

# CUESTIONES FILOSOFICO- TEOLOGICAS

---

ALFREDO FIERRO

## **ANALISIS EPISTEMOLOGICO DE LA TEOLOGIA**

Las relaciones de la teología cristiana con la ciencia han conocido etapas varias que en cierto modo se amontonan en el estado actual de la cuestión. El asunto se centró primero en la relación con el conocimiento científico del mundo físico, de la naturaleza, y en la crítica que de él se desprendía frente a ciertos dogmas o doctrinas teológicas. De ahí derivan las confrontaciones a propósito de temas como el de los milagros, el evolucionismo y el monogenismo, enfrentamientos todos ellos donde la teología ha terminado por perder y por ceder, creyendo con esto último dejar pacificado el flanco por donde roza con las ciencias naturales. Luego ha sido la confrontación con las ciencias del hombre y de la sociedad, de las que suele estimarse que en la actualidad procede el mayor volumen de crítica a la religión, al cristianismo y a la teología. Esta apreciación saldría gananciosa con alguna puntualización. En particular, marxismo y psicoanálisis valen de prototipo de teoría científica —o seudocientífica, según muchos— enfrentada a la teología y con la que ésta tiene que saldar sus cuentas. Pero fuera de ellos apenas pueden señalarse en las ciencias sociales teorías de relieve que hayan consumido muchas energías en la crítica de la religión o de la dogmática. Con Marx y con Freud ha contraído la teología la impagable deuda histórica de que le han hecho caso, de que ellos —y no otros— la tomaron en serio, aunque lo fuera sólo para molerla a palos, y de haberle dado ocasión de defenderse viéndose introducida así en el respetable espacio de un debate culturalmente importante.

Una tercera confrontación pendiente para la teología es no ya con las ciencias, de la naturaleza o de la sociedad, sino con la epistemología,

con la teoría de la ciencia, y con la teoría del conocimiento en general. El género de crítica que le viene por este costado es el más radical: la teología no constituye en absoluto ciencia; los enunciados religiosos o teologales nada tienen que ver con el conocimiento, no encierran valor cognoscitivo. A esta sola crítica me voy a referir aquí, a la que, desde la epistemología —ella misma dependiente de las ciencias y, en particular, de algunas ciencias del hombre— desmonta la suposición de que hay algo así como un método teológico que le permite a la teología ser ciencia o generar conocimiento. Mi análisis va a ser más bien cortante, construyendo a la teología a definirse sin equívocos ante dilemas u opciones donde precisamente toda ciencia se define y cada ciencia adquiere su estatuto metodológico particular.

#### 1. LO QUE EN ELLA HAY DE CIENCIA Y DE SU APARENCIA

Podemos efectuar el primer corte entre ciencias formales y empíricas. En un metaanálisis de ambas encontramos, sin duda, de una parte, que las ciencias empíricas contienen modelos formales, y, de otra, que los enunciados formales mismos de la lógica y de las matemáticas han sido contruidos psicogenéticamente como resultado de percepciones-operaciones empíricas (Piaget, 1950). Ello no obsta a que, en nuestro entendimiento contemporáneo de la ciencia, todo saber científico es o bien empírico, referente a fenómenos, a acontecimientos y procesos reales del mundo físico y social (ciencias, respectivamente, naturales y sociales), o bien formal, relativo a cómo es no el mundo, sino la necesaria organización de nuestros conocimientos y mediciones del mundo (lógica y matemáticas). En los términos de este dilema no hay salida para la teología. No es ciencia formal; no es ciencia empírica. No es ciencia.

La ciencia se caracteriza y constituye por el método. En su máxima generalidad, en lo que mantiene de común a través de las peculiaridades metodológicas de cada ciencia, el método científico se desarrolla en un doble orden: la construcción racional; y la contrastación empírica mediante la observación y, a ser posible, la experimentación (Bunge, 1969). Nada de esto encontramos en la teología. El uso que de la razón hace es sólo intermitente, a tramos, y no consecuente, no desde la raíz ni hasta las últimas consecuencias. En cuanto a contrastación empírica, no es que la teología simplemente no satisfaga esta o aquella otra formulación epistemológica de un principio de verificabilidad o refutabilidad; es que no satisface ninguna de las formulaciones dignas de considerarse pertinentes para ese contraste; y es que carece de base estrictamente observacional. Es, por lo tanto, que nada tiene del método científico.

Paso por alto los avcendamientos en las cercanías de la filosofía, de las humanidades, de la poesía, de la narración, donde los teólogos a veces han buscado cobijo para conseguir decoro para su disciplina. Una vecindad poco explotada y que podría traerle a la teología los mejores visos de verosimilitud científica es la de ciertas disciplinas que, a sabiendas de que no reúnen los requisitos del método científico, voy a denominar «ciencias institucionales». Hay de ellas ejemplares menores, como la «ciencia del ajedrez», que no se confunde, aunque se relaciona con el arte del ajedrecista. Pero su cabal ejemplar es la «ciencia del Derecho», que comprende desde el conocimiento de códigos, leyes y jurisprudencia vigentes, así como su historia y su comparación sistemática entre distintos ordenamientos jurídicos, hasta el dominio sea de las interpretaciones del jurista, sea de los conceptos clasificatorios y formales que permiten poner algún orden racional en la multitud de las normas jurídicas.

