

LA NUEVA RACIONALIDAD Y LA FE EN DIOS

Ricardo Franco, sj

Sumario: Este artículo es un comentario al libro de H. Küng, aparecido en 1978, "¿Existe Dios?". El autor no pretende abarcar la totalidad de esta obra, que en la edición española alcanza casi las mil páginas, sino centrarse en un aspecto especialmente significativo: el pensamiento de Nietzsche y sus consecuencias en el mundo contemporáneo. Así, la recuperación de la pregunta sobre Dios está necesitada de un paso previo: la confianza en el conjunto de lo real. De esta manera, se pretende mostrar que una confianza fundamental es más racional que una postura existencial de desconfianza. Esta es la reflexión del libro de Küng que R. Franco intenta asumir de manera crítica.

Palabras clave: H. Küng, "¿Existe Dios?", racionalidad, Nietzsche.

Summary: This article is a commentary on H. Küng's book, published in 1978, "Does God exist?" The author does not intend to deal with the totality of this work, which in the Spanish edition reaches almost one thousand pages, but to focus on one aspect particularly meaningful: Nietzsche's thought and its consequences in the contemporary world. Thus, the recuperation of the question about God, requires a previous step: the trust in the entirety of the real. In this way, it is intended to show that a fundamental trust is more rational than an existential position of mistrust. This is the reflection of Küng's book that R. Franco intends to assume from the point of view of the critical analysis.

Key words: H. Küng, "Does God exist?", rationality, Nietzsche.

1. ¿Existe Dios? Un nuevo libro de H. Küng

En el libro "Ser cristiano" de H. Küng se encuentra a veces la referencia a otro libro del mismo autor titulado: ¿Existe Dios? München 1975. El libro en esas fechas era un libro fantasma. No sólo no estaba impreso, sino que ni siquiera estaba terminado de escribir. Por fin en 1978 se ha publicado la edición alemana del libro. Con una tirada inicial de cien mil ejemplares se ha mantenido durante muchas semanas en el primer puesto de los bestseller alemanes (prescindiendo de las novelas, claro está) y en total en el año 1978 ha ocupado el puesto tercero de los libros más vendidos en la Alemania Federal¹.

El libro ha tardado en publicarse, pero, cuando ha aparecido, no tiene uno más remedio que admirar la capacidad de trabajo del autor. No se trata, como se podría

¹ H. KÜNG, *Existiert Gott?*, München 1978. 878 págs. Estando ya en prensa este artículo ha aparecido la edición castellana de: ¿Existe Dios?, editada por Ediciones Cristiandad, Madrid 1979, 972 págs.

haber pensado, de un pequeño folleto de ensayo, sino de un libro aún más voluminoso que el “Ser cristiano” En la misma apretada tipografía del primero, el nuevo libro tiene, frente a las 676 páginas de la edición alemana del primero, nada menos que 878 páginas. Esto supondrá en la edición castellana cerca del millar de páginas.

La pregunta que se plantea en primer lugar es: ¿Hacen falta realmente tantas páginas para tratar el problema de la existencia de Dios? En la *Summa contra gentiles*, de Santo Tomás, los argumentos para probar la existencia de Dios, las célebres «cinco vías», ocupan en el capítulo XIII del libro 1, apenas cuatro páginas de la edición leonina. ¿Qué es lo que ha cambiado de tal manera en la mente de los hombres que hace tan complicado el camino hacia el conocimiento de la existencia de Dios? Algo ciertamente ha cambiado. Y es precisamente ese cambio el que explica que durante bastante tiempo ni los conservadores ni los progresistas en teología escribieran un libro apologético sobre este tema.

Es posible que los conservadores aleguen que el libro no hace falta, porque todo lo que hay que decir sobre el tema está dicho ya hace mucho tiempo y de forma insuperable. Pero es posible también que, en el fondo, tengan la sospecha de que, a pesar de todo, por razones para ellos no claras, esos argumentos no convencen hoy a muchos, precisamente a los que habría que convencer.

Los progresistas han considerado durante mucho tiempo la apologética como pasada de moda. También han dudado posiblemente de sus propios argumentos para convencer a los demás.

