

Cuestiones epistemológicas de teología (verificación y falsación). Lectura crítica y creyente desde el racionalismo crítico*

Jaime Laurence Bonilla Morales**

... aunque todas las cosmovisiones hayan sido históricamente falsadas, hay que optar pragmáticamente por la más convincente, fiable y plausible, mientras que no haya otra mejor. No hay una demostración de la verdad pero sí alternativas racionales que exigen evaluación y decisión. Esa opción es colectiva, es la que subyace a toda cultura, ya que siempre hay una construcción social de la realidad.

Juan Antonio Estrada¹

Resumen

El estatuto epistemológico de una ciencia da cuenta de los contenidos y del proceder que posibilita el acceso al conocimiento. La teología, por su parte, también tiene un estatuto epistemológico que ha sido planteado y cuestionado por teólogos de todas las épocas y, en

.....

* El presente artículo surgió al interior del grupo Kairós, de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, en el desarrollo de la línea de cuestiones de teología sistemática.

** Licenciado en Filosofía y Licenciado en Teología por la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá, Especialista en Pedagogía y Docencia Universitaria por la misma institución, actualmente adelanta estudios de Magister en Filosofía en la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Es profesor en la Facultad de Teología, Coordinador administrativo de la misma Facultad y Editor de la revista *Franciscanum*, de la Universidad de San Buenaventura, sede Bogotá. Contacto: jlaurencebmg@gmail.com

1 Juan Antonio Estrada, *Imágenes de Dios: la filosofía ante el lenguaje religioso* (Madrid: Editorial Trotta, 2003), 299.

no pocas ocasiones, con los interrogantes y aportes que ha recibido de otras ciencias. Más allá de la discusión sobre la cientificidad de la teología, en el presente artículo se interroga de manera directa por el estatuto epistemológico de la teología a la luz del encuentro o desencuentro con el verificacionismo y el falsacionismo, en el marco del racionalismo crítico. Igualmente, a través de las siguientes apropiaciones reflexivas, se dará cuenta de la relación implícita y explícita entre la teología y la filosofía que, en permanente diálogo, puede seguir enriqueciendo el mismo quehacer teológico. Y, finalmente, se planteará un acercamiento a la filosofía de la religión anglosajona del siglo xx que retoma los planteamientos verificacionistas y del racionalismo crítico, como horizontes para el cuestionamiento de los hechos y las afirmaciones de los creyentes, desde donde la teología aún tiene mucho que repensar, aprender y decir.

Palabras clave

Epistemología de la teología, falsación, verificación, racionalismo crítico, teología fundamental.

Abstract

The epistemological statute of a science accounts for the contents and procedures which enable access to knowledge. Theology, as well as any other science, has an epistemological statute