PROYECCIÓN 32 (1985) 181-193

La teología entre la ciencia y la utopía

Presupuestos para el carácter científico de la teología

M. Fraijó

No es fácil hablar hoy de la teología como ciencia y método y de las críticas que se hacen a ésta desde las ciencias humanas. Tal enunciado parece suponer que existe una sola teología y que se sabe en qué consiste. Asimismo, parece dar por supuesto que la noción de ciencia es conocida y que existe un grupo de ciencias a las que llamamos humanas. Pero todos estos temas son, como se sabe, objeto de permanente estudio y discusión. El objeto directo de estas páginas será, ante todo, la teología y su método. Respecto al concepto de ciencia y sus avatares en los últimos tiempos, me limitaré a hacer algunas incursiones en la materia casi de aficionado. Eso sí: si concluyéramos unánime o parcialmente que la teología carece de carácter científico intentaríamos determinar el grado de gravedad de esta conclusión y sus posibles repercusiones sobre el futuro de la teología. Pero entremos ya en materia.

1. PLURALIDAD DE TEOLOGIAS

Es lo primero que hay que constatar. No es posible hablar de **la** teología actual. Hace unos años, en un debate lleno de acritud, K. Rahner defendió, en un sínodo de la Iglesia católica alemana, la pluralidad de las teologías frente a la visión monolítica del cardenal Höffner. El pluralismo teológico, sostenía Rahner, es una vieja herencia cristiana que es necesario conservar. Ya Pablo y Pedro se enfrentaron a causa de sus diversas teologías.

Pero, para constatar diversas concepciones teológicas no es necesario narrar controversias alemanas. Las encontramos en abundancia dentro de nues-

tras fronteras. Soy, por ejemplo, de los que valoran profundamente el trabajo teológico realizado por A. Fierro. Pero, ¿en qué se parece su teología a la de Olegario G. de Cardedal, a la de González Faus o a la de José M. Castillo? Esto para no compararla, por razones evidentes, con la de la mayoría de los profesores de las Facultades eclesiásticas anclados en la condición de los «beati possidentes»...

Es sabido, además, que existen notables diferencias entre la teología centroeuropea y la teología de la liberación latinoamericana. Es igualmente conocido que ignoramos las variadas y ricas articulaciones de la teología oriental. Un reciente debate teológico, el de la infalibilidad, puso de relieve diferencias insalvables entre maestros y discípulos pertenecientes a una misma generación. Pues, lo que estuvo en juego en aquella controversia no fue tanto el tema de la infalibilidad cuanto el concepto de teología y su método. Digámoslo sin paliativos: a la teología actual la dividen sus fidelidades. La fidelidad al cautiverio de los pueblos latinoamericanos ha dado origen a la teología de la liberación; la fidelidad al Denzinger ha producido una teología sin sorpresas, inseguridades ni insomnios; la fidelidad al hombre de ciencia europeo puso en marcha el proyecto desmitologizador de R. Bultmann; la fidelidad a la palabra de Dios hizo desembocar a Barth y otros en la teología dialéctica; el recuerdo de los cadáveres de los compañeros entre los que se despertó una mañana de la primera Guerra Mundial convenció a P. Tillich de que ya no sería posible el idealismo en teología; la creencia en la necesidad de salvar un núcleo de la herencia de la Ilustración ha llevado a W. Pannenberg a abandonar y criticar toda teología «posicional» para afirmar una teología argumentativa, profundamente deudora a la exaltación hegeliana de la razón; la experiencia de viejas estrecheces y privatizaciones católicas dió origen a la teología política de Metz. Y el recuerdo del carácter eminentemente rapsódico de los evangelios llevó al mismo autor a defender la necesidad de una teología narrativa. Por último, el monolitismo atemporal católico despertó en K. Rahner, el hombre que tantos horizontes ha abierto al trabajo teológico, la pasión por el carácter histórico y dinámico de las formulaciones dogmáticos. El recorrido sería interminable...

La pregunta es obligada: ¿guardan todas estas teologías la **misma** relación con la ciencia? A. Fierro ha afirmado que la teología ni es ciencia ni constituye un verdadero conocimiento. ¿Es válida esta afirmación para **toda** teología por igual? ¿Concedería Fierro alguna diferencia entre la teología de los manuales de la BAC y su propia teología por lo que al carácter científico se refiere, o son ambas igualmente acientíficas y carentes de índole cognoscitiva?