2. El largo camino hacia Dios

Y es que, en todo caso, no son los argumentos los que convencen hoy, sobre todo en temas que ponen en cuestión la totalidad de nuestra existencia, como es precisamente el tema de Dios. Hay que hacer lentamente el camino de ida, o de vuelta, hacia Dios y eso necesita tiempo. Tiempo de maduración. Precisamente el recorrer lentamente ese camino desde los comienzos de la época moderna, con el racionalismo de Descartes y el fideísmo de Pascal, hasta nuestros días, es lo que explica la extensión del libro. Sobre todo si se tiene en cuenta que los estudios sobre cada uno de los autores no están hechos de forma puramente teórica e impersonal, sino que están ambientados en la biografía misma de cada autor, sin separar la doctrina de la vida.

Naturalmente H. Küng ha tenido que tener muchos y buenos colaboradores para escribir este libro y tocar temas tan dispares como Descartes y Freud, o la exégesis bíblica y la moderna filosofía de la ciencia. Pero lo original creo que es suyo, y eso es la estructura misma del libro: la marcha progresiva desde el conflicto sobre la prioridad de la razón o de la fe en Descartes y Pascal, hasta la puesta en cuestión no sólo de la fe, sino también de la razón en el nihilismo de Nietzsche. Y a esta parte más bien negativa, corresponde la positiva, que no va a comenzar con la afirmación de Dios como supera-

ción de todas las críticas a la religión, sino con una aceptación de la realidad, con un sí a la realidad, como superación de la negación radical del nihilismo.

Precisamente en este primer paso, del que parece que hoy no se puede prescindir, es donde encuentra una ayuda, a primera vista inesperada, en la elaboración de un nuevo concepto de racionalidad por parte de la moderna filosofía de la ciencia, sobre todo en K. Popper. Una racionalidad que; para ser crítica, tiene que tener en cuenta sus propios límites e incluir como paso previo una confianza básica, una fe inicial, una decisión o una opción fundamental. La expresión: “paso previo” no sería correcta en la mentalidad de H. Küng, pero la dejamos así para precisar más tarde sus diferencias de enfoque con el racionalismo crítico de K. Popper.

Como es totalmente imposible un análisis, aunque sea somero, de todo el ámbito del libro, nos vamos a reducir a seguir un poco más de cerca un tema fundamental y, en cierto sentido, nuevo, dentro de un libro dedicado al problema de Dios: la negación radical del nihilismo y la posibilidad de una respuesta a esta negación a partir de un nuevo tipo de racionalidad, diferente del racionalismo.

3. La amenaza del nihilismo

Antes de llegar a la descripción del nihilismo, H. Küng ha recorrido las grandes etapas de la crítica a la religión y a la fe en Dios desde Feuerbach hasta Freud, pero para H. Küng la crítica más radical, la auténticamente nihilista, es la de Nietzsche.

Para H. Küng el nihilismo es una consecuencia del ateísmo, cuando éste se toma en serio. Y para Nietzsche también. Por eso ataca Nietzsche en su libro «El Anticristo», no solamente a los teólogos, sino también “a todo lo que tiene sangre de teólogo en su cuerpo, es decir, a toda nuestra filosofía”. “Hay que haberse hundido hasta el fondo para no encontrar divertida la libertad de espíritu de nuestros investigadores de la naturaleza y fisiólogos, que es a mis ojos una broma; les falta la pasión en estas cosas, el sufrir por ellas” (383)². Esta cita puede dar una idea de la amplitud de la crítica de Nietzsche: no solamente la religión, sino también la cultura y los adoradores de ella, y sobre todo del progreso, que es para él simplemente una idea “moderna”, es decir, una idea falsa (383).

Pero naturalmente el objeto fundamental de sus críticas es la moral, cualquier moral, aunque en primer lugar la cristiana. La totalidad de la moral no es más que un instinto de decadencia, un instinto de negación de la vida (432). Para Nietzsche es por tanto claro: detrás de los valores absolutizados de la moral no hay absolutamente nada (432). Cuando se prescinde de Dios es cuando se aferra uno más a la fe en la moral, pero para Nietzsche “cualquier establecimiento puramente moral de valores, como por ejemplo en el Budismo, termina en el nihilismo. Y esto es lo que hay que esperar para Europa” (433). Se piensa que se puede seguir adelante con un moralismo sin fundamento religioso, pero con esto el camino hacia el nihilismo se hace necesario. Y las ciencias modernas, que no

² Los números entre paréntesis remiten a las páginas de la edición alemana de *Existiert Gott?*

se sienten obligadas a ninguna moral, que tienen que estar libres de juicios de valor y por tanto no preocuparse del sentido de la naturaleza, del sentido de la historia, del sentido de la totalidad, tienen indiscutiblemente un “rasgo nihilista” (433ss).