Llamo institucionales a estas «ciencias» porque dependen por completo de la positividad de unas instituciones dentro de cuyo perímetro se mueven: el tablero de 64 cuadros, el ordenamiento jurídico. Son cuerpos organizados de conocimientos acerca no de procesos básicos, naturales o sociales, sino de unas reglas convencionalmente establecidas de juego, de su interpretación, de los cursos de acción más ventajosos dentro del marco de las reglas, y de todas las particularidades —de historia, modalidades, disputas, casos clásicos, propuestas prácticas— relativas al juego en cuestión. Su importancia y lugar social pende enteramente de la vigencia de tales reglas institucionalizadas. En cuanto a método, hacen uso de una racionalidad incompleta; tratan de hallar o de poner un orden racional en el desorden de la positividad institucional establecida por vía de decreto o de convención, pero no pueden remontarse más allá del canon originariamente constituyente de dicha positividad. Su base observacional reside sobre todo en contemplar la propia historia y la tradición de donde vienen. Los litigios en ellas se resuelven —más bien, no se resuelven, se perpetúan— por vía de disputa escolástica entre los expertos, de enfrentamiento entre interpretaciones, sin posible recurso a la experimentación o siquiera a la observación crucial; sólo los zanja acaso una nueva determinación positiva de las reglas por la instancia de autoridad competente para ello. Son, en fin, ciencias eminentemente volcadas en un «savoir faire»: enseñan cómo desenvolverse en un ámbito de juego, en los varios espacios de las instituciones, de las reglas positivamente estatuidas.

Dichas «ciencias» pueden adoptar los aires de la ciencia en sentido riguroso. De ella adoptan, desde luego, el aparato de las referencias bibliográficas, cuya función, sin embargo, es enteramente distinta en la

«ciencia institucional». En ésta las citas lo son de autoridad y/o de erudición; las muchas citas sirven para documentar que el jurista —o el teólogo— está bien enterado y, por tanto, merece confianza; al mismo tiempo, documenta que no él solo, sino otros muchos colegas sostienen o sostuvieron su opinión. En ciencia, por el contrario, las citas no son invocaciones de personas y de sus opiniones, sino referencias de experimentos u observaciones que otros hicieron y que cada uno puede por sí mismo replicar. El aparato de citas representa, por lo demás, uno solo entre los varios avíos que estas disciplinas toman de la ciencia estricta, pues de ella imitan el aderezo completo académico e institucional. También por este motivo veo adecuado llamarles «ciencias institucionales»: han desarrollado todas las instituciones de la ciencia; son verdaderas instituciones científicas. Pero de ciencia, en sentido propio, sólo tienen lo institucional. Como lo tiene, por cierto, la teología, a la que cuadran perfectamente las observaciones realizadas en el precedente análisis: su espacio institucional es la Biblia y la Iglesia; su método, la interpretación; sus disputas se intentan dirimir por el nada resolutorio procedimiento verbal de seguir interpretando y discutiendo, no de observar o experimentar; el peso de su saber recae en la maestría de manejo de las propias fuentes. Todo lo cual no impide la constitución de una pompa institucional con trazas y pretensiones de ciencia: bibliografías, facultades universitarias, grados académicos, revistas técnicas, simposios, y otros atavíos.

Aun sin entrar en pormenores ilustrativos de esta otra analogía o modelo posible, no quiero privarme de sugerir que el conocimiento del experto en teología se asemeja también al del crítico de letras y de artes. La crítica musical o la de toros no constituye, en rigor, una ciencia, sino más bien una pericia, una capacidad o maestría propia del experto, que incluye cierto género de conocimientos y a la que se reconoce un valor cultural, equiparable tal vez al de la ciencia, mas no un valor veritativo. ¿Podría el teólogo darse por satisfecho viendo reconocido culturalmente su trabajo como semejante el del jurista o al del crítico literario? Mucho me temo que no. El crítico de arte o de las letras, el experto en «ciencia» jurídica, en ningún modo toma posiciones sobre la realidad o sobre la condición humana, y puede muy bien desentenderse de la cuestión de la «verdad» de los juicios que emite. El teólogo, en cambio, sí que aspira al conocimiento de la verdad y se pronuncia sobre supuestos acontecimientos reales en la historia de los hombres: su creación por Dios, su pecado y su salvación, el sentido de su vida, su destino. La teología podría, pues, hallar acomodo y social respeto dentro del liberal club de las (seudo)ciencias institucionales. Tal acomodo le basta para justificar

sus instituciones académicas, para ganarse un lugar al sol en el mundo de la cultura, e incluso para elaborar sólidos criterios de valor que permitan distinguir entre una teología inteligente y una teología estúpida, o entre la bien fundada y la infundada. Pero no es verosímil, ni consecuente que se contente con eso, y forzosamente la teología incluye una pretensión veritativa, la pretensión de ser ciencia o, siquiera, conocimiento en sentido riguroso.

Al presentarse con esta pretensión, y al no poder cumplirla, el concepto que, en consecuencia, mejor define a la teología es el ideología, en todas sus acepciones, no exceptuadas las peyorativas. Ahora bien, como la masa teológica es materia ya mil veces sometida al pasapuré de la crítica marxista y sociológica de las ideologías, no le daré más vueltas a la trituradora y me voy a orientar a otro género de disección. Tomando a la teología como un cuerpo de enunciados de diversa índole, voy a aplicarme a examinarlos en su heterogeneidad, viendo por separado la naturaleza epistemológica de cada tipo.

## 2. CUATRO CLASES DE ENUNCIADOS TEOLÓGICOS

Aunque la teología no constituye una ciencia, de lo que no cabe duda es de que forma un cuerpo organizado de proposiciones. Si al «corpus» teológico, como tal, hay que denegarle el estatuto de estricta ciencia, queda, de todos modos, la posibilidad de reconocérselo a alguna de sus partes, a alguna de las variedades de enunciados en ella contenidos, y con tanta mayor razón cuando tales contenidos se manifiestan más bien heterogéneos. Aislando los diversos componentes que integran el discurso teológico, veamos cuál es o puede ser su respectiva calidad de conocimiento.

### 2.1. *Cristianología*

El discurso teológico contiene, para empezar, buen número de enunciados relativos a hechos empíricos. A la teología cristiana le resultan consustanciales ciertas tesis, por ejemplo, sobre la existencia real y sobre la muerte de Jesús, sobre acontecimientos de la historia del pueblo israelita, sobre la Biblia y la Iglesia como fenómenos y datos positivos. Al margen de que los teólogos se hallen o no de acuerdo en las tesis acerca de estas positivas realidades, el hecho es que el discurso teológico cristiano contiene siempre asertos sobre los fenómenos o acontecien-

tos empíricos a los que, en taquigrafía, denominamos Jesús, Biblia e Iglesia. En libros de teología nos encontramos con enunciados, v. gr., sobre cuáles fueron las enseñanzas de Jesús o cuáles las condiciones históricas y sociales de su muerte, cómo se gestaron los textos evangélicos, qué controversias, consensos y dictámenes llevaron a la formulación de cada dogma, cuál ha sido el papel político de la jerarquía eclesiástica o de los cristianos en el siglo XII, en el siglo XIX, o ya en nuestros días. Hay, incluso, enteras disciplinas consagradas a la investigación de esos fenómenos: la exégesis crítica bíblica, la historia eclesiástica y de los dogmas, la sociología del cristianismo.

La circunstancia de que cierto tipo de enunciados resulta hartamente frecuente en libros de teología y apenas aparezca fuera de ellos no afecta en nada a su naturaleza empírica. Decir que Jesús murió ejecutado por crucifixión, que su predicación estaba dirigida a los pobres, que las iglesias en Latinoamérica han desempeñado una función ideológica al servicio del colonialismo o que la doctrina marxista debe mucho a la concepción de la historia introducida por el Antiguo Testamento puede acaso no ser verdadero; es, desde luego, refutable, y pueden especificarse sin equívocos las condiciones de lo que habría de constituir su posible refutación; pero por esto mismo es, punto por punto, cuestión empírica, que resulta posible someter a control e investigación de ciencia. Que de este género de cuestiones apenas se ocupen más que los teólogos, no basta para convertirlas en específicas y exclusivamente teológicas. Antes, al contrario, en ellas puede interesarse el historiador, el sociólogo, el investigador en general. Son cuestiones susceptibles de estudio científico y, si a su dilucidación se aplican métodos propios de ella, los resultados así obtenidos vendrán a formar parte del cuerpo de la ciencia.

Dentro del conjunto proposicional de la teología hay, por tanto, o puede haber, elementos de ciencia, enunciados que encierran conocimiento y que son propiamente científicos, aunque lo son no por pertenecer a aquel conjunto, sino por haber sido adquiridos en el curso de una investigación propia de ciencias ajenas a la teología, propia de la sociología, la historia, la arqueología, la crítica textual, las ciencias sociales y humanas en general. A su congregación en un cuerpo sistematizado de conocimientos relativos al triple fenómeno citado —Jesús, Biblia e Iglesia o cristianismo— podemos bautizarla con algún nombre identificador como el de cristianología, ciencia o teoría del cristianismo. Sin embargo, esta unificación por el objeto o contenido en ningún modo es suficiente para hacer de tal cristianología una ciencia especial, o para presumirla un equivalente de la teología. La unidad y singularidad a una ciencia le viene por el método, no por el contenido. La «cristianología»

—como la budología o la islamología— no es una ciencia específica que añadir a otras; es, más bien, simplemente un agregado de conocimientos de diversas ciencias a propósito de una circunscripción restringida de fenómenos: los hechos de cristianismo. El «corpus» teológico alberga siempre elementos de cristianología y en eso puede contener conocimiento de ciencia. Pero ni se reduce a ellos, ni mucho menos puede impedir que fuera de la teología se organicen en un saber sistemático los conocimientos científicos acerca del fenómeno cristiano (Fierro, 1979, 1982).

Algunos teólogos en la actualidad se inclinan a considerar que la teología constituye o puede constituir ciencia por ser análisis reflexivo, crítico y científico del lenguaje del dogma y de la fe. Es un punto de vista al que —con la reserva que diré enseguida— no tengo inconveniente en adherirme y que por mi parte (Fierro, 1974, 1980) he desarrollado de manera explícita mediante la distinción entre el lenguaje teologal directo —o, más bien, los diversos lenguajes teologales: de confesión de fe, de predicación, de oración, de dogma, etc.— y el lenguaje propiamente teológico, metalenguaje respecto a aquellos otros lenguajes primeros sobre los cuales versa y en cuyo análisis se ocupa. En cuanto metalenguaje y análisis racional de los lenguajes teologales, la teología puede ser en verdad ciencia. Sólo que tampoco entonces llega a serlo justo en tanto que teología. Todavía entonces continuamos en la jurisdicción de la cristianología, de la investigación, análisis y conocimiento del fenómeno cristiano, en este caso, de fenómenos del habla de los cristianos. Mi principal reserva acerca de semejante análisis metalingüístico es que, tal como se efectúa en la actualidad —no sólo por los teólogos, también por filósofos—, carece de la madurez metodológica y de la solidez científica de lo que en propiedad entendemos por ciencia. Susceptibles de una verdadera epistemologización o formalización en ciencia estricta, potencialmente científicas por consiguiente, las operaciones hoy por hoy practicadas en el análisis racional de los lenguajes cristianos me parecen más bien todavía precientíficas.

## 2.2. *Acerca de Dios*

Los enunciados más característicamente teológicos no son, sin embargo, los empíricos, susceptibles de incorporación a alguna ciencia, sino precisamente los no empíricos, los que efectúan aseveraciones sobre algún género de realidad trascendente o también —lo que viene a parar a lo mismo, aunque lo consideremos luego aparte, en 2.3— sobre algún supuesto atributo trascendente de realidades de suyo empíricas. A este grupo pertenecen todas las proposiciones referidas a Dios. En ellas, tí-

picamente, Dios es el sujeto que realiza alguna acción y que en ello mismo manifiesta su realidad: «Dios creó el mundo», «Dios ama al hombre», «Dios dirige la historia», «Dios existe», «Dios es Padre, Hijo y Espíritu». Con estos enunciados teologales sobre Dios o sobre ángeles y demonios, enunciados relativos en general a lo trascendente, al misterio, a lo sagrado, o como queramos denominarlo, tiene que ver la teología, pero no sólo como el objeto exterior al que se aplica su análisis lingüístico, exactamente igual como se haría desde una posición aconfesional. No son sólo su tema, no son su objeto externo; son interiores a ella y forman de ella parte como primeros principios, como postulados o axiomas, propiamente indemostrables (véase, con todo, 2.4), aunque cargados de corolarios y derivaciones que precisamente el teólogo se encarga de desarrollar.

No hace falta consumir mucho esfuerzo en mostrar que estos enunciados teologales no constituyen ni pueden constituir ciencia. Esto la propia teología actual lo admite y aun se precia de ello, considerando que están no por debajo, sino por encima de la ciencia. Mi argumento es entonces que, si por principio, por su propia naturaleza, no son ni pueden ser ciencia, tampoco pueden ser conocimiento. Me permito argumentar así, naturalmente, a partir de lo que representa la comprensión occidental contemporánea de lo que es ciencia y de lo que es conocimiento en general; y no entro en discusión de si en otras culturas, en otros tiempos pasados o futuros, en otras galaxias acaso, pueda entenderse como objetivo y verdadero un conocimiento que, por naturaleza, esté vedado o sustraído a la indagación de la ciencia. Por supuesto que se dan verdaderos conocimientos no científicos, y no sólo el del pastor capaz de predecir el tiempo como el más experto metereólogo, sino todos nuestros conocimientos cotidianos de las cosas, de los sucesos y de las personas. Por supuesto, además, que en textos y lenguajes no científicos —en la novela, en la poesía, etc.— hay contenidos de genuino conocimiento, que la ciencia de hecho desarrollada no ha tomado a su cargo y que posiblemente ni siquiera sabe en la actualidad qué hacer con ellos, cómo abordarlos. Lo que debe negarse es que el pastor, el poeta o el prosista del mundo que todos y cada uno de nosotros somos posea algún conocimiento real que sea por principio y del todo refractario a devenir conocimiento científico. Desde la comprensión contemporánea de lo que respectivamente son conocimiento y ciencia —y el que sea capaz de saltar fuera de su propia sombra, que lo haga— resulta imposible, contradictorio, postular la verosimilitud de un conocimiento no digo no científico, sino esencialmente, y no sólo circunstancialmente, evasivo a la tentativa de aprehenderlo y someterlo a investigación con



método de ciencia, convirtiéndolo, de esa manera, en conocimiento científico. En tanto que radicalmente extraños a la ciencia, los enunciados teológicos —«Dios creó el mundo», «existe Dios», etc.— no entrañan ningún conocimiento, carecen de valor cognoscitivo.

### 2.3. *Proposiciones cristológicas*

Una variedad de enunciados no empíricos particularmente importante en la teología cristiana es aquella donde atributos trascendentes se predicán de realidades o sujetos empíricos, tales como: «Jesús es el revelador del Padre», «Dios salva a los hombres en Jesucristo», «el bautismo nos constituye en hijos de Dios», o «la Iglesia es una comunidad de salvación». Acerca de estos enunciados, que sin duda son los típicos, los más representativos de una teología cristiana en cuanto cristiana, valen plenamente, desde luego, las observaciones hechas en 2.2 y la conclusión allí obtenida, a saber, la de que no constituyen ciencia, ni tampoco encierran conocimiento. A ellas podemos añadir algunas otras, específicamente pertinentes a la variedad considerada ahora.

La teología cristiana se denomina así por centrarse en el sujeto empírico o personaje histórico que fue Jesús, el Cristo. El arquetipo y el núcleo de las proposiciones que predicán atributos trascendentes de realidades empíricas lo representan las referidas a Jesús, hasta el punto de que también las restantes de análogo estructura —acerca de la Iglesia, la Biblia o los sacramentos— presuponen o incluyen algún género de referencia al hombre de Nazaret. Estamos, por tanto, no sólo autorizados, sino incluso obligados a concentrar nuestro análisis en el subgrupo de las proposiciones cristológicas.

Desde el punto de vista teológico la vinculación de lo trascendente y de lo empírico, la predicación de lo trascendente respecto al sujeto empírico, en la forma de las proposiciones cristológicas —«Jesús es el Cristo, el Verbo, el principio y el fin», etc.—, define, sin duda, el quicio y el punto de Arquímedes de su propia consistencia como discurso, algo así como el corolario epistemológico de la encarnación. El teólogo fácilmente se siente movido a pensar que la referencia jesuológica en esas proposiciones, su pertinencia a un Jesús histórico y terrestre, les confiere alguna solidez de anclaje en el suelo firme de la percepción y la experiencia. Es más, puede sentirse tentado a invocar los análisis efectuados en 2.1 a propósito de los contenidos empíricos de la teología —en particular, respecto al Jesús histórico— y de su posible tratamiento científico, para, a partir de ahí, postular carne tangible y cuerpo observacional para los enunciados cristológicos. Deseo resaltar ahora que la base empírica de estos enunciados, lejos de contribuir a consolidarlos, más bien

los debilita. Y los debilita porque, por empírica que sea e incorporable, por tanto, a una investigación de ciencia, es una base débil, quiero decir, débil para nosotros, a veinte siglos de lejanía y sin otro medio ya de cerciorarnos que el nada imparcial testimonio de esos documentos difícilmente interpretables que son los cuatro evangelios.

Decir que las cuestiones todas sobre el Jesús histórico o empírico son cuestiones de ciencia y no específicamente de teología, como se ha sostenido en 2.1, en ninguna manera significa que en ellas contamos con muchas certezas o incluso con una sola certeza. Conocimiento de ciencia en absoluto equivale a conocimiento cierto. Hay también una incertidumbre y una ignorancia de ciencia; y buena parte del saber científico consiste —socráticamente— en saber que no se sabe y por qué y desde qué punto no se sabe a ciencia cierta. Pues bien, la ciencia hoy disponible acerca de la historia de Jesús —y resulta más bien inverosímil que esta situación vaya a cambiar mucho en el futuro— cuenta con escasísimas certezas y es, masivamente, una ciencia de cuestiones inciertas, de problemas sin resolver, una docta e ilustrada ignorancia. Fuera de que Jesús murió ejecutado en la cruz, tras haber congregado a doce discípulos y haber predicado por los pueblos de Palestina un mensaje en el que no más de otra docena de enseñanzas se le puede atribuir con certidumbre, no hay ya más ciencia cierta. Demasiado poco y, además, endeble como para echar sobre las espaldas de un Jesús tan ignoto todo el peso de la absoluta trascendencia y de la salvación del mundo en forma de dogma cristológico. Si al fundamento histórico se apela pretendiendo prestar soporte empírico al dogma, delgado es el soporte para cargar con atributos tan grandiosos. Es como hacer pasar tanques sobre un lago con una lámina de hielo de milímetros.

Epistemológicamente, es este uno de los flancos más débiles de la teología cristiana. No es ya sólo que sus enunciados todos acerca de lo trascendente carezcan de valor cognoscitivo —aunque acaso no de significado: en este otro aspecto no he querido entrar—, sino que, encima de ello, tales enunciados gravitan sobre realidades —sobre el hecho Jesús de Nazaret— que no presentan a nuestros ojos —otra cosa pudo ser a ojos de sus contemporáneos, de aquellos que le vieron y escucharon— la consistencia que el augusto manto de la trascendencia, no digamos de la revelación y de la salvación, parece necesitar. Dicho de modo más simple: resulta más verosímil el aserto de que «Dios salva al hombre» que el de que «Dios nos salva en Jesús». La introducción de Jesús, de un referente empírico remoto y no perceptible ya, del que apenas nos constan media docena de datos con certeza, torna epistemológicamente más insegura aún la proposición teologal de que Dios salva. La

teología cristiana aparece así crucialmente más endeble en la médula misma de lo que la específica, en el acto de predicar atributos trascendentes del sujeto Jesús.

#### 2.4. *Teoría de la decisión cristiana*

Queda un último grupo de enunciados teológicos por considerar. Mientras los de 2.2 y 2.3, antes que a la teología y aunque ésta se los incorpore y haga suyos, pertenecen al lenguaje teológico, y mientras los de 2.1 no son específicamente teológicos, sino propios más bien de una ciencia del cristianismo, éstos por examinar ahora pueden muy bien ser vistos como inalienablemente teológicos, tan irreductibles al lenguaje cristiano inmediato cuanto al discurso de la ciencia. En rigor, son enunciados que, al menos directamente, no pretenden constituir conocimiento ni de lo empírico, ni de Dios o de lo trascendente, y sí, en cambio, poner de manifiesto el carácter racional de una opción, de la adhesión o confesión de fe cristiana. Aunque presentes siempre en la historia de la teología, han saltado a primer plano en la época moderna, cuando comenzó a resultar problemática esa fe y, en consecuencia, se hizo apremiante la necesidad de justificarla, de mostrarla razonable y plausible, de exhibir sus títulos de legitimidad, de defenderla. Con esto quedan dichas las funciones de este grupo de enunciados, que en los últimos tiempos han recibido diferentes nombres y obedecido a concepciones variadas: apologética, criteriología «de vera religione», teología fundamental (Metz, 1977), lógica de la fe (Bouillard, 1964), etc. También la «cristología desde abajo», propuesta por Pannenberg (1964), cae dentro de esta categoría al organizarse como tentativa sistemática de confirmar la legitimidad de la pretensión mesiánica de Jesús.

Importa observar que esta variedad de discurso teológico no se propone constituir conocimiento; sólo pretende desvelar la racionalidad del proceso de conversión a Cristo, del gesto de devenir o de permanecer cristiano. El análisis epistemológico desarrollado en apartados anteriores no sería idóneo ya ahora, cuando no se trata de examinar y valorar la calidad cognoscitiva de estas otras proposiciones teológicas, sino de indagar si hay alguna racionalidad en ellas: en ellas que, a su vez, justo están ocupadas en mostrar que es razonable y no irracional la fe cristiana.

A lo que más se asemeja el designio racional característico de la teología fundamental en sus distintas variedades es a ese análisis interdisciplinar que se denomina «teoría de la decisión», de la decisión —se sobreentiende— bajo condiciones de información incompleta y de incertidumbre (Raiffa, 1968), un análisis construido con la aportación de va-

rias disciplinas, principalmente de la psicología cognitiva y de la social, de la teoría matemática de la probabilidad, y de una economía o praxiología de los costos y de los logros de cada acción. Los enunciados de la apologética, de la teología fundamental y de la lógica de la fe constituyen una teoría de la decisión cristiana, un discurso ordenado a hacer patente bajo qué condiciones esta decisión es correcta, razonable.

Es en este momento poco menos que obligado un recuerdo que rinda homenaje a Pascal y a su «apuesta», resaltando el papel de ésta en la coordinación de dos universos tan dispares como el del espacio de las probabilidades y el de la búsqueda ardiente del Dios sensible al corazón. Nada ajeno al «espíritu de geometría», aunque nada satisfecho tampoco con ser tan sólo geómetra o matemático, Pascal es, a la vez, uno de los iniciadores distinguidos del cálculo y de la teoría de las probabilidades, y un apasionado creyente, acaso místico, que, pese a su «noche de fuego», se ve obligado a razonar, a racionalizar su opción de fe en una teoría de la decisión. El análisis pascaliano de la apuesta contiene un razonamiento probabilístico impecable, que posiblemente subyace a toda apologética o teología fundamental: el razonamiento de que allí donde está en juego una ganancia infinita vale la pena apostar por un evento cuya probabilidad sólo sea infinitesimal.

La racionalidad implicada en una teoría de la decisión es ya teórica, ya —sobre todo— práctica. El propio razonamiento de Kant introduciendo la existencia de Dios como postulado de la razón puede considerarse perteneciente a este género de teoría de la decisión de creer —y de esperar, pues la religión para Kant trata de contestar a la pregunta: ¿qué nos es lícito esperar?—. En cualquier caso, una teoría de la decisión pretende asegurar que la acción adoptada a consecuencia de la decisión sea racional, aunque tal vez de hecho llegue a mostrarse equivocada; por otro lado, para los alternativos cursos de acción señala racionalidad no en términos absolutos, sino sólo relativos, comparativos, en términos de más y menos respecto a otros posibles cursos de acción. La teoría de la decisión, por tanto, no garantiza algo así como la verdad de una acción, puesto que la categoría de verdadero/falso se aplica a los juicios, a las proposiciones, y no a las acciones, a las prácticas.

Todo ello vale para una teología fundamental o una lógica de la fe, entendida como teoría de la decisión cristiana. Esta puede acaso mostrar que adoptar la confesión de fe representa un acto razonable, y hasta racional, sólo que aún eso lo dirá en términos únicamente relativos, estableciendo que la opción creyente es tan racional o más —no es previsible que diga que lo es menos— que la opción ateológica o la agnóstica. Pero semejante justificación racional, en el mejor de los casos, beneficia

a la decisión de fe en tanto que acto, y en ningún modo a los contenidos de creencia que por su virtud vendrían ahora a adquirir un valor veritativo y cognoscitivo que anteriormente hemos debido denegar. La teoría teológica de la decisión cristiana puede mostrar lo razonable y racional de la práctica religiosa en sentido análogo a como podría razonarse y exhibirse racional la decisión de consagrarse a la música o de volcarse en la política. En nada de ello están sobre el tapete cuestiones de conocimiento.

De todas las variedades de enunciados reseñados, sin duda los más específicamente teológicos, los que con mejor derecho puede retener la teología sin que se los arrebate ya la ciencia del cristianismo, ya el cristiano de a pie en su fe, no diré del carbonero, mas sí del dominguero, son estos correspondientes a una teoría de la decisión de ser cristiano. Es un terreno, desde luego, disputado y no pacífico. En él contiene con la filosofía, principalmente con una filosofía de la acción y de los valores, de orientación ética o praxiológica. Pero, como en un matrimonio mal avenido, con la filosofía siempre se ha llevado y peleado bien la teología, mejor que con la ciencia, en talante de riña familiar, con perfecto conocimiento de las armas del perpetuo compañero y adversario. Dejamos, pues, a la teología fundamental en una escena familiar, si no nos entrometemos en su ya milenaria discusión, disputando con los filósofos la legitimidad de su empresa de justificar teóricamente cuán razonable es ser cristiano.

Sin ocultar mi simpatía por esa empresa teológica, tan sólo comentaré un par de dificultades serias con que la veo tropezar. La primera surge como consecuencia de análisis antes realizados, sobre todo en 2.3. En ser cristiano van incorporados muchos contenidos razonables, cuyo valor praxiológico no debe ser difícil mostrar en la correspondiente teoría teológica de la decisión de serlo. Al lado de ellos, sin embargo, inseparablemente, también parece hallarse incluida la adhesión a enunciados cristológicos que no se manifiestan muy sólidos, sino harto endeble; y resulta algo difícil, por no decir imposible, según lo visto, llegar a presentar como razonable la adhesión a una cristología.

La otra dificultad procede de una escasa plausibilidad sociológica de la teología fundamental o lógica de la fe. Sociológicamente, ésta es creíble, plausible, allí donde el proceso de decisión creyente que describe se cumple de hecho alguna vez, o muchas veces: allí donde se dan efectivamente procesos de decidirse a ser cristiano, procesos de conversión. La teología fundamental, la lógica de la fe, guardan sentido y verosimilitud como teología y lógica de la conversión, del devenir cristiano. Todavía de la primera mitad de nuestro siglo han podido relatarse historias

de conversión. En nuestros días, o no las hay o no se conocen. No sólo las desconversiones abundan más que las conversiones, sino que estas últimas, al parecer, ya no se dan. Es un hecho que deja malparada a la teoría teológica de la decisión cristiana, que resulta entonces ser la teoría de los ya previamente decididos, manifestándose, en cambio, del todo inoperante respecto al proceso de llegarse a decidir. Es un hecho, además, que alcanza al núcleo de la supuesta racionalidad teológica puesta al servicio de la decisión de fe. Esencial atributo de la racionalidad lo representa su universalidad potencial. Hablamos de «tener razón» allí donde es posible, virtualmente, a largo plazo, convencer a los demás, y finalmente, a todos, de aquello que estamos sosteniendo. Midiéndola con este metro, la teología en funciones de lógica de la fe y de la conversión, aparte de no pertinente para el conocimiento, tampoco parece tener mucho que ver con la racionalidad: no se le ve la punta por donde avanzaría una potencial universalidad.

### 3. UN EXTRAÑO DISCURSO

Es un primer análisis, solamente un análisis para empezar, y un acercamiento primero lo que pienso haber realizado hasta este punto. Sería ahora el turno del teólogo, y el análisis epistemológico practicado merecería su réplica dando lugar a una confrontación, a puntualizaciones en un lado y en otro, a un debate. De algunos posibles y previsibles cursos de este debate quiero hacer siquiera mención, señalando, para concluir ya, dónde me parece estar la última raya divisoria entre la posición teológica y la del epistemólogo con respecto a la teología.

Casi todos los dictámenes que acerca de la teología me he permitido son recurribles por el teólogo. Algunos de los recursos son habituales, tópicos. Acabo de decir, pocas líneas más arriba, que la teología fundamental manifiesta no ser racional en su carencia de potencial universalidad. Puede argüir contra eso el teólogo saliendo por los fueros de una razón idiográfica y acaso de una teoría anarquista del conocimiento (como creo entender que sugiere Acordagoicoechea, 1979), y esgrimiéndolas en oposición a la racionalidad que en mis análisis calificaría de nomotética o nomológica. Puede también, contra mi tesis de que los enunciados específicamente teologales no incluyen conocimiento, aplicarse a disertar sobre la gran diversidad de modos de conocer, citar acaso el conocimiento místico y afearme el haber quedado en una noción empirista de conocimiento.

Podría incluso el teólogo hacerme ver —y esta sería una de sus más inteligentes estrategias de réplica— que, frente a mi tajante disociación

de las ciencias en formales y empíricas, mira por dónde, la teología sostiene tan singularísimas relaciones con el mundo de los fenómenos empíricos que le sería posible hasta pasar por una ciencia formal. En relación con mi análisis de 2.3, cabría reprocharme haber aislado o abstraído indebidamente los enunciados relativos al fenómeno Jesús del conjunto de enunciados de parecida estructura, en los que un atributo trascendente es predicado de realidades empíricas, facilitándome y haciendo trivial con dicho aislamiento la tarea de dismantelar ese grupo de proposiciones teológicas. Como alternativa eficaz a la abstracción por mí practicada, al teólogo le quedaría la posibilidad de incorporar, como un dato más, entre otros, el hecho Jesús a una historia más completa —universal acaso— de hechos sintomáticos o significativos de trascendencia. Lo cual me parece de perlas, a la vez que no menos me parece una drástica rebaja, un auténtico saldo del cristocentrismo. En el extremo, no los hechos particulares del mundo, sino el mundo como totalidad constituiría el referente de los enunciados teológicos, según dice Wittgenstein del sentimiento místico en una de las proposiciones penúltimas de su *Tractatus*. Y una vez asegurado este flanco del anclaje empírico, resultaría posible saltar al argumento ontológico, a la intrínseca necesidad de la idea y de la existencia de Dios, y, con ello, a la tesis de que la teología —no sé ya si cristiana— es una ciencia formal, una ciencia relativa al necesario modo en que nos representamos el mundo, una disciplina pertinente al hecho de que no nos cabe imaginar al mundo sino como creado y no podemos dejar de concebir a Dios como real. A Kant le debemos la demostración de que el argumento ontológico está en el fondo de todo razonamiento en favor de la existencia de Dios y, en definitiva, de toda teología; y K. Barth (1931) ha reivindicado la validez teológica del argumento anselmiano que no debiera, a su juicio, denominarse «ontológico», sino sencillamente «teológico».

Todos estos cabos pueden con facilidad quedar atados en la siguiente trama: la teología tiene que ver con fenómenos y no carece de soporte empírico; sólo que su base no la forman fenómenos aislados, sino la totalidad de la experiencia posible, el mundo sentido o experimentado como totalidad, o, si se prefiere, la unidad de la historia (es una trama argumental típica de la teología liberal, recuperada en nuestros días por Pannenberg, 1967); a su vez, la apercepción del mundo y de la historia como totalidad hace emerger la noción de Dios, noción que, una vez aparecida, torna inadmisibile hasta la sombra de una duda sobre la existencia de Dios y no menos excluye la idea de una existencia suya sólo probable, contingente, construyendo a declararle necesario: Dios es aquel cuya esencia entraña su existencia. En esta trama argumental

—es obvio— la teología pasa de empírica a formal, y se desmarca del inicial dilema en que traté de apresarla. La discusión, por tanto, continúa y los precedentes análisis sobre la relación de la teología con lo empírico deberían ser refinados y profundizados para corresponderse con el nuevo planteamiento alcanzado. O con otros posibles estados de la cuestión que derivaran de otras secuencias de debate.

El punto de desenlace del litigio entre teología y epistemología podría finalmente formularse en estas posiciones: epistemológicamente, la teología aparece como una rara y singular especie de discurso, con demasiadas singularidades y excepciones respecto a generales principios metodológicos y gnoseológicos como para admitir que haya en ella específica ciencia o verdadero conocimiento; teológicamente, estas singularidades son de buen grado reconocidas —según expresa Ramsey (1957) al calificar de «extraño» o «impar» lenguaje («odd language») al lenguaje teologal— y quedan fácilmente justificadas por la absoluta singularidad de su objeto, el propio Dios. Es una justificación, sin embargo, no epistemológica, sino sólo teológica; es más, como en otro lugar tengo escrito (Fierro, 1974, p. 198), es, en todo caso, una justificación semejante a la que se supone que realiza Dios con el hombre justo. En idéntico sentido a como teológicamente se afirma que sólo hay hombre justo si Dios le justifica con su gracia inescrutable, así también sólo hay verdadera teología y lenguaje teologal, si hay Dios y si Dios los justifica con su revelación, no menos inescrutable y, por ello, epistemológicamente irrelevante. La «ultima ratio» justificativa de la teología es tan ajena a todo cuanto por razón, conocimiento y ciencia entiende la epistemología que ésta, acaso errando, pero aun entonces con un error forzoso y necesario para su propia coherencia, no puede sino declarar a aquélla inexistente e ilusoria.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ACORDAGOICOECHEA, J. P., *Cambio científico y dogma teológico*. Lección inaugural. Facultad de Teología, Barcelona 1978.
- BARTH, K., *Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, München 1931.
- BOUILLARD, H., *Logique de la foi*, Aubier, París 1964.
- BUNGE, M., *La investigación científica*, Ariel, Barcelona 1980 (ed. original: 1969).
- FIERRO, A., *La imposible ortodoxia*, Sígueme, Salamanca 1974.
- *Sobre la religión*, Taurus, Madrid 1979.



- *Presentación de la teología*, Laia, Barcelona 1980.
- *Teoría de los cristianos*, EVD, Estella 1982.
- METZ, J. B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Matthias Grünewald, Mainz 1977.
- PANNENBERG, W., *Fundamentos de cristología*, Sígueme, Salamanca 1974 (*Grundzüge der Christologie*, G. Mohn, Gütersloh 1964).
- *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Sígueme, Salamanca 1976 (*Grundfragen systematischer Theologie*, Vandenhoeck y Rupprecht, Göttingen 1967).
- PIAGET, J., *Introduction a l'épistémologie génétique* (3 vols), Presses Universitaires de France, París 1950.
- RAIFFA, H., *Decision Analysis: Introductory lectures on choices under uncertainty*, Addison-Wesley, Reading, Mass. 1968.
- RAMSEY, I. T., *Religious Language*, SCM, London 1957.

C/ Treviana, 3. Madrid.