De hecho, y si de ciencia hablamos, desde hace algunos decenios, muchos, o al menos representativos hombres de ciencia del mundo occidental han

aceptado de buen grado una **determnada** teología como interlocutora. A tales foros internacionales la teología no asistió como **ancilla.** Los proyectos teológicos allí presentados fascinaron a filósofos y hombres de ciencia. Es más: fueron las ponencias teológicas las que centraron y acapararon la discusión. Recuérdese el impacto producido por las seis tesis de Rahner sobre el futuro absoluto de la humanidad en un congreso de la Paulusgesellschaft. Los nombres de los teólogos que protagonizaron tales diálogos son de todos conocidos: K. Rahner, J. B. Metz, H. Küng, J. Moltmann, W. Pannenberg, E. Schillebeeckx, H. Fries y otros. Se objetará que la fascinación que ejercieron entonces —hoy parece que nada fascina— sus visiones teológicas no tenía por qué deberse necesariamente al «carácter científico» de sus teologías. De acuerdo. De hecho existe un precedente que apoyaría esta objeción: invitado a hablar en Munich sobre cuestiones sociales, K. Barth leyó la homilía que había pronunciado el domingo anterior. La reacción del público fue de desbordante entusiasmo. Con todo, pienso que el impacto producido por los teólogos antes mencionados ante los hombres de ciencia no se debió, como en el caso de Barth, a un especial carisma personal, sino al vigor y a la plausibilidad interna de las visiones esbozadas, a la coherencia lógca de los conocimientos que transmitían, al esfuerzo conceptual a que sometieron su reflexión, a su capacidad para ofrecer respuestas a problemas candentes y —algo muy importante— al talante modesto que dieron a sus tesis y conclusiones. ¿No tendrán estas características algo que ver con lo científico o al menos con un determinado género de ciencia? Insinúo que, así como existe una pluralidad de teologías, es posible que exista una amplia gama de tipos de ciencia y clases de conocimiento y que, tal vez, determinadas teologías podrían reinvidicar para sí, con cierto derecho, algunos de ellos.

La última observación nos lleva a preguntarnos con qué clase de saber, con qué concepto de conocimiento trabaja la teología.

2. EL CONOCIMIENTO TEOLOGICO

Entre los teólogos, pero no sólo entre ellos, se abre camino la convicción de que el lema de Bacon «scientia et potentia convertuntur» no es válido para todo tipo de conocimiento. El axioma está tomado de las ciencias empíricas. En ellas reviste un cierto grado de verdad: conocer es dominar. Pero su aplicación indiscriminada a la teología significaría: conocer a Dios es dominarlo, apoderarse de él. Aunque no estuviese tan reciente la machacona insistencia de la teología dialéctica —Barth, Gogarten, Bultmann— en la absoluta trascendencia de Dios, cualquier teólogo rechazaría esta conclusión que, por lo demás, tampoco es aplicable a las ciencias humanas. Dios, si existe, es señor soberano

de la historia y no cabe el dominio sobre él. La teología dialéctica no se cansaba de repetir que Dios es «unverfügbar», que no se puede disponer de él.

También es unánime la convicción de que el conocimiento teológico no es equiparable al saber exacto, cuantitativo, comprobable, propio de las ciencias empíricas. Nos hallamos ante dos dimensiones con ámbitos y competencias diversas. La unificación o precipitada identificación de ambos campos equivaldría a un claro empobrecimiento de la realidad a la que sirven: la del hombre.

En la misma línea, hay que afirmar que la teología no puede echarse en brazos del racionalismo. El conocimiento teológico no procede por medio de deducciones de principios evidentes. No existen tales principios en el ámbito teológico. Evidencia es un término ajeno a la teología actual. Es cierto que, en los años sesenta, W. Pannenberg habló de la evidencia de Dios en la historia y de la «ceguera» de los que se cerraban a tal evidencia. Pero, en su posterior maduración, Pannenberg corrigió aquellos excesos de juventud y pasó a hablar del carácter problemático de la existencia de Dios. Creemos que esto hace más justicia a las fuentes bíblicas y a la experiencia del hombre actual que, más que con la evidencia, se siente confrontado con el silencio de Dios.

Sin embargo, tampoco se resigna la teología actual a que el conocimiento teológico se reduzca a un saber misterioso, arcano, accesible únicamente a un grupo de iluminados, especialmente dotados para lo religioso. Si la teología proclamara y defendiera tal status epistemológico, se situaría fuera de todo alcance; al margen de toda verificación, caería en la tan vituperada «Immunisierungsstrategie» (estrategia de la inmunización). Situaría sus contenidos en un cielo intocable, dando así la razón a Feuerbach y a sus seguidores.

¿Cómo definir o describir entonces el conocimiento propio de la teología? Los teólogos, y no sólo ellos, piensan que conocimiento no es sinónimo de distanciamiento ni desinterés. Al contrario: «Conocimiento e interés» es el título de un libro significativo de J. Habermas. Conocimiento, dice Habermas, equivale a «sentirse afectado» («Betroffenheit»). Objetividad no implica distancia sino penetración, identificación con el objeto conocido. Simpatía (en el sentido originario del término) y conocimiento no se excluyen, sino que se condicionan mutuamente. Conocer, afirman destacados representantes de la teoría de la ciencia, es «ganz bei der Sache sein» (estar completamente inmersos en el objeto que se desea conocer). El conocimiento tiene, por tanto, que ver con la «presencia simpática».

Pensamos que esta clase de conocimiento se adaptaría al carácter personal y existencial de la teología. El pensamiento teológico actual se centra, en efecto,

en la persona, en sus zonas más profundas y conflictivas: en su origen, en su presencia en este mundo, en su esperanza más allá de la muerte. Temas que nadie ha formulado mejor que Kant: qué puedo saber, qué tengo que hacer, qué me es lícito esperar. Según el filósofo de Königsberg todo se resume en la pregunta «¿qué es el hombre?».

En el terreno empírico, la teología no prueba nada. A la luz de la tensión existente entre escatología e historia, la teología se ve obligada a especializarse en enunciados limitados. De ahí que, a la vez que se siente profundamente deudora de Hegel, se vea constantemente obligada a corregirle. Su punto de partida no es, como en Hegel, el absoluto, sino la acuciante y dolorosa finitud del hombre cuyo nacimiento y muerte remiten siempre a la precariedad y al sufrimiento. Otra importante corrección se refiere a la apertura de la historia. Para Hegel, la historia, aunque no había llegado a su final —el río sigue deslizándose—, sí había alcanzado su **telos,** su objetivo último. En cambio, la teología cristiana afirma la radical apertura de la historia. El **novum** es posible. Eso sí: se trata de un **novum** en continuidad y dependencia de la historia de Jesús, de su muerte y resurrección. Después de él, nada ocurre al margen de él.

De nuevo: la teología no puede probar nada. Es más: entrecomillará, o debería entrecomillar, el verbo «probar». Por lo demás, su capital, a pesar de sus compactas bibliotecas, no supera la media docena de afirmaciones. Y, en realidad, todas ellas se podrían reducir a ésta: esperanza de que los verdugos no triunfen definitivamente sobre sus víctimas inocentes (Horkheimer).

Con todo, si deseamos hablar de «pruebas» en teología, cabría, remontándose a los primeros siglos del cristianismo, hacerlo en el sentido de la Patrística. Para los Padres de la Iglesia, el verbo «probar» no tenía connotaciones empíricas ni racionalistas. Se reducía a un juicio razonable que permitía, al menos provisionalmente, decidirse entre dos extremos opuestos, entre dos afirmaciones dispares. Lo que había ocurrido con Jesús de Nazaret les permitía, por ejemplo, optar —ellos pensaban que fundadamente— por el sentido en lugar de por el absurdo, por la salvación en lugar de por la aniquilación de la historia. Entendido así, el verbo «probar» podría seguir siendo utilizado por los teólogos.

3. PROYECTOS TEOLOGICOS CONCRETOS

Hemos hablado de pluralismo teológico y de que no todas las teologías tienen el mismo derecho a reclamar para sí la denominación de ciencia. Pensamos que no es conveniente que esta afirmación quede en abstracto. Por ello, y conscientes del riesgo que corremos, nos aventuramos a esbozar las líneas

maestras de un proyecto teológico para el que nos atreveríamos a postular un **cierto** carácter científico o, al menos, cognoscitivo. Pero, para proceder por contrastes, quisiéramos, sin ánimo de minusvalorar a nadie, comenzar aludiendo sucintamente a un tipo de teología que, en nuestra opinión y por los motivos que expondremos, difícilmente podría reclamar para sí carácter científico.

A raíz del debate en torno a la infalibilidad, protagonizado por H. Küng, la «Civiltà Cattolica», revista de los jesuitas italianos, publicó un editorial de doce páginas en el que definía, desde la óptica del magisterio católico, las tareas de la teología. Afirmaba que el punto de partida del trabajo teológico es «la ciencia de la fe que, partiendo de la fe, se propone llegar a una más profunda comprensión de esta fe» [1]. Y añadía: «Es la msma fe la que intenta arrojar luz sobre sí misma, comprenderse reflexivamente» [2]. La reflexión metódica sobre la revelación debe realizarse «en un clima de fe». Y el «lugar» de esta revelación, «aceptada en la fe», es la Iglesia. Tajantemente afirmaban: «Con otras palabras: la fe del creyente es la fe de la Iglesia» [3]. Con toda lógica, concluían: «Por tanto, la teología, en la visión católica, es esencialmente una reflexión sobre la fe de la Iglesia, pero una reflexión normada y regulada por esta misma fe» [4].

En esta visión de la teología, que asegura ser la católica, se parte ya «de arriba», de una fe segura y poseída pacíficamente. Esta fe reflexiona sobre sí misma, se crea su propio sistema y articula, con relativa facilidad, contenidos inmanentes al sistema. Al mismo tiempo, se desentiende de la «profecía extranjera», de los retos que surgen en su entorno, de los hombres que buscan desde la perplejidad y la angustia, de los que, sin poder digerir el sistema, se abren esperanzados al mensaje de Jesús, permitiendo que éste cuestione sus vidas, al menos tangencialmente. Está ausente la preocupación por los no creyentes; se privilegia la fe del carbonero en un mundo que no la favorece y que, a largo plazo, tal vez la hace imposible; se ignora la interdisciplinariedad, el buscar la verdad codo a codo con las demás ciencias; se silencia el diálogo y el esfuerzo por traducir esa fe, poseída con tanta seguridad, a los que no han sido tan afortunados; no se insiste suficientemente ni se sacan las consecuencias de que, si Jesús es el revelador del Padre, como afirma la Iglesia, debe ser también la norma suprema y estar por encima de cualquier institución; no se menciona el método histórico crítico; se ignora el ecumenismo...

El afán último de esta concepción de la teología consiste en ofrecer certezas. Si alguien pregunta quién puede dar tales seguridades en una época de

(1) «La Civiltà cattolica», número 3110 (19 de enero de 1980) 113.
(2) Ibid.
(3) Ibid., 114.
(4) Ibid.

acuciante incertidumbre, de dramática y dolorosa búsqueda, los hombres de la «Civiltà Cattolica» responden: «Solo il Magistero», únicamente el magisterio [5]. Respuesta simple donde las haya, que ignora los últimos cuatrocientos años de la historia de Occidente, que prescinde de que, hace ya tiempo, comenzó un vasto movimiento espiritual llamado Ilustración, entre cuyas luces —también tiene sombras— destaca la pasión por la argumentación. Pasión que no sería difícil empalmar con la mejor tradición cristiana. Ni Jesús de Nazaret ni los hombres que recogieron su legado espiritual se ahorraron la argumentación. «Dar razón» de la fe será siempre un imperativo cristiano (1 Ped. 3,15).

Pensamos que esta teología sólo podrá satisfacer a una «minoría cognitiva», cada vez más exigua, que no desea o no puede cuestionar el sistema católico. Parece difícil que tal teología reuna los requisitos mínimos para ser ciencia.

Pero, ¿cuál sería el contraste? ¿Existe un proyecto teológico con carácter científico o, al menos, cognoscitivo? Es lo que deseamos exponer a continuación.

Todas las ciencias conocen el fenómeno de la proliferación, de las divisiones y subdivisiones, de la aplicación interminable. También la teología ha experimentado la abundancia y la extensión, el afán de convertirse en instancia comprehensiva de la realidad total. Apenas existe un tema de importancia —desde la Trinidad hasta el ecologismo y el ocio— sobre el que, con mayor o menor acierto, no se haya pronunciado la teología. Sin embargo, como hemos dicho, sus enunciados fundamentales no sobrepasan la media docena. Todo se podría reducir a lo siguiente: al reflexionar sobre la propia historia, sobre el universo y sus vicisitudes, gratas o dramáticas, el hombre se plantea, con palabras de Rahner, el **«Wovonher»** y el **«Woraufhin»**, los orígenes y el final, la causa eficiente y final de la realidad total, el **«Wozu»** (para qué) tan presente en la filosofía de la historia de Hegel.

En su búsqueda de respuesta, el hombre occidental tropieza con un bloque de tradiciones religiosas —el cristianismo— que afirma un comienzo absoluto y promete un futuro plenificante. En los inicios no estaría —según tales tradiciones— el azar ni el determinismo ciego, sino —de nuevo con palabras de Rahner— una libertad absoluta a la que llamamos Dios o misterio absoluto. Con sabiduría y amor, Dios habría hecho surgir un mundo lleno de vida e inquietud, de logros y fracasos. En un momento determinado de la historia, de nuevo por amor y no, como pensaba Nieztsche, por enfado porque le hubieran salido mal sus «pucheros», el misterioso creador ensaya otra vez la cercanía

(5) Ibd., 108.

y se hace presente por medio de un enviado, de un elegido, al que hemos dado en llamar su Hijo a causa de los especiales lazos de intimidad que parecieron unirle a El durante su vida. Este elegido, llamado Jesús, parece que tuvo pensamientos de paz y se ocupó a fondo de los más débiles. Su final denigrante —murió ajusticiado por la autoridad romana a petición del clero judío— pareció cuestionar e incluso anular sus pretensiones innovadoras, su probada autoridad y el carácter liberador de su buena nueva. Al apagarse su vida, pareció que las aguas volvían a su cauce y que de nuevo se imponían la ley de la selva y el viejo lema imperialista «Vae victis» (¡Ay de los vencidos!).

Sin embargo, un grupo de amigos, que le había acompañado durante los últimos meses o años de su vida, comenzó a proclamar que Dios no le había abandonado en la oscuridad del sepulcro, sino que le había resucitado de entre los muertos, es decir, que le había liberado. El anuncio era importante. Gracias a él, revivían todas las antiguas esperanzas de liberación, justicia y misericordia que él había desencadenado.

Se ha especulado mucho sobre los móviles de este grupo de amigos de Jesús. Los teólogos de la sospecha —Reimarus a la cabeza— denunciaron abiertamente motivaciones egoistas: el grupo puso en marcha la historia de la resurrección porque no se resignó a volver a las faenas de la pesca; prefirió convertir a Jesús que, en el fondo, había sido un mesías político, en mesías espiritual, en Hijo de Dios.

No es seguro, sin embargo, que éste fuera el auténtico decurso de los acontecimientos. Si el anuncio de la resurrección hubiera estado presidido por el lucro, por el miedo a volver a ejercer un oficio arriesgado y poco lucrativo, aquel grupo de hombres hubiera podido convertir a Jesús en un mártir inocente. Precisamente por aquel entonces se veneraban las tumbas de tales mártires con el consiguiente beneficio para sus adeptos. Si de lucro se trataba, éste hubiera sido el camino más expedito. Pero no fue el elegido por los seguidores de Jesús. Más bien, anunciaron lo incomprensible: que Dios le había resucitado. Anuncio que les reportó persecución y muerte.

Si existiera Dios y hubiera resucitado a Jesús, la historia de la humanidad estaría abocada a la esperanza. De ahí que las mejores teologías actuales se centren en la resurrección o, lo que es igual, en la esperanza. Jesús resucitado sería la esperanza de la humanidad, su futuro absoluto. Su resurrección sería la anticipación de un vasto designio divino de resurrección universal. Los anhelos de justicia del hombre quedarían colmados. No sabemos cuándo, llegaría la nueva creación sin llanto, privaciones ni dolor. Dios sería todo en todas las

cosas. La historia de la humanidad, apostrofada como «matadero» por Hegel, se convertiría en reino de paz y justicia.

Más no afirma la teología, aunque lo afirmado no sea precisamente poco. Eso sí: no intenta «probar» su proyecto. Tampoco se propone probar la existencia de Dios. En realidad, no podría hacerlo. Ya el Antiguo y Nuevo Testamento afirman que a Dios nadie le ha visto nunca. Ningún teólogo actual intentaría una nueva versión de las pruebas de Santo Tomás. La existencia de Dios es indemostrable. Tal vez lo más razonable fuese dejarla **abierta.** Tanto la afirmación precipitada y acrítica de su existencia como su negación son posturas inadecuadas. «Un Dios —dice W. Pannenberg— cuya realidad pudiera ser definitivamente probada mientras el mundo padece y los sufrimientos del hombre claman al cielo no aportaría gran cosa a la solución del oscuro enimga de nuestra vida» [6]. Mientras la historia no llegue a su final, mientras sean realidad la experiencia de la muerte y el sufrimiento, la teología deberá ser profundamente modesta y no aventurarse a hablar dogmáticamente sobre Dios. De nuevo Pannenberg: «No, la realidad de Dios permanecerá problemática mientras en teología se trate del Dios que anunció Jesús» [7].

La existencia de Dios es más promesa que realidad. Se comprende así la relevancia que adquiere el futuro en la teología actual. Dios es esencialmente el Dios del futuro, el «poder del futuro» dirá Pannenberg. Su revelación, afirma el mismo autor, no acontece al comienzo, sino al final de la historia. Sólo el final de la historia decidirá sobre la existencia de Dios y, por tanto, sobre la apasionante aventura religiosa del hombre. En este presente ambiguo y fragmentario, que es la vida, el hombre vive un «ya» decepcionante; pero parece que alienta en él la esperanza de un «todavía no» sin sombras ni precariedades invencibles. Pero, dado el carácter hipotético de todo lo expuesto, la mejor forma de hablar de Dios sería hacerlo en forma de pregunta, como Job. Se impone, dada la condición actual del mundo, una teología de la pregunta. El que no quiere saber nada de preguntas, difícilmente comprenderá lo que significa el vocablo «Dios». La condición de posibilidad para comprender lo que significa Dios es un «no entender». Un no entender la historia y un no entender a Dios mismo, un no poderlo compaginar sin violencia con el resto de la realidad: con el mal, la culpa, el sinsentido, la muerte. Un no poderlo compaginar con el destino trágico de las generaciones que nos precedieron. Con algo de fantasía, el pensar en ellas desencadena problemas insolubles que nos impulsan a dejar abierta la existencia de Dios. «La experiencia humana de la historia —escribía

(6) **Wie kann heute glaubwürdig von Gott geredet werden?**, en: F. LORENZ, **Gottesfrage heute** (Stuttgart 1969) 52.
(7) Ibid.

K. Löwith en 1949— es la experiencia de un constante fracaso». Los acontecimientos históricos no ofrecen, según él, el más mínimo indicio de que exista un sentido último y abarcador.

Hemos ofrecido unas cuantas pinceladas de una teología que creemos de mínimos, pero que tal vez no lo sea. Puede que ya el intento mismo de hacer teología, sea la que sea, implique dejar detrás de sí los mínimos.

La pregunta que surge ahora es: ¿qué estatuto epistemológico correspondería a este proyecto teológico? Tal vez se podría resumir en dos afirmaciones: a) es posible que tenga un **cierto** carácter científico; b) aunque así no fuese, no carecería de sentido. Expliquemos brevemente ambos enunciados.

a) Posible carácter científico de nuestro proyecto teológico

Hace más de cuarenta años, en una controversia con H. Scholz, K. Barth defendió el carácter científico de la teología, pero con una precisión muy barthiana: es la misma teología la que determina qué es lo científico. Según Barth, el criterio fundamental para que la teología sea ciencia consiste en que sea proporcionada a su objeto. Como su objeto es la palabra de Dios, la revelación, su carácter científico se decidirá viendo si responde, por medio de la obediencia de la fe, a esa revelación. Scholz rechazó este criterio señalando que no servía para salir de dudas en los casos controvertidos. Por su parte, formuló tres postulados a los que debería ajustarse la teología —él hablaba de la protestante— para ser ciencia. W. Pannenberg, que en un libro reciente sobre el tema [8] ha estudiado la histórica controversia, acepta los tres postulados de Scholz, rechazados en su día por K. Barth. Sólo ateniéndose a ellos, piensa Pannenberg, se logra la finalidad de Barth: ver si la teología es proporcionada a su objeto.

El primer postulado es el de la afirmación («Satzpostulat»). En una ciencia sólo pueden entrar, además de preguntas y definiciones, afirmaciones con pretensión de ser verdaderas. Es algo propio de la dinámica interna de toda afirmación. Dinámica de la que, por supuesto, participan los enunciados teológicos. También ellos afirman algo como verdadero, excluyendo la mentira y la contradicción. Las afirmaciones teológicas no tienen porqué ser siempre paradójicas, a no ser que se defina la fe como algo paradójico, como **«Wagnis»** (riesgo), en cuyo caso se convierte en algo gratuito para cuya aceptación o rechazo no existen motivos, sino la personal y soberana decisión de cada uno. Esto nos conduciría a un subjetivismo total y a la apología de un existencialismo sin límites.

---

(8) **Teoría de la ciencia y teología** (Madrid, Cristiandad 1981).

El segundo postulado, el de la coherencia («Kohärenzpostulat»), mantiene que, para que sea posible una ciencia, es necesaria la existencia de un campo de objetos al que se refieran y del que, al mismo tiempo, se distingan los enunciados que se formulan. La no distinción conduciría a lo performativo. Aplicado a la teología: Dios no se identifica con las afirmaciones de los teólogos sobre él. De ahí la posibilidad de diversas afirmaciones sobre su realidad.

El tercer postulado es el más problemático. Las afirmaciones no sólo deben tener pretensión de ser verdaderas y referirse a un ámbito de objetos, sino que deben ofrecer la posibilidad de ser verificadas. Se trata del postulado de la verificación («Kontrollierbarkeitspostulat»). ¿Cómo verificar las afirmaciones teológicas? Tarea imposible si nos atenemos a criterios positivistas o empíricos. Tampoco las ciencias humanas resisten este tipo de control. Los enunciados teológicos, explica Pannenberg, se controlan o verifican por sus **implicaciones** en la realidad, por su capacidad para iluminar («Erhellungsfähigkeit») la existencia humana y explicarla mejor. Se trata por tanto de una verificación indirecta. Dios no es objeto directo de observación. Lo verificable es, a grandes rasgos, la fiabilidad de las tradiciones religiosas milenarias que hablan de él; verificable es, tal vez, que el hombre se debate con preguntas de ultimidad. Algunos llaman a este hecho dimensión religiosa. Verificable es que la fe en Dios ha ayudado a innumerables hombres a vivir y morir digna y esperanzadamente.

Pienso que, en una época caracterizada por una alarmante escasez de ofertas de sentido, tal vez se impondría mimar las tradiciones religiosas de la humanidad por si ellas pudiesen, al menos parcialmente, ofrecernos algunos fragmentos de salvación.

Con ello estoy afirmando que lo fundamental no es la teología, sino lo teologal. En el centro de todo está la experiencia religiosa de la humanidad que la teología, posteriormente, articula y sistematiza. El teólogo busca una fundamentación lo más amplia posible («Begründungszusammenhang») para ese vasto horizonte de vivencias y experiencias de la humanidad («Entdeckungszusammenhang»). Lo teologal, la experiencia religiosa, en cuanto tiene que ver directamente con Dios, se resiste a la articulación científica. Pero lo teológico está obligado, si no quiere autocondenarse a la declamación vacía, a las aseguraciones kerigmáticas gratuitas, a la exaltación de un **credo quia absurdum** heroico, pero incapaz de ofrecer una fundamentación intersubjetiva, a dotar a sus enunciados del mayor grado posible de plausibilidad científica.

Pensamos que el proyecto teológico expuesto satisface, en algún sentido, a dicha plausibilidad. Satisface, ante todo, al carácter hipotético de las ciencias.

Los asertos de nuestro proyecto teológico no hablan dogmáticamente sobre Dios, sino hipotéticamente. Y ello por varias razones: 1) Tienen que ver con problemas: hemos dicho que Dios no es evidente, sino problemático y misterioso. 2) Se trata de asertos abiertos —como el objeto al que se refieren— imposibles de verificar o falsar definitivamente. 3) Están referidos a la realidad total, abierta y aún en camino. 4) Tienen que acreditarse en la vida y en la experiencia de los creyentes. 5) Su **receptio** es también hipotética y problemática: parece que nuestra época experimenta a Dios como hipótesis, problema, pregunta, misterio. 6) Nos atreveríamos a afirmar que, vista en profundidad, esta visión podría encontrarse en el AT y en el NT: también los hombres de la Biblia experimentan a Dios y sus actuaciones en la historia como algo desconcertante que suscita la pregunta y, a veces, la rebelión.

b) Sentido al margen del carácter científico

Hace unos años, escribía N. Lohfink: «Los teólogos no tienen por qué ocultar angustiosamente que la teología no puede probar ni demostrar. Al contrario: esto es algo positivo porque indica que la teología aborda realidades personales que no se pueden medir ni pesar. Ya es hora de que comprendamos que con el método exacto, matemático, de las ciencias naturales sólo podemos abarcar un sector muy pequeño de la vida humana. ¿Cuándo se pudo medir la fidelidad? ¿Cuándo ha sido el amor algo demostrable? El que exige, por ejemplo, que la resurección de Jesús le sea demostrada exactamente comete un trágico error» [9]. En la misma línea se pronuncia E. Schweizer: «Existen garantías sobre la solidez de un puente que se acaba de construir, sobre la exactitud de una operación matemática... Pero para aquello que constituye el meollo de lo humano no hay nunca garantías: no hay garantías para la belleza de un cuadro, para la fuerza arrebatadora de una sonata, para el amor auténtico de una mujer» [10].

Compartimos la visión de estos teólogos. La teología erraría su camino si concentrara sus esfuerzos en «encajar» a toda costa dentro del concepto moderno de ciencia. Debe procurar lo «rationabile», pero sin avanzar por la vida con el complejo de no poder satisfacer los requisitos que el teórico de las ciencias de turno haya excogitado. Más bien debe ser una instancia crítica frente a la unidimensionalidad de la ciencia que, al menos hasta ahora, sólo ha favorecido a los de siempre: a los que ya nacieron o nacimos favorecidos. Su misión estaría en defender sin claudicaciones lo «humano». Debe esbozar utopías y visiones de futuro, aunque no posean carácter científico. Debe afirmar con Hegel que, además del concepto («Begriff»), existe el recogimiento y la auto-

(9) «Bibel und Leben» 9 (1968) 53.
(10) «Sonntagsblatt», 14.4.1968.

donación («Andacht»). O con M. Heidegger que, además del pensamiento científico y calculador («rechnendes Denken»), es necesaria la reflexión meditativa y desinteresada («besinnliches Denken»).

Nuestra época está en peligro de pensar muy científicamente, pero abandonando la esperanza. En este sentido, no sería superfluo recordar un debate filosófico-teológico, que tuvo lugar hace 45 años, entre dos hombres que han marcado profundamente la fisonomía espiritual de nuestro tiempo: W. Benjamin y M. Horkheimer. Benjamin sostuvo que la historia de los muertos, de las generaciones sacrificadas y torturadas, no estaba aún cerrada. Horkheimer le escribió: «Ultimamente su afirmación tiene carácter teológico». Benjamin respondió que, efectivamente, el recuerdo de los muertos, la solidaridad con ellos, nos prohibe concebir la historia ateológicamente. En el pensamiento de Benjamin esto es tanto como decir que es necesario concebirla utópicamente [11].

Muchos años después, Adorno y Horkheimer escribirían en la «Dialéctica de la Ilustración»: «Toda política que no contenga teología, aunque sea de una manera muy poco consciente, no dejará de ser, a final de cuentas, un negocio, por muy hábil que éste sea» [12].

Termino. No estoy seguro de que se pueda mantener el carácter científico de la teología. Lo que sí sé es que sentiría temor ante un mundo sin teología. Me preocuparía una sociedad que no quisiese ya saber nada de aquella «extensio animi ad magna» (apertura del espíritu a horizontes amplios) de que hablaba la Edad Media. Temo que un mundo que no aspirase a metas más altas que los logros científicos del presente, que no sintiese «añoranza por lo totalmente otro» (Horkheimer), se encaminaría hacia un futuro incierto y, en todo caso, hacia el aburrimiento.

Manuel Fraijó

(11) H. PEUKERT, **Wissenschaftstheorie-Handlungstheorie-Fundamentale Theologie** (Düsseldorf 1976) 278 ss.
(12) Citado en M. HORKHEIMER, **A la búsqueda del sentido** (Salamanca 1975) 105.