4. ¿Qué es el nihilismo?

No es fácil una definición del nihilismo, tal vez sea mejor describirlo por acumulación de datos, tomados fundamentalmente de las mismas afirmaciones de Nietzsche: “Lo que hacía mucho tiempo y de muchas maneras estaba preparado, amanece lentamente en nuestro tiempo. Toda esta gran evolución trae a la conciencia el nihilismo, hasta ahora encubierto. Y eso significa: nada tiene sentido, añoranza de la nada, fe en la ausencia de valores, absurdo. Negación radical del valor del sentido, de la apetencia. Pasar de “Dios es la verdad” a la fe fanática de que nada es verdad. El filósofo nihilista está convencido de que todo acontecer carece de sentido y es absurdo. La pasión del absurdo es, según Nietzsche, la pasión del nihilista y, al mismo tiempo, su inconsecuencia: Nihilismo es la convicción de la nulidad, es decir, de la incoherencia, falta de sentido y falta de valor de la realidad” (464). “Ninguna coherencia, ningún sentido, ningún valor hay en esta realidad. Todo es nulidad. Lo que hasta ahora estaba velado, implícito, se hace explícito, pero sigue siendo siempre un «nihilismo imperfecto». Este quiere evitar las consecuencias, pero aún en contra de su voluntad agudiza el problema frente al vacío total, con sus tácticas dilatorias y con sus modos de anesthesiarse (música, trabajo, ciencia, fanatismo por personas o por épocas). El nihilismo absoluto no se frena por eso” (434).

El mismo H. Küng ha resumido también las principales características de este oscuro movimiento:

“La realidad, todo lo que existe, está amenazado por la nulidad, presente en todas partes, la posibilidad del no-ser, de caducidad, de degradación, finitud. Esto es lo que constituye la cuestionabilidad de la realidad. La cuestión del ser o no-ser de los entes es ineludible.

Una negación del ser –por aferrarse a la nulidad de todo lo existente– es posible, de manera que todo, el yo y el mundo, debe ser comprendido como, en última instancia, caótico, absurdo, ilusorio, nulo...

Por tanto, no hay absolutamente nada de lo que no se pueda dudar e, incluso, desesperar. Porque la duda; no solamente la metódica (Descartes), sino también la existencial (Pascal), no empieza con la cuestión de Dios, sino con la cuestión del ser. Comienza con la cuestionabilidad de la existencia humana y de la realidad en su totalidad”.

5. ¿Una “Teología Natural”?

En vano se busca un fundamento evidente de razón, sobre el cuál se pueda fundar la fe (Teología Natural). De cara al nihilismo una fundamentación de esa clase ofrece solamente un fundamento aparente para una certeza aparente (467).

Al principio nos habíamos preguntado si eran necesarias tantas páginas para llegar al convencimiento racional de la existencia de Dios. Ahora se podría uno preguntar tal vez, después de ésta última afirmación, si con tan pocas palabras se puede descalificar todo el trabajo que generaciones de teólogos han dedicado a la elaboración de la llamada “teología natural”, fundada sobre la razón y no sobre la revelación. Pero es que lo que ha quedado descalificado por la crítica radical del nihilismo no son los argumentos mismos para probar la existencia de Dios, sino sus presupuestos, más o menos inconscientes.

Ya M. Scheler había observado que, para él, “La equivocación fundamental de la teología natural tradicional es que pretende deducir aquello que, en realidad, en cuanto a su contenido, se posee ya por otra fuente de conocimiento. Se deduce dentro de un mundo de simbología religiosa –y esto con razón– y se pretende que se deduce a partir de hechos pre-religiosos”³.

De lo que es este mundo, opuesto al mundo como símbolo religioso, nos puede dar una idea la descripción que el mismo Nietzsche da de lo que para él es el mundo: “¿Qué es para mí el mundo? Un monstruo de fuerza, sin principio, sin fin... que no se gasta, sino únicamente se transforma... rodeado de la nada-como de su frontera. Un mar de fuerzas que se enfurecen y se agitan dentro de él, eternamente revirtiendo con la marea, alta o baja, de sus propias creaciones; pasando de lo más simple a lo más complicado, de lo más rígido y más frío a lo más salvaje y contradictorio, para después volver de nuevo de su plenitud a lo más sencillo, del juego de lo contradictorio al placer de la armonía como un devenir que no conoce la saciedad ni el cansancio. Ese es mi mundo dionisiaco del eternamente-crearse-a-sí-mismo y destruirse-a-sí-mismo” (436).

6. ¿Hay alguna salida de este laberinto?

La pregunta que se nos plantea es: ¿Hay algún hilo de Ariadna que nos pueda sacar de este laberinto del sin-sentido? La verdad es que Nietzsche buscó siempre esta Ariadna. H. Küng no busca el camino fácil de desacreditar a Nietzsche, aunque no siempre resiste a la tentación de hacer ver la incoherencia entre su vida de enfermo y su ideal de poder.

Pero en realidad la salida de la aporía en la que nos coloca la crítica nihilista la va a buscar H. Küng en un camino que, aparentemente al menos, desemboca también en el nihilismo o en lo que puede ser su expresión: el escepticismo absoluto o el relativismo absoluto. Esa es la conclusión a la que parece llevarnos la evolución de la filosofía de la ciencia en los últimos decenios, y de ella precisamente va a sacar H. Küng su concepto de la nueva racionalidad, con el que pretende salir del marasmo del nihilismo, sin caer, por otra parte, en el dogmatismo.

La evolución en la reflexión sobre el método –y el progreso– de las ciencias, desde Carnap hasta nuestros días, se puede expresar brevemente en la siguiente progresión:

³ *Von Ewigen im Menschen*, Bern 4 1954, 267.

para Rudolf Carnap (1928ss) las ciencias proceden inductiva y racionalmente.

para K. Popper (1935ss) las ciencias no proceden inductiva, pero sí racionalmente.

para Thomas Kuhn (1962ss) las ciencias no proceden ni inductiva, ni racionalmente⁴.

Prescindo de las variaciones que estos autores han ido introduciendo en sus teorías para hacer frente a los problemas que sus mismas teorías han suscitado.

Lo curioso es que H. Küng escoja precisamente estas tendencias, sobre todo el análisis de la racionalidad de K. Popper, y la problemática sobre la fundamentación de las ciencias que estas teorías dejan al descubierto, como un camino para salir del problema planteado por la crítica nihilista.

H. Küng da por supuesto que el nihilismo es posible, pero que al mismo tiempo no es ni demostrable, ni refutable (467).

7. Posibilidad de la actitud nihilista

Un principio fundamental para H. Küng, del cual tiene que partir y con el que tiene que contar, según él, toda ulterior afirmación de Dios, es la posibilidad, tanto vivida (nihilismo práctico) como reflexionada filosóficamente (nihilismo fundamental) del nihilismo. Al mismo tiempo hay que admitir que no hay ningún argumento absolutamente convincente contra la negación nihilista. Hay que conceder la posibilidad, al menos, de que la vida de los hombres sea en última instancia un sinsentido y que un destino ciego, el caos; el absurdo y la pura ilusión son los que rigen el mundo.

Pero, al mismo tiempo, tampoco hay ningún argumento racional que nos obligue a aceptar la interpretación nihilista del mundo. También es posible que el mundo y la existencia de los hombres en última instancia no sea absurda (468).

El progreso y la difusión del nihilismo, sobre todo el que H. Küng llama: “nihilismo fundamental” (filosóficamente reflejo), ha puesto en crisis no solamente la razón teológica o la fe religiosa, sino la misma razón científica. Esto explica la proliferación de las teorías de la verdad en nuestro siglo⁵, y explica también el que casi todos los filósofos de las ciencias se sientan obligados a buscar la fundamentación última de la razón científica.

⁴ W. STEGMÜLLER, *Hauptströmungen der Gegenwartphilosophie*, Stuttgart 1975, Vol.2, p. 490.

⁵ Véase el volumen de estudios publicado con el título: *Wahrheitstheorien*. Editado por G. SKIEBEK, Frankfurt a. M. 1977, 532 pgs. Es solamente una selección de la discusión sobre el tema de la verdad en el siglo 20, y en la introducción se promete aún un segundo volumen sobre las teorías del consenso, que no han tenido cabida en este primer tomo.

Curiosamente, al llegar a la fundamentación última de la razón científica, el lenguaje de los filósofos de la ciencia adquiere un tono quasi religioso. Tanto en K. Popper, que nos habla de una “fe en la razón”⁶, como en Th. Kuhn, que utiliza términos tan poco científicos como “vendajes que se caen de los ojos”, “iluminación repentina”, “iluminación que se presenta durante el sueño”⁷ o de “conversión” de un paradigma de comprensión de la realidad a otro⁸, o de fe en que el nuevo paradigma tendrá éxito, o de que «una decisión de esta índole sólo puede tomarse con base en la fe»⁹.

8. El racionalismo acrítico o totalitario

El último esfuerzo gigantesco de una explicación absolutamente lógica y coherente del mundo ha sido el de R. Carnap, con su «Construcción lógica del mundo» (1928). Para Carnap la ciencia es un conjunto de enunciados demostradamente ciertos, porque o bien son hechos puros (enunciados observacionales) o bien generalizaciones inductivas infalibles de los mismos¹⁰. Todo lo que no se puede incluir en esta visión científica del mundo, no es que sea falso, sino que simplemente carece de sentido. Como carente de sentido hay que calificar en esta visión cientista del mundo tanto la metafísica como, sin duda, la teología y los enunciados religiosos.

La construcción de Carnap tuvo que ir cediendo terreno rápidamente a las correcciones y a las críticas, tanto desde dentro como desde fuera de su escuela. Pero al perder terreno como certezas indiscutibles tanto el razonamiento inductivo, como el lenguaje formalizado de la construcción científica del mundo, había que buscar de alguna manera un punto de apoyo último para salvar de alguna manera el carácter racional de las ciencias. En este sentido se orientan las correcciones y las modificaciones introducidas por Karl Popper, que de hecho nunca perteneció a la escuela positivista de Viena, aunque haya sido incluido en ella por algunos.

9. El racionalismo crítico y la nueva racionalidad

No voy a entrar en un estudio del método científico propuesto por K. Popper y que, a diferencia del método de Carnap, puede ser denominado como hipotetismo y falsacionismo. Lo que nos interesa es su postura con relación a la metafísica y, en general, con relación al pensamiento no-científico.

Ya en su “Lógica de la investigación científica” decía: “Si miramos el asunto desde un ángulo psicológico, me siento inclinado a pensar que la investigación científica es imposible sin fe en algunas ideas de índole puramente especulativa (y, a veces,

⁶ K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Buenos Aires 1957, Parte 11, cap. 24, p. 414.

⁷ TH. KUHN, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Madrid, Buenos Aires 1975, p. 192.

⁸ *Ibid.*, 236.

⁹ *Ibid.*, 244.

¹⁰ Véase: J. P. ACORDAGOICOECHEA, *Cambio científico y dogma teológico*, San Cugat del Vallés 1978, p. 12.

sumamente brumosas): fe enteramente desprovista de garantías y que -en esta misma medida- es «metafísica»¹¹.

K. Popper aún no ha introducido en la investigación científica la «historia» y la relativización que ésta introduce dondequiera que aparece. Para él la historia de la ciencia consistiría en una sucesión de teorías falsas (hipotetismo) con verisimilitud creciente¹². Pero para K. Popper lo que está a la raíz de todo el progreso científico es en definitiva una “fe”, que él califica como enteramente desprovista de garantías y que, naturalmente, pone en contingencia el carácter racional de todo lo que se construya sobre ella. Al analizar las diferencias entre el racionalismo crítico y el racionalismo no-crítico en su obra: “La sociedad abierta y sus enemigos”, considera como racionalismo no-crítico el “que no está dispuesto a aceptar nada que no pueda ser defendido por medio del razonamiento o de la experiencia”. Este racionalismo lo descarta por inconsecuente, puesto que este principio general no se puede apoyar ni en el razonamiento ni en la experiencia. Por tanto, si todo racionalismo no-crítico es insostenible, eso significa que “todo aquel que adopte una actitud racionalista lo hará porque ya ha adoptado *previamente*, sin ningún razonamiento, algún supuesto, decisión, creencia, hábito o conducta que caen dentro de los límites de lo irracional. Sea ello lo que fuere, podríamos darle el nombre de “fe irracional en la razón”. Ahora bien, “puesto que el racionalismo «no-crítico» es inconsecuente, el problema -es decir: el conflicto entre la ciencia y la religión- no puede reducirse a la elección entre conocimiento y fe, sino tan sólo a escoger entre dos clases de fe”¹³.

Este recurso a la “fe” o mejor, a “una fe”, cómo fundamentación última del racionalismo crítico va a constituir precisamente el punto de partida para la elaboración de la nueva racionalidad, que permita a H. Küng una superación del nihilismo que no sea ni dogmática (la del racionalismo no-crítico de cualquier clase, o la aceptación no-crítica de presupuestos más o menos inconscientes), ni tampoco puramente escéptica, pues esto no sería superación ninguna.

Pero quedarse simplemente en una fe “enteramente desprovista de garantías”, como dice K. Popper, no parece que sea suficiente para superar el nihilismo. Lo único que se conseguiría sería, en todo caso, poner de relieve que, con relación al último fundamento de la verdad, los científicos están embarcados en el mismo barco que los teólogos, al menos los científicos que elijan el racionalismo crítico. Por eso H. Küng tiene que hacer notar no sólo las semejanzas, sino también sus diferencias con el punto de vista de K. Popper. H. Küng prefiere hablar de una “confianza fundamental” o, incluso, de una “decisión fundamental” y reservar la palabra “fe” para la fe religiosa. Pero su diferencia con la concepción de Popper está expuesta de forma matizada -aunque no completamente clara- en el largo capítulo dedicado a la actividad frente a la realidad y titulado: “¿Desconfianza fundamental o confianza fundamental?” (490ss).

¹¹ K. POPPER, *Lógica de la investigación científica*, Madrid 1971, 38

¹² Véase J. P. ACORDAGOICOECHA, p. 15

¹³ K. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, p. 413, 414, 427.

10. La confianza fundamental

Para H. Küng esta confianza fundamental tiene una racionalidad que le es propia. Un primer indicio de esta racionalidad se puede percibir en la inestabilidad de la postura nihilista, en la casi imposibilidad de ser consecuentemente nihilista¹⁴.

Pero ¿qué es lo que quiere decir H. Küng cuando habla de una “racionalidad original”? No se puede negar de una forma simplista toda racionalidad a la desconfianza fundamental, puesto que toma su punto de partida, y no de forma puramente irracional, en la cuestionabilidad indiscutible de la misma realidad, o, si se quiere, en la “ambigüedad” de la realidad misma. Pero a partir de aquí de lo único que se puede hablar es de una “racionalidad incipiente” y en este sentido “accidental e incluso aparente”. Al que considera la realidad de forma puramente desconfiada, a ese ciertamente no se le descubre: identidad, sentido, valor. Una “racionalidad original” sólo se hace posible a partir de la realidad misma, tal y como, se manifiesta en la confianza fundamental. Al que considera la realidad de forma fundamentalmente confiada, a ese se le descubre: identidad, sentido, valor. Por eso precisamente la confianza fundamental tiene una racionalidad original, que H. Küng expresa con la siguiente tesis: “la confianza fundamental manifiesta su racionalidad en la realización, Esta postura, fundamentalmente positiva, es racionalmente responsable” (4 95).

A primera vista la diferencia con la postura de K. Popper parece realmente demasiado sutil. K. Popper admite que no hay ningún principio o realidad “previa” que justifique la racionalidad de la razón, y en eso está de acuerdo H. Küng. Por eso K. Popper llama a esa fe en la razón “irracional”. Pero eso no quiere decir que la razón no se justifique por sus obras. Todo el apartado 111, del Capítulo 24 de Ja “Sociedad abierta y sus enemigos” está dedicado precisamente a esa justificación (pp. 415-422). Y desde luego la fe en la razón no es para él una cuestión indiferente, de puro gusto o de veleidad.

Pero para H. Küng la justificación no viene dada exclusivamente por las implicaciones posteriores de la actitud racional, sino en el acto mismo de confiar (496). Por eso esta confianza fundamental no se puede llamar *de ninguna manera irracional*. Depende precisamente del carácter de la elección.

¹⁴ Como ejemplo de esta inestabilidad se puede ver el comentario de un ateo marxista, V. GARDAVSKY, a un párrafo publicado en un periódico checo “La oscura tierra gira en el universo infinito, regido por leyes inevitables, en el espacio infinito, un infinito gigantesco, oscuro y seco, en lo infinito. Y sobre ella brinca un puñado de criaturas con cerebros hipertrofiados, que exclaman a grandes voces en el tiempo tan limitado que poseen: «Hemos vencido a la tierra, dominaremos el mar, dominaremos sobre toda la naturaleza, someteremos el universo». Y la tierra sigue girando en el espacio infinito, sigue sus leyes eternas y no presta atención a los chillidos de los ratones ni de los hombres”. “Es la cita de un párrafo aparecido recientemente en la prensa, comenta V. Gardavsky. Una pintura angustiosa que, al contemplarla, aniquila de golpe todo por lo que luchamos”. Sin recurrir a la trascendencia no se ve cómo el autor puede ofrecer una pintura del mundo distinta de la que daba ese periódico. Cf. V. GARDAVSKY, *Dios no ha muerto del todo*, Salamanca 1972, p. 245s.

11. ¿Decisión sobre qué?

“¿Es la elección fundamental una elección entre dos posibilidades semejantes? No. No es como una elección entre rojo y verde, o blanco y negro, sino que es la elección como entre luz y no-luz, claridad y oscuridad absoluta. No es tampoco como la conocida elección de Hércules en la encrucijada. Porque aquí no se escoge entre placer y virtud, inclinación y obligación, sino entre ser y no-ser. El no-ser no es ni una realidad, ni siquiera una posibilidad real, sino una irrealidad y una imposibilidad, aunque ésta sea «pensable». Así, pues, la decisión fundamental no es una elección entre dos posibilidades semejantes, sino -considerándolo exactamente- una elección entre la realidad y una posible imposibilidad. Este juego no puede terminar en tablas” (496).

¿Son realmente estos los términos de la elección? Creo que H. Küng en esta descripción ha exagerado la nota. La diferencia con K. Popper no es solamente formal, es decir, no recae únicamente en el modo cómo se justifica esa fe irracional de Popper en la razón, y esa decisión o esa confianza fundamental de H. Küng. La diferencia es también material, es decir, la diferencia está también en el objeto de esa fe y de esa decisión o confianza. Para Popper el objeto de la fe es: “Admitir solamente aquello que pueda ser verificado por argumentos (deductivos) o por la experiencia (en el sentido negativo de Popper)”¹⁵. Como esta proposición universal no puede ser justificada ni por argumentos ni por la experiencia, tiene que ser aceptada por fe. Se acepta por tanto una fe irracional en la razón, pero el contenido de esa razón es algo muy concreto, de alguna manera vinculado con la visión científica del mundo. La proposición, objeto de la fe, se podría proponer también de esta manera: Sólo es admisible, es decir, sólo es verdad, o más exactamente sólo me acerca a la verdad de forma indefinida, o sólo es verosímil, aquello que puede ser verificado por argumentos o por experiencia. O dicho de otra manera: Solamente el ejercicio de la razón (argumentos y experiencia) me acercará a la verdad. La deducción y la experiencia me llevarán a hipótesis cada vez más verosímiles sobre la realidad.

En cambio el objeto de esa confianza fundamental de H. Küng es “el sentido de la totalidad”. La elección no está, como para K. Popper entre un acercamiento racional o una interpretación irracional de la realidad, sino entre una realidad con sentido o una realidad absurda. Porque lo que está en juego frente a los nihilistas no es la mera facticidad de la realidad, que ellos no ponen en duda, sino su sentido. ¿Se puede decir, por tanto, que es una elección entre ser y no-ser? Eso dependerá naturalmente de la importancia que se asigne a tener sentido, sobre todo si se refiere al sentido de la totalidad. De una acción concreta decimos que tiene sentido si se ordena a la consecución de un fin. Por tanto, hablar del “sentido de la realidad” en su totalidad, está implicando ya una finalidad absoluta a la cual la realidad está dirigida por alguien que conscientemente la orienta al fin que le ha señalado. Puede haber fines parciales y sentidos por tanto parciales y sería interesante analizar si son realmente posibles “sentidos parciales” y limitados, cuando la totalidad en la que se inscriben carece de sentido¹⁶.

¹⁵ Véase: K POPPER, *La sociedad abierta...*, p. 413.

¹⁶ Una discusión sobre el tema en: W. WEISCHDEL, *Del Gott der Philosophen*, Darmstadt 1972, vol.II, p. 165ss y p. 170.

Lo que no se puede negar es que de hecho hay personas que viven instalados cómodamente en esa provisionalidad de sentido y no sienten en absoluto la necesidad de una referencia absoluta, que, de alguna manera, dé sentido a su vez a los fines inmediatos, modestos y provisionales, que se proponen para dar sentido a sus vidas. La alternativa sería por tanto no entre “ser y no-ser” como propone H. Küng, sino entre un sentido de la totalidad de la realidad y una especie de epicureísmo moderado, modesto en sus aspiraciones. Y esta alternativa de ninguna manera es experimentada por los que la viven como una existencia trágica. Un ejemplo de este “razonable epicureísmo” sería el análisis de J. Mosterín sobre “Felicidad y bienestar”¹⁷.

No sé si H. Küng consideraría a J. Mosterín como nihilista o no. Para Mosterín de hecho: “No tiene sentido (no sirve para nada) plantear la pregunta por el sentido del mundo o por el sentido de la vida. Se trata de preguntas mal planteadas. No podemos preguntar « ¿cuál es el sentido del mundo?», pues el mundo no es algo que dependa de ninguna conciencia o voluntad, y por tanto no es algo que pueda tener sentido. Esta pregunta sólo podría ser planteada, sólo tendría sentido, si hubiera un dios omnipotente, que decidiese continuamente cada hecho del universo en función de los fines suyos, aunque estos no fueran conocidos por nosotros”. Pero evidentemente, para Mosterín, este no es el caso y por eso: “ni el mundo ni la vida tienen sentido, y aún monos «sentido último»”¹⁸.

Hay por tanto que precisar el objeto de la decisión fundamental y matizar la alternativa que propone H. Küng.

Si la alternativa se propone entre “un universo razonable y un caos ininteligible”, parece que se puede admitir, con H. Küng, que en este caso la elección entre esas dos opciones de ninguna manera puede quedar en tablas. De alguna manera sería, como dice el mismo H. Küng, la opción entre “ser y no-ser”.

Pero si la elección la ponemos entre ese moderado epicureísmo, del que hemos hablado, y una existencia que sólo se considera razonable si se encuentra inscrita en un “sentido de totalidad”, entonces la elección, aunque siga siendo necesaria, y aunque parezca más razonable la elección de sentido de la totalidad, ya no es tan claramente radical como propone H. Küng.

El que incluso en este segundo caso se trata de una elección que hay que hacer y que, de hecho, se hace, aparece claro incluso en el caso de un lógico tan consecuente como J. Mosterín, pues él parte del “postulado” de que “el mundo no es algo que dependa de ninguna conciencia o voluntad”.

Por eso, si comparamos el mundo limitado, modesto en sus ambiciones, del que nos habla Mosterín, con la visión caótica del mundo de Nietzsche, que hemos citado

¹⁷ J. MOSTERIN, *Racionalidad y acción humana*, Madrid 1.978, 100ss.

¹⁸ *Ibid.*, p. 47.

antes, y que es ciertamente la que tiene delante de los ojos H. Küng cuando habla de una “confianza fundamental”, nos podemos preguntar si la postura, condicionalmente racionalista de Mosterín no sería, en el fondo, más que un “modo de anesthesiarse con tácticas dilatorias”, como dice el mismo Nietzsche, eludiendo siempre el enfrentamiento con la totalidad de la realidad, que se mantiene como un horizonte amenazante, en el que se prefiere no pensar.

El problema real que presenta la realidad en su totalidad es su “ambigüedad”. De hecho la misma realidad puede ser vista como armónica y razonable o como totalmente absurda y sin sentido. Es precisamente esa ambigüedad la que justifica la visión nihilista del mundo, al estilo de Nietzsche, como negación total de sentido. Pero es también esa ambigüedad la que, justifica también una actitud positiva frente a la realidad. La visión nihilista del mundo como realidad caótica y absurda tiene efectos paralizantes y es, a la larga, prácticamente insostenible de forma consecuente. En cambio a la actitud positiva frente a la realidad se le descubre: sentido, valor, racionalidad de la realidad misma, y eso en el acto mismo de afirmar la realidad.

De esta manera se justifica esta decisión fundamental o esta opción fundamental por el sentido. Por eso, aunque el objeto de la decisión fundamental de H. Küng sea distinto del objeto de la fe irracional de K. Popper, se puede estar de acuerdo con H Küng en la necesidad y en la racionalidad de esa decisión. Y esta decisión fundamental sería al mismo tiempo la superación de racionalismo totalitario o acrítico por una parte, y de la postura irracionalista o radicalmente nihilista por otra.

Esta superación sería el paso previo, hoy ineludible, para llegar a una afirmación de la trascendencia.