 112-115; N. Koertge, «Hacia una nueva teoría de la investigación científica», en: G. Radnitzky, *Progreso y racionalidad en la ciencia* (Madrid 1982) 237, o J. Agassi, «Corroboration versus Induction», en: *Brit. J. Phil. Sci* 9 (1959) 313ss.

22 Puede consultarse al respecto la clarificación de I. Lakatos acerca de la posición de Popper y el convencionalismo conservador en: *La metodología de los programas de investigación científica* (Madrid 1983) 34. Berkson es uno de los críticos que destaca la rigidez del método de Popper como consecuencia de su insistencia en el consenso. Cf. W. Berkson and J. Wettersten, *Learning from Error: Karl Popper's Psychology of Learning*, *cit.*, 51-52. Kotarbinska, a su vez, cree que este programa metodológico conduce a resultados paradójicos. Cf. J. Kotarbinska, «Deductivism versus Inductivism», *cit.*, 267-268. H. Putnman es otro de los autores que califica el convencionalismo como esencialismo *negativo*. Cf. «The Refutation of Conventionalism», en: *Nous* 8 (1974) 221-240. Puede consultarse al respecto también N. Koertge, «Hacia una nueva teoría de la investigación científica», *cit.*, 237; J. F. Malherbe, *La philosophie de Karl Popper et le positivisme logique*, *cit.*, 112-115. He examinado esta cuestión en: *Realismo y progreso científico en la epistemología popperiana* (Barcelona 1993) 99-110 y 152-155 en part.

«... si persistimos en pedir que los enunciados científicos sean objetivos, entonces —advierte Popper— aquéllos que pertenecen a la base empírica de la ciencia tienen que ser también objetivos, es decir, contrastables intersubjetivamente»<sup>23</sup>.

De modo que, en este sentido, la convención tiene un fundamento.

«... pues lo que hemos dicho significa que nos detenemos a la altura de unos enunciados acerca de cuya aceptación o rechazo es probable que los investigadores se pongan de acuerdo: si éste no se logra, continuarán simplemente la contrastación, o bien empezarán de nuevo a realizarla desde el principio; y si tampoco conduce a ningún resultado este nuevo proceso, podremos decir que tal vez los enunciados en cuestión no eran contrastables intersubjetivamente, o que, a fin de cuentas, estábamos ocupándonos con eventos que no eran observables»<sup>24</sup>.

No acostumbran a suscitarse problemas en este tipo de acuerdos porque los enunciados básicos están próximos a la experiencia y de algún modo es la experiencia la que los avala. Es decir, vienen garantizados por aquél tipo de conocimientos que toda comunidad científica acepta y no considera problemáticos. Pero no contamos con una explicación satisfactoria racional de cómo pasar de percepción a enunciados y, por esa razón, Popper no pudo afirmar que fundamentaba el conocimiento en percepciones; sino que tenía que venir establecido necesariamente en enunciados, a pesar de que en su fuero interno estuviese convencido de que, de alguna manera, esos enunciados básicos vienen garantizados por la experiencia y esto es lo que hace posible que los científicos se pongan de acuerdo en ellos. Y generalmente, según Popper, «se llega a un acuerdo sobre la aceptación o rechazo de enunciados básicos con ocasión de aplicar una teoría; en realidad, el acuerdo forma parte de la aplicación que consiste en someter a contraste la teoría. El ponerse de acuerdo acerca de ciertos enunciados básicos es, lo mismo que otros modos de aplicación, ejecutar una acción con una finalidad, guiado por consideraciones teóricas diversas»<sup>25</sup>.

Además, los enunciados básicos son menos problemáticos que los enunciados teóricos, sin olvidar que su carácter de verdad, no

23 K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, cit., 47.

24 K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, cit., 104.

25 *Ibid.*

definitivo, les resta seguridad, aunque en este punto se debe hacer una salvedad, ya que si se comparan con los teóricos, sí ofrecen una cierta seguridad a nivel de la comunidad científica, puesto que sobre ellos no hay discusión; son admitidos por todos y eso es lo que proporciona una base común para ella. De modo que la inconmensurabilidad no se da en la práctica tal como Kuhn la plantea, aunque sea aplicable, en rigor, desde un punto de vista histórico. Hay parcelas del conocimiento en las que la comunidad científica no tiene problemas. Un físico de la mecánica clásica y otro de la einsteniana, p. ej.: habría ciertas tesis que no admitirían, pero habría una base sobre la que discutir; podrían buscar observaciones comunes; llegar a un acuerdo sobre el instrumental utilizado para comprobar si realmente se producía tal fenómeno o tal otro, etc.; algo que no ocurría con la astronomía ptolemaica y la teoría de la relatividad, por mencionar un caso histórico. Todo esto pone de relieve, también, que el convencionalismo de Popper no parece tan radical como han mantenido algunos de sus críticos, si bien es cierto que existe una dificultad para garantizar la racionalidad científica mediante la justificación de una metodología, que se basa sobre un falsacionismo convencionalista, en el que tanto las teorías científicas como las reglas sobre las que descansan las experiencias falsadoras son aceptadas por un tribunal.

Esta debilidad de la metodología falsacionista popperiana, que se deriva del criterio de demarcación, considerado como propuesta en favor de un acuerdo o convención y, particularmente, la aceptación de que es posible la discusión razonable de las partes en litigio si tienen algún objetivo en común, es la que llevó a Pannenberg a pensar que para Popper, como para Habermas, el último punto de referencia para establecer los fundamentos del saber crítico era el criterio pragmático constituido por el acuerdo entre los hombres, y a dudar de la viabilidad de la demarcación entre enunciados de las ciencias naturales y los «metafísicos» al tomar como punto de referencia las observaciones, de manera que si los «conceptos o el lenguaje con los que se describe una experiencia son objeto de convención, entonces ya no hay razón alguna contundente para excluir *a priori*, por ejemplo, el concepto de Dios del ámbito de las posibilidades lingüísticas convenientes... pudiendo ser considerada la palabra 'Dios' como parte de una proposición singular con la forma «hay», es decir, de una proposición-base»<sup>26</sup>. Pero sobre todo, y esto es lo más importante a mi modo de ver, Pannenberg

26 W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, cit., 63.

afirma que el hecho de «que la forma lingüística de las proposiciones-base dependa de una amplia gama de experiencias, que se expresa en su formulación, refuerza la idea de que en las controversias científicas se discuten, no sólo hipótesis individuales, sino construcciones teóricas completas». De aquí se deriva una consecuencia interesante para las disciplinas históricas ya que el criterio falsacionista popperiano no es aplicable —según Pannenberg— a las hipótesis sobre procesos históricos, puesto que al haber incorporado Popper al concepto de proposiciones-base el criterio de observabilidad, ha establecido automáticamente la repetibilidad dentro del criterio de falsificación, sobre todo, si se exige una observabilidad *en cualquier época*, obviando que hay hechos que no son observables en cualquier época y cuya realidad, a pesar de todo, no se puede negar *a priori*, aún cuando los enunciados sobre ellos no sean accesibles a la falsificación con un único ejemplo en contra, en el sentido de Popper, lo cual sucede con los hechos pasados que pueden haber sido accesibles en determinadas épocas a repetidas observaciones, pero que ya no permiten observación alguna. Así, aunque Popper cree que puede desterrar de los tratados de epistemología la controversia de si hay o no procesos no-repetibles, por ser «metafísicos» —señala Pannenberg— sus mismas proposiciones-base se refieren claramente a hechos singulares con la forma «hay». Es el postulado adicional de observabilidad el que introduce una restricción en aquellas proposiciones-base cuyos hechos constitutivos son repetibles, pero esto no puede ser característica de la estructura de las proposiciones-base, de lo contrario perdería su validez la distinción entre éstas y las hipótesis de ley. «Sólo se puede hablar de repetibilidad en la medida en que se pase por alto la diferencia entre los hechos individuales en favor de su estructura típica»<sup>27</sup>. En definitiva, según Pannenberg el aspecto de legalidad que corresponde al criterio de falsificación sólo es aplicable a leyes hipotéticas, pero no a secuencias únicas de hechos, de las que se ocupan las disciplinas históricas. Una cuestión que afecta también a las disciplinas de las ciencias naturales en virtud de que es discutible el problema de si un caso particular cuenta para la falsificación<sup>28</sup>.

Además Pannenberg hace notar que el carácter hipotético que exhibe la fe al convertirse en objeto de la reflexión teológica (científica) es consecuente con el carácter progresivo e inacabado de la

27 W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, cit., 65ss.

28 W. Pannenberg, cit., 74ss.

realidad (historia), que es objeto del discurso cristiano y religioso en general. Es el carácter de hipótesis el que justifica y exige la controlabilidad empírica de las afirmaciones teológicas, de forma tal que la teología podrá verse liberada de la acusación que le dirige el «racionalismo crítico» de realizar afirmaciones «inmunizadas» por prejuicio respecto a todo posible desmentido. Sin embargo, las críticas de Albert al pragmatismo derivado de la llamada «hermenéutica trascendental» —donde la problemática de la verdad queda supeditada a la teoría del consenso haciendo caso omiso de la idea de representación acertada, a la que no se tiene en cuenta, o bien es considerada como asunto de orden secundario—, no se dejan esperar. Albert no acepta bajo ningún punto de vista esta clase de criterio consensual que únicamente persigue —en su opinión— resguardar la idea clásica de «fundamento seguro»; una tesis rechazada enérgicamente por Popper.

### 3. VERDAD, CIENCIA Y LENGUAJE EN GADAMER

Hasta aquí hemos situado las posición de Popper en torno diversos problemas que subyacen a la polémica ya mencionada, mantenida a finales de los 60. Pero el conflicto establecido en torno al estatuto científico de la teología y la polémica suscitada con las tesis popperianas va más allá de estas consideraciones. En todo caso, y antes de proseguir, es interesante recordar que por esas fechas Schillebeeckx despachó el problema establecido en torno a la cuestión de la científicidad de la teología considerándolo «una cuestión de lenguaje y, en ese sentido, de interés secundario»<sup>29</sup>.

Sin embargo, puede darnos una idea de la tensión con la que se desarrolló ese debate si atendemos a las observaciones de Hans Albert, quien al subrayar la similitud que advierte en el mismo, en relación al que se estableció en su momento entre los partidarios del realismo y del idealismo, manifiesta que: «en esta ocasión, el

29 E. Schillebeeckx, «La categoría crítica de la teología», *cit.*, 216. Schillebeeckx hace notar la influencia del término «science» reservado a las lenguas inglesa y francesa para denominar las asignaturas «analítico-formales y las lógicas y formales», en tanto que los holandeses y alemanes optaron por el uso de la palabra *Wissenschaft* o *wetenschap* utilizada para todas las ramas de la ciencia, incluida la hermenéutica y las que resultan de combinar los modelos analítico y hermenéutico, si bien estas palabras quedaron reducidas a un círculo limitado.



idealismo se presenta bajo un *camuflaje hermenéutico o analítico*»<sup>30</sup>. Así, el hecho de que la búsqueda de fundamentos absolutos y de un criterio de verdad terminen conduciendo al dogmatismo o al escepticismo, es sólo uno de los peligros detectados por Albert en sus trabajos, sin perder de vista el reemplazo del realismo de la cosmovisión científica por una versión del pragmatismo, presente en la «Escuela de Frankfurt» y en la «hermenéutica trascendental» con la particularidad de que la verdad —según Albert— aparecía supeditada a la teoría del consenso de una comunidad hipotéticamente ideal, convirtiéndose tal consenso en su criterio<sup>31</sup>. ¿Cuál era el sentido último de estas palabras que Albert formula críticamente? Sin duda: defender la idea de una verdad hipotética y conjetural a la manera popperiana, donde la ciencia puede aspirar a elaborar teorías verdaderas y esperar que exista un progreso, pese a no tener seguridad de la verdad de una teoría cualquiera. Una verdad, en suma, que discurre al margen de la idea de explicación última, donde el objeto de la ciencia persigue, únicamente, conseguir *explicaciones satisfactorias* de aquello que considere preciso explicar. De esta forma, Albert, pertrechado tras las tesis de Popper, no hace más que subrayar la aceptabilidad de una explicación que pueda producirse en términos de leyes universales y condiciones iniciales contrastables y falsables, lo cual significa quedar al margen de posturas esencialistas o irracionalistas. En una palabra, queda destronada la idea de un acercamiento a la verdad absoluta.

Este planteamiento exige entrar de lleno en algunas de las tesis de Pannenberg. Sin embargo, conviene examinar antes, siquiera sea brevemente, su posición frente a la filosofía hermenéutica de Gadamer contra la que dirigía sus ataques el «racionalismo crítico» defendido por Albert, partiendo de algunas de las tesis de Popper. De modo que con objeto de situarnos en el centro de la polémica se recordará que Gadamer ya había destacado como rasgos característicos de la época: la supremacía de la ciencia moderna y su criterio rector susceptible de determinar el conocimiento y la verdad; la pretensión de universalidad de su método y de su objetividad que autoriza lo que debe ser considerado como «mundo» al ofrecer una correcta «experiencia del mundo» a través de un conjunto de reglas carentes y libres de presupuestos, junto con la homogeneización del lenguaje fruto de una

30 H. Albert, «La ciencia y la búsqueda de la verdad. El realismo crítico y sus consecuencias para la Metodología», en: Radnitzky, G. y otros: *Progreso y racionalidad en la ciencia*, cit., 182-200.

31 H. Albert, cit., 189ss.

nivelación impuesta por la pretensión de universalidad de la metodología científica, afectando a todas las formas de vida.

La hermenéutica de Gadamer se establece, entonces, por encima de la comprensión, sentido y alcance de la ciencia para destacar otros momentos esenciales que también acompañan al ser humano y en los que se incluyen experiencias precientíficas, estéticas, históricas, etc., considerando al lenguaje como aquello que engloba y conduce toda experiencia y constitución del mundo. Gadamer hace notar también que:

«El fenómeno de la comprensión y de la correcta interpretación de lo comprendido no es sólo un problema específico de la metodología de las ciencias del espíritu. Existen desde antiguo también una hermenéutica teológica y una hermenéutica jurídica... De este modo ya desde su origen histórico el problema de la hermenéutica va más allá de las fronteras impuestas por el concepto de método de la ciencia moderna... En su origen el problema hermenéutico no es en modo alguno un problema metódico. No se interesa por un método de la comprensión que permita someter los textos, igual que cualquier otro objeto de la experiencia, al conocimiento científico... Ni siquiera se ocupa de constituir un conocimiento seguro y acorde con el ideal metódico de la ciencia. Y sin embargo trata de ciencia, y trata también de verdad»<sup>32</sup>.

El interés de Gadamer frente a la primacía que detecta la ciencia es la de «rastrear la experiencia de la verdad que trasciende el ámbito del control de la metodología científica, allí donde se encuentre, e indagar su delimitación. De este modo las ciencias del espíritu vienen a confluir con formas de la experiencia que quedan fuera de la ciencia: con la experiencia de la filosofía, con la del arte y con la de la misma historia»<sup>33</sup>, aunque Gadamer acepta sin mayor problema que la verdad que queda expresada en estas formas de experiencia no puede ser verificada a través de los medios que son propios de la metodología científica.

En lo tocante al lenguaje, considera Gadamer que no es simplemente una de las «dotaciones de que está pertrechado el hombre tal como está en el mundo, sino que en él se basa y representa el que los hombres simplemente tengan mundo». Es más, «el lenguaje sólo tiene su verdadera existencia en el hecho de que en él se representa el mundo»<sup>34</sup>. En una palabra, que es el carácter

32 H. G. Gadamer, *Verdad y método* (Salamanca 1977) 23-24.

33 H. G. Gadamer, *cit.*, 24.

34 H. G. Gadamer, *cit.*, 531.

lingüístico de la comprensión y la aceptación del mundo que lleva anejo el lenguaje sobre el que se levanta la dimensión ontológica de la hermenéutica y su universalidad. A este respecto H. Albert no tiene ningún reparo en afirmar que solamente si hay regularidades en un campo concreto, de forma que los fenómenos en cuestión sean accesibles en principio a una explicación teórica, puede desarrollarse una disciplina tecnológica, como, p. ej.: la hermenéutica. Esto significa que tal hermenéutica tiene que recurrir a los resultados de la lingüística teórica en el caso de que quiera captar tecnológicamente y más allá de la interpretación del texto el problema general del entendimiento; un problema, como el de la percepción, que puede solucionarlo el racionalismo crítico. De modo que para criticar el positivismo «no es preciso acudir a una filosofía hermenéutica que pervierte el sentido de la hermenéutica al sobrecargar el problema de entender con un aumento excesivo de aspiraciones ontológicas o trascendentales»<sup>35</sup>.

Pues bien, siguiendo el argumento de Angelini<sup>36</sup>, lo que Pannenberg refuta de la teoría hermenéutica, y particularmente a H. G. Gadamer, es el carácter no asertorio del lenguaje. Según Pannenberg su carácter asertorio supone una referencia a la realidad, explicitada en la estructura asertoria del mismo, no reduciéndose a ser una simple modalidad expresiva de la subjetividad o la intersubjetividad humana. De esta forma, el criterio último de referencia es el horizonte de lo incondicionado que Pannenberg identifica con el proceso histórico-social ya concluido.

«La reflexión hermenéutica sobre el contexto de significado de las expresiones lingüísticas tiene que ocuparse del problema de su verdad, aun cuando la particularidad de su horizonte de significado se presente a la vez como base de su no-verdad; y tiene que ocuparse del problema de su verdad, porque todo enunciado pretende poseer la verdad absoluta sobre su objeto y porque, precisamente por esto, en virtud de la particularidad de su horizonte de significado, entra en contradicción con la totalidad de la verdad»<sup>37</sup>.

El problema de la verdad que tanto preocupa a Pannenberg no es una cuestión externa y adicional respecto de la problemática del sentido y del significado, de ahí que sea tan importante

<sup>35</sup> H. Albert, *cit.*, 195.

<sup>36</sup> Angelini, G., «El desarrollo de la teología católica en el siglo xx» en: *Diccionario teológico interdisciplinar* (Salamanca 1983) 814.

<sup>37</sup> W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología, cit.*, 227.

subrayar como lo hace que: «toda proposición asertiva, y —en un grado relativamente superior— todo programa de estructuras sistemáticas de sentido, que integre un significado experimentado y posibilite un acuerdo interpersonal, efectúa una anticipación de la verdad»<sup>38</sup>. Esta es una de las cuestiones que examina Pannenberg y en las que están implicadas tanto las ciencias nomotéticas, como las disciplinas históricas, donde la reflexión que ofrece el historiador sobre las estructuras de significado conduce en este punto a la reflexión filosófica sobre la totalidad de sentido. «Es la totalidad de sentido que engloba a toda experiencia la que coincide al mismo tiempo, en su coherencia interna, con la verdad, puesto que no habría ninguna experiencia ulterior fuera de ella que pudiera problematizar la verdad de su sentido. De modo que en la totalidad del sentido, sentido y verdad son una misma cosa»<sup>39</sup>.

Dado que el aserto tiene como objeto unos acontecimientos humanos, y su sentido es el de establecer la relación del acontecimiento del que se discurre con el contexto próximo, remoto, y últimamente con el contexto universal de los acontecimientos, la verdad de tal aserto no puede juzgarse más que a la luz del proceso histórico concluido. La verdad de la revelación cristiana para Pannenberg es una anticipación *propedeútica* que anticipa el curso futuro de los acontecimientos, como ocurre con la resurrección de Jesús, anticipación que pretende decidir el destino definitivo de todos los hombres. De manera que, aunque el futuro sea indeterminado es posible mirarlo con esperanza<sup>40</sup>.

Pannenberg insiste en la idea de que la posibilidad y necesidad del control empírico presente en las afirmaciones teológicas no excluye que esas mismas afirmaciones tengan que referirse al pasado histórico, concretamente al pasado de Cristo. Tienen que hacer referencia a ese pasado en el sentido de mostrar críticamente (aquí es donde tiene su importancia la instancia «crítica» del saber histórico-hermenéutico) su continuidad con él y más en concreto la verdad de todo lo que afirman sobre él. Las afirmaciones teológicas son al mismo tiempo afirmaciones sobre la totalidad histórica y sobre una historia determinada, en la que se ha anticipado la totalidad. Ahora bien, excluir la consideración de la verdad de las afirmaciones teológicas bajo el aspecto particular de su referencia al pasado de Jesucristo equivale —según Pannenberg— a congelar la positividad actual del lenguaje eclesialístico

38 *Ibid.*

39 *Ibid.*

40 G. Angelini, «El desarrollo de la teología católica en el s. xx», *cit.*, 814.

como horizonte intrascendible y absoluto del discurso teológico. Equivale a acceder a un exasperado «convencionalismo eclesiástico». Sin embargo, según Angelini, tampoco Pannenberg se libra de ese convencionalismo en su tesis, es decir, de la necesidad de remitir al hecho extrateorético de un acuerdo alcanzado y esto debido a su fundamental aceptación de la concepción crítico-racionalista de la verdad, una concepción que, como se ha visto, remite la fundamentación de la verdad de las afirmaciones al acuerdo entre los investigadores. Una expresión de este convencionalismo es ese criterio de «falsificación de las hipótesis teológicas como no conformadas si no tienen con la realidad en su conjunto una relación tal que pueda extenderse también a la experiencia actual y que pueda legitimarse sobre la base de la relación de ésta con la etapa alcanzada por la conciencia filosófica del problema; en este caso las afirmaciones teológicas, tienen la característica de míticas, legendarias, ideológicas»<sup>41</sup>. Es la conformidad o disconformidad con los cánones de la «conciencia filosófica» convencional lo que dicta también su ley para las afirmaciones teológicas, lo cual es considerado por Angelini como «un «extravío» de la teología, bajo las solicitudes del pensamiento creyente que desea mostrarse «crítico» y no «místico» o «primitivo»<sup>42</sup>.

#### 4. CIENTIFICIDAD DE LA TEOLOGÍA. PLANTEAMIENTO DE PANNENBERG

Pannenberg plantea en su trabajo varios problemas. En primer lugar hace notar que el problema de la verdad del cristianismo es discutible en el marco de una ciencia que tenga por tema la realidad de Dios en la que se basa la fe cristiana. Sin embargo, observa que la definición de la teología como ciencia de Dios ha quedado aprisionada en el marco de la problemática puesta de relieve por el positivismo. La cuestión del objeto de la teología: Dios, se deduce del análisis propio del concepto. Así el término «teología», contrapuesto al de «economía» (concepto al que fue ampliado posteriormente), se originó en base al sentido estricto de la doctrina de Dios. Si no se produce una separación entre el *concepto* y las *relaciones* mantenidas con los objetos a los que se dirige la investigación teológica y se acepta que tales relaciones son expresión de su realidad, el examen de los mismos no podrá

41 W. Pannenberg, *Epistemología e teología* (Brescia 1975) 326.

42 G. Angelini, «El desarrollo de la teología católica en el s. XX», *cit.*, 819-820.

ser considerado elemento subjetivo contrapuesto a la objetividad, revelándose, por el contrario, como la que se adecua a ellos y la naturaleza propia del objeto teológico.

Pese a todo, Pannenberg se formula diversos interrogantes, entre ellos los que refieren a la «sospecha» de que la idea de Dios sea considerada únicamente cuestión de fe, «representación religiosa» que surgió en un periodo histórico superado, haciéndose eco de las dificultades detectadas en orden a la falta de acuerdo existente en algunos círculos sobre lo que pueda haber tras la idea de Dios, entre otras posturas críticas que ven el problema de Dios como asunto cerrado. En este sentido la posición de Pannenberg es clara: si se trata todo lo relativo a la teología teniendo conciencia del problema del saber, lo cual implica aceptar que el problema de Dios es asunto abierto, podría ser posible «concebir a Dios como problema, más que como dogma», con lo cual podría «desahacerse» de las «aporías» que la positividad ha dirigido al dogmatismo y discutir, al tiempo, «los límites de las concepciones de la realidad no teológicas»<sup>43</sup>. Esta no es, sin embargo, una concepción precipitada. De hecho, Pannenberg subraya la dificultad que conllevaría afirmar que el objeto y tema de teología es el «Dios como problema», puesto que ello exigiría la explicación de ese «objeto», o de una «hipótesis». Podría sugerirse la conveniencia de que esta explicación quedara supeditada a una reducción antropológica, psicológica o sociológica, con lo cual es evidente que la idea de «Dios» aparecería disuelta en estas disciplinas. Si por el contrario, se opera desde la perspectiva de «Dios» como hipótesis, no es fácil determinar el área de objeto de una ciencia específica toda vez que la verificabilidad de la hipótesis exige su referencia a una realidad que nos permita distinguirla, razón por la cual «el campo de una disciplina científica no puede coincidir con una única hipótesis»<sup>44</sup>. Esta dificultad se resolvería, según Pannenberg, examinando la idea de «'Dios' en sus propias implicaciones» como tal realidad que lo determina y que podría ser demostrada a partir de la realidad del hombre y del mundo. De obtenerse esta demostración no podría decirse que la «idea» de Dios procede de una instancia externa a ella, revelando que el método indicado se adecuaría a la «autodemostración de Dios», prueba ontológica. Ahora bien, el hecho de que el examen de la idea de Dios esté abierta a la realidad de la experiencia no permite olvidar que en cuanto idea fren-

43 W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, cit., 307.

44 W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, cit., 308.

te a la misma continúa siendo hipótesis. Esto significa, según Pannenberg, que es «constitutivo de la finitud del conocimiento teológico que la idea de Dios sea hipotética también en la teología y pase a un segundo término respecto de la experiencia que el hombre tiene del mundo y de sí mismo, que es donde tal idea tiene que encontrar su demostración»<sup>45</sup>. Por otra parte, como la realidad de la experiencia incluye la idea de Dios como *tema* de la teología, sobre la base de esa realidad puede probarse la idea de Dios, quedando definido de esa forma el objeto de la teología.

Resumiendo, la posición problemática que tiene la idea de Dios en nuestra experiencia es el modo como hay que concebir a Dios como objeto de la teología. También «la teología, como esfuerzo finito de conocimiento» —advierte Pannenberg— corre el riesgo de que su objeto pueda quedar reducido a otro distinto y la teología absorbida por otra disciplina «en el curso mismo de su explicación», dificultad que Pannenberg interpreta como «expresión exacta de que Dios es objeto de la teología sólo como problema, no como dato cierto»<sup>46</sup>.

#### ANÁLISIS CRÍTICO

El carácter de apertura que exhibe la teología de Pannenberg y su valoración de las tesis de Dilthey y Schleiermacher, junto con las de Popper, entre otras; en una palabra, la conciencia de la necesidad de recurrir a la interdisciplinariedad, permite subrayar el interés de someter a examen las contribuciones que este autor ha proporcionado en el panorama teológico actual. Una vez conocidas algunas de las claves fundamentales de su pensamiento teológico y, dentro de ellas, el aspecto que interesa destacar en este trabajo y que apunta a su denodado interés por todo lo que tenga que ver con la verdad: pretensiones de verdad sostenidas por las diversas religiones históricas, la verdad de la religión y la verdad del Dios de Jesucristo, se comprende su preocupación por analizar detenidamente las tesis de Popper, igualmente preocupado por la cuestión de la verdad.

Naturalmente hay que situar los intereses de Popper y los de Pannenberg, en este sentido, desde vertientes diametralmente

45 *Ibid.*

46 *Ibid.*

opuestas. Así Popper persigue una verdad que siempre permanece inalcanzable, de tintes netamente epistemológicos, pero alejados de todo lo que tenga que ver con presupuestos teológicos, en tanto que Pannenberg introduce en su planteamiento elementos extraídos de las tesis de aquél que puedan permitirle subrayar la cercanía de la verdad y la presencia de ella en la historia como elemento accesible para el hombre, aunque siempre de forma inacabada y abierta. En todo caso, examinar ambas teorías: de la ciencia y la teología —como ha hecho Pannenberg— es un proyecto arriesgado y también esperanzador, toda vez que con ello se abre la posibilidad de que puedan establecer un diálogo riguroso y permanente tanto la ciencia, como la teología, como también se viene reclamando desde distintos frentes. En este sentido debe subrayarse la insistencia de Juan Pablo II formulada en diversas ocasiones y especialmente puesta de manifiesto en su *Fides et ratio*.

Pues bien, una vez expuestas las tesis de Popper, ¿hasta qué punto puede decirse que la asunción de algunas de sus tesis le han sido útiles a Pannenberg para subrayar el papel de la teología y, sobre todo, la cuestión del estatuto de su cientificidad? No parece difícil precisarlo, ya que lo único en lo que parecen converger Popper y Pannenberg es en lo que concierne a ese carácter de *apertura* que exhibe una verdad (que para Popper siempre permanece inacabada); o, a lo sumo, que ambos persiguen la verdad. Pero de ahí no puede concluirse que determinados aspectos de la metodología de Popper puedan dar lugar a una eventual justificación de la cientificidad de la teología. Del análisis que extraemos en los capítulos dedicados a Popper en su trabajo *Teoría de la ciencia y teología*<sup>47</sup>, no vemos que Pannenberg ofrezca soluciones plausibles a la debatida cuestión del estatuto científico de la teología, pese al tono que alcanza la discusión. En primer lugar, porque el carácter convencionalista de las tesis de Popper, tal como ha quedado expuesto, no es tan rígido como ha querido verse. Y la pertinencia en el uso que se hace de las tesis de Popper para lograr su objeto<sup>48</sup> parece más bien dudosa. Es evidente que las concepciones de fondo sobre las que tanto Pannenberg como Popper sitúan sus planteamientos conllevan determinadas exigencias que son propias a cada una de ellas y que, tal como está planteado el debate, resulta difícil realizar cualquier incursión aceptable recíproca tanto en un ámbito como en el otro. Así, aunque la teología presu-

47 Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología, cit.*, 43-66 en part.

48 Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología, cit.*, 342ss donde se retoman las tesis de Popper al objeto de aplicarlas a los enunciados teológicos.



pone la Fe, pero la estudia y expone en términos científicos, lo cual exige la presencia de nociones metafísicas y morales que nacen como fruto de la reflexión teológica, a la ciencia le resulta altamente costoso acercarse a la teología. Eso nos lleva a la segunda cuestión que deseábamos subrayar, ya que en este debate, como se verá, se hallan en juego otros elementos que escapan a los que se desprende de esta vertiente concreta, y en los que se hallan implicadas cuestiones de carácter antropológico.

Lo cierto es que, con este trasfondo, parece claro que mientras se apele a un criterio empírico positivista en la determinación del canon del estatuto de científicidad, como p.e. lo hace H. Albert, entre otros epistemólogos, se terminará negando siempre la científicidad de la teología. De ahí que le convenga a la teología subrayar su carácter netamente distinto del que exhibe la ciencia empírica, tanto en lo que se refiere al objeto formal como a su intención y método. Precisamente en la cuestión de la justificación de la científicidad de la teología Pannenberg parte de la conveniencia de su confrontación con otras concepciones de ciencia, pero ello exige entrar de lleno en la polémica acerca de lo que se considera ciencia y, como quiera que sea, ahí encontramos un serio meollo en el debate. Es evidente que tal justificación conduce a la necesidad de examinar el problema de la verdad de los enunciados, lo cual implica asumir que la teología como otras ciencias «operan sobre la base del 'hombre natural'», en palabras de Diem: «del pecador». Y Pannenberg es consciente de esta objeción de Diem y es lo que le sirve precisamente para rechazar tal confrontación<sup>49</sup>. No obstante, el Magisterio de la Iglesia ha acogido con

49 W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, cit., 26. Con otro matiz, Schillebeeckx ha puesto de manifiesto que: «la identificación personal del mensaje evangélico —del cual parte la teología...— no excluye de ninguna manera una actitud crítica frente a las formas de presentación empíricas, históricas y eclesiológicas de ese mensaje», haciendo notar que la teología es un modelo de ciencia, lo que se traduce en el hecho «de que quien la cultiva participa personalmente en la fe cristiana transmitida dentro de las iglesias, pero de tal modo que esta fe personal, de una parte, no rompe, rellena o sustituye, desde fuera, en ningún punto, la racionalidad crítica con sus métodos científicos de investigación y de reflexión, mientras que esta fe, de otra parte, hace que la historia de la interpretación cristiana de la realidad sea continuada en una fidelidad creativa y actualizadora», (proceso hermenéutico) orientado por una intención práctico-crítica de la sociedad o de la historia, que únicamente se justifica «cuando el espíritu del evangelio es capaz de superar sus formulaciones históricas, es decir, no sólo en teoría, sino en la historia misma». La teología ofrece la base para una interpretación actualizadora del pasado cristiano, responsable y digna de crédito, desarrollando modelos operacionales para la actuación creyente. En este sentido se puede denominar la teología, la teoría crítica,

particular interés la existencia de la pluralidad de sistemas y métodos que, de un modo u otro, persiguen la verdad, subrayando con toda claridad «que ninguna forma histórica de filosofía puede legítimamente pretender abarcar toda la verdad, ni ser la explicación plena del ser humano, del mundo y de la relación del hombre con Dios»<sup>50</sup>, considerando la urgencia de abordar desde un punto de vista crítico a la luz de la fe determinadas propuestas filosóficas.

Naturalmente, y dentro de otro planteamiento del problema, también la ciencia y la teología pueden ser descritas como una relación recíproca en la que prima un proceso de donación y recepción<sup>51</sup>. Además, la teología en calidad de ciencia de Dios, que se ocupa de la realidad de Dios, no es una ciencia positiva particular. Pero la teología es verdadera ciencia, como ya advirtiera Sto. Tomás; ciencia especulativa y práctica. Por ello conviene tener en cuenta que la teología —como ha subrayado nuevamente Juan Pablo II— tiene en la razón humana un principio cognoscitivo especial, y en tanto *intellectus fidei* «quiere responder a las exigencias propias del pensamiento mediante la reflexión especulativa»<sup>52</sup>. «La teología fundamental —prosigue el Santo Padre— debe mostrar la íntima compatibilidad entre la fe y su exigencia fundamental de ser explicitada mediante una razón capaz de dar su asentimiento en plena libertad»<sup>53</sup>. De ese modo —como también ha recordado—, se daría fin al conflicto establecido desde antiguo a tenor de las relaciones entre razón y fe<sup>54</sup> y que ha dado lugar a posturas extremas como el racionalismo y el fideísmo, obviando el hecho de que ambas se complementan en la incensante búsqueda por la verdad, aunque la respuesta que ofrezcan a los interrogantes que se plantea el ser humano discurra dentro de sus propias características.

Volviendo de nuevo a las tesis de Pannenberg, otro de los problemas de los que se hace eco es el que se deriva de la afirmación de que «Dios» como problema es el objeto y tema de la teología, lo

específica teológica, de la praxis actual de la Iglesia», cuyo proceso hermenéutico al ser impulsado por una intención crítico-práctica no se queda en pura teoriedad. Schillebeeckx, *cit.*, 221ss.

50 *Fides et ratio*, 75.

51 Cf. H. Waldenfels, *Teología Fundamental contextual* (Salamanca 1994) 83.

52 *Fides et ratio*, 89.

53 *Fides et ratio*, 92.

54 Como se recordará, este problema de las relaciones entre fe y razón, entre otros lugares, también fue abordado por Juan Pablo II en 1980 con motivo del centenario de la *Aeterni Patris*.

cual requiere la explicación de si esta idea de Dios es en ella un objeto que debe ser explicado ulteriormente o, por el contrario, una hipótesis. En ambos casos se plantean serias dificultades. De hecho, si se toma en consideración la idea de que Dios opera como hipótesis no se puede olvidar que la verificación de las hipótesis requieren su referencia a una realidad que pueda distinguirse de ellas. Pannenberg resuelve este problema haciendo notar que la idea de Dios se mide y examina «en sus propias implicaciones»; de ahí que resulte de todo punto necesario que esta demostración deba partir de la experiencia de la realidad del mundo y del hombre. Eso le lleva a subrayar que «el modo como hay que concebir a Dios como objeto de la teología corresponde exactamente a la posición problemática que tiene la idea de Dios en nuestra experiencia». Cuando Pannenberg se plantea la pregunta: ¿cómo puede haber entonces una ciencia de Dios? La respuesta es inmediata: «solo desde el presupuesto de que la realidad de Dios se nos ofrece junto con los otros objetos de la experiencia. Es, pues, accesible no de un modo directo, sino sólo indirectamente», e indudablemente esta es una respuesta que subraya la dificultad de sostener la tesis de la cientificidad de la teología.

En efecto, el hombre de ciencia aborda el conocimiento y la realidad, como una realidad no metaempírica, no metafísica, y un conocimiento no absoluto, sino aproximado. Por otro lado, cuando se pone en duda el valor cognoscitivo de la ciencia, se tiende a recurrir al descubrimiento convencional de las teorías científicas, aunque este es un punto que —como se ha dicho— debe ser matizado convenientemente. La convención está presente en la elaboración de teorías científicas (matemáticas o físicas, p. ej.), pero ello no quiere decir que se hallen privadas de un valor cognoscitivo. Hay, por tanto, una cuestión interesante que excedería el tema de este trabajo y que tiene que ver con la necesidad de abordar el problema de la presencia de ciertos aspectos convencionales en la ciencia y su capacidad de proporcionar un conocimiento independiente de nosotros mismos. Pannenberg fundamenta su tesis en la afirmación de que «las proposiciones teológicas tienen un carácter *cognitivo*..., asertos cuya naturaleza consiste en que enuncian algo sobre un hecho y en que pretenden ser verdaderos»<sup>55</sup>, haciendo notar él mismo la dificultad de la aplicabilidad en teología del criterio positivista de sentido. Lo cual evidencia lo forzado que resulta la confrontación de la teología con el canon

55 W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, cit., 335.

de ciencia, positivista en este caso. ¿Cómo pueden verificarse las proposiciones teológicas a través de observaciones de los sentidos, que puedan ser accesibles de manera universal y en un momento cualquiera?<sup>56</sup> Pannenberg repara también en el hecho de que la interpretación del lenguaje religioso como un lenguaje *expresivo* crea igualmente problemas. En un intento riguroso por descartar todas las posibilidades que pueda tener la teología para ser acreedora de ese estatuto de cientificidad, Pannenberg se detiene en el requisito de la posibilidad de controlar los asertos teológicos, advirtiendo en ello serias dificultades. Al final parece que la única salida que queda es afirmar que «el fin de la historia puede proporcionarnos la decisión definitiva sobre todos los asertos que se refieren a la realidad en su conjunto y, por tanto, también a la realidad de Dios y al destino del hombre»<sup>57</sup>, sin renunciar a la conveniencia de poder contar con determinados criterios que nos permitan tomar una decisión, aunque sea provisional, acerca de ciertas hipótesis sobre la realidad. Lo cierto es que actuamos y vivimos en la historia; que nuestras construcciones científicas se desarrollan y se forman en la historia, pero éstas no se rigen únicamente por ella, sino que constituyen una base objetiva, aún cuando no sean verdades absolutas. Ahí es donde la ciencia se sitúa al otro lado, por así decir, de una noción de verdad absoluta que permita vislumbrar la noción de un «ser divino», considerando que la verdad relativa refleja la existencia del progreso científico. Con estos presupuestos no es difícil comprender por qué se deja de lado desde la ciencia la teología. Esto es, que ambas se contemplan en abierta divergencia o contraposición, lo cual subraya la dificultad ya mencionada en este trabajo de defender el estatuto científico de la teología desde una concepción racionalista como la de Popper.

Pero, y esto es importante, Pannenberg concluye su análisis subrayando que «la confirmación de la idea de Dios» ha de venir por la luz que lleve a nuestra vida, lo cual debe ser extensible «a

56 Los enunciados de la ciencia empírica pueden ser consensuados dentro de la comunidad científica y legitimados dentro de ella en función de los resultados de los test que les son aplicados, pero «la índole científica de la teología —como ha hecho notar A. González Montes— depende del modo como se plantee la vinculación de la reflexión teológica a los contenidos de la fe vinculados por el lenguaje dogmático que custodia el magisterio y sobre el que tiene una normatividad última; al menos tal y como esta vinculación es comprendida por la fe católica», lo cual constituye un problema añadido a los ya subrayados. Cf. A. González Montes, *cit.*, 328.

57 W. Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, *cit.*, 351.

todas las dimensiones de la experiencia que nos sean accesibles en cualquier momento», de modo que con esta afirmación parece introducirse en otra vertiente como es la espiritual. Hay que decir, a manera de resumen, que las pp. 352 y 353 de su *Teoría de la ciencia y teología* llevan a pensar que Pannenberg, tras una extensa reflexión, termina dándose cuenta de la inaplicabilidad de los criterios de control de la ciencia empírica a la teología<sup>58</sup>.

En otro orden de cosas se ha hecho notar que, aunque la teología pueda ajustarse a las nuevas condiciones exhibidas por la idea de ciencia moderna, no pueden soslayarse algunos inconvenientes como los que apuntan al carácter inconcluso de ésta, es decir, al hecho incuestionable de que la teoría de la ciencia está abierta al cambio, lo que lleva a pensar que una teoría de la ciencia diferente conllevaría la existencia de una teoría de la teología igualmente distinta, de tal forma que la teología vendría a ser una simple función de la ciencia, quedando desprovista de su sentido. Y este es un asunto que reviste particular importancia toda vez que, como ha señalado Juan Pablo II, uno de los problemas fundamentales que presenta la epistemología actual es la «crisis de sentido» que emerge de un planteamiento de ciencia —«cientifismo» más bien— que apela a los conocimientos positivos, discurriendo parejo a los peligros que provienen, igualmente, de posiciones como el eclecticismo, el historicismo y el nihilismo. En todos los casos, la verdad y la búsqueda de sentido es difícil, penosa y hasta, como señala Juan Pablo II: «vana»<sup>59</sup>.

A la vez, y teniendo como fondo el problema del hombre y los interrogantes que éste se plantea, no puede obviarse el hecho de que la ciencia y la técnica le afectan muy directamente en aspectos que a veces tocan de lleno su propia existencia y, en cambio, no están en condiciones de proporcionar las respuestas que exige su propia naturaleza. En efecto, por lo general, desde la frontera científico/tecnológica, se aceptan fácilmente los límites de la ciencia para dar cuenta de los problemas que acucian al hombre considerando que caen fuera del ámbito de su dominio; pero eso significa que se ignoran aspectos tan determinantes en la vida humana, como su dimensión personal, individualizada y afectiva, para centrarse en los rasgos cuantitativos y mensurables de las cosas, y ello

58 Cf. A. González Montes, *cít.*, 343, quien ha puesto de manifiesto que una de las dificultades que presenta la teología en relación a su estatuto de científicidad, atañe al «procedimiento metodológico de la teología» ya que «obedece a criterios que sólo la fe explicita ante sí misma».

59 *Fides et ratio*, 108ss.

pese a que las decisiones que muchas veces se toman en el nombre de la ciencia, y sus aplicaciones, revierten en mayor proporción que en otros seres en el ser humano. El hecho de que lo propio de la ciencia sea la descripción y racionalización de la realidad objetiva, no tiene por qué incluir ese rechazo hacia los valores humanos que se detecta en no pocas ocasiones, sobre todo desde planteamientos positivistas (afortunadamente no toda la ciencia es así, ni lo es tampoco la opinión de muchos científicos)<sup>60</sup>, y tampoco tiene por qué excluir la posibilidad de poner al servicio de la teología los datos que ofrece su propia investigación. Esta peculiaridad debería ser suficiente para aceptar la necesidad de que se establezca un diálogo<sup>61</sup> serio y riguroso entre ambas disciplinas, dejando de lado la cuestión del estatuto científico de la teología, que ya cuenta con su propia peculiaridad y cuyas verdades discurren lejanas a los teoremas de una ciencia, por lo que no puede ser comparada con las ciencias positivas donde el concepto de verdad descansa en los datos empíricos que ofrece la experiencia, evaluados a través de rigurosos métodos científicos que ponen de relieve su carácter científicamente verdadero o erróneo. Pues bien, frente a los que subrayan una cierta preponderancia en la ciencia respecto de la teología, traemos aquí unas palabras de Sir Peter B. Medawar, quien ha subrayado los límites de la ciencia, entre otras cuestiones, en términos que se ajustan perfectamente al tema que se ha tratado y que se refiere a las denominadas por Popper «preguntas últimas»:

«El positivismo doctrinario —que hoy es algo como un ejemplo histórico— rechazó todas estas preguntas llamándolas no-preguntas o seudo-preguntas, tales que sólo la gente cándida plantea y sólo los charlatanes de una u otra índole

60 Esta clase de positivismo científico ha sido criticado por Kolakowski haciendo notar que «es un intento de consolidar la ciencia como actividad autárquica que agotará todos los modos posibles de asimilar el mundo intelectualmente... El sufrimiento, la muerte, el conflicto ideológico, las clases sociales, los valores antitéticos de todo tipo, todo ello es declarado ilícito, cuestiones sobre las que sólo podemos callar, en obediencia y principio de la verificabilidad. El positivismo así entendido es una escapatoria a compromisos, escapatoria disfrazada de definición del conocimiento». L. Kolakowski, *The Alienation of Reason* (New York 1968) 204.

61 He tratado este tema, así como las implicaciones epistemológicas y éticas de la ciencia y su confrontación con la teología, en «Antropología y ciencia. El problema del ser personal», comunicación presentada en el IV Congreso Internacional de la SITA, Barcelona 24-27 de septiembre de 1997. *Actas del Congreso* (en prensa). Los argumentos sostenidos por A. González Montes en torno a las relaciones entre ciencia y teología y al papel que les correspondería a ambos son especialmente reveladores al respecto. Cf. A. González Montes, *cit.*, 346ss.

afirman ser capaces de contestar. Este perentorio rechazo nos deja insatisfechos y con una sensación de vacío, porque las preguntas tienen sentido para quienes las plantean, y las respuestas, para quienes tratan de darlas; pero, esté en disputa lo que esté, será universalmente aceptado que *no es en la ciencia donde debemos buscar estas respuestas* (el subrayado es mío). Existe, entonces un argumento evidente en favor de la existencia de un límite al entendimiento científico»<sup>62</sup>.

Nuestra mirada se dirige ahora al hombre, ya que éstas son las preguntas a las que sí da respuesta la teología y son, además, las que llenan su corazón cuando persigue incansablemente la verdad revelada por Jesucristo; una verdad que no entra en contraposición con las que puede ofrecer la reflexión filosófica<sup>63</sup>. De modo que no es extraño que el Papa Juan Pablo II haya comenzado su encíclica *Fides et ratio* haciéndose eco de estos interrogantes que brotan del corazón humano y que son los mismos que se vienen planteando milenariamente por parte de diferentes razas y culturas. Los avances tecnológicos y científicos no logran penetrar en ese misterio que constituye el horizonte de la Verdad para el ser humano. Pues bien, «La búsqueda de la verdad, incluso cuando atañe a una realidad limitada del mundo o del hombre —ha subrayado Juan Pablo II, dirigiéndose particularmente a los científicos—, no termina nunca, remite siempre a algo que está por encima del objeto inmediato de los estudios, a los interrogantes que abren el acceso al Misterio»<sup>64</sup>.

ISABEL ORELLANA VILCHES  
Salamanca

62 P. B. Medawar, *Los límites de la ciencia* (México 1988) 95-96. Sir Peter Medawar señala varios límites. En uno de ellos hace notar que «esperar que la ciencia responda a las preguntas últimas equivale a esperar que podamos deducir de los axiomas y postulados de Euclides un teorema que nos indique cómo hornear un pastel», *cit.*, 97.

63 Cf. *Fides et ratio*, 52.

64 Juan Pablo II, *Discurso con ocasión del VI centenario de la fundación de la Universidad Jagellónica* (8 de junio de 1997), 4: *L'Observatore Romano*, Ed. semanal en lengua española, 27 de junio de 1997, 10-11. *Cit.* en *Fides et ratio*, 137.

## SUMMARY

Popper's methodology of science has been shown to be a productive instrument which can be applied in fields as diverse as education, science and bioethics as well as to social and political issues. Pannenberg has even taken it as a point of reference, examining crucial aspects of it, with the object of eventually using it to prove the scientific nature of Theology. In his analysis Pannenberg believes he can point to some weaknesses in the falsificationism of Popper, such as his *conventionalist decisionism*, which would permit its application to Theology. In this paper however we highlight the real nature of Popper's position and compare it with that of Pannenberg, while we also examine other questions which allow us to underline the inapplicability of the control criteria of empirical science to Theology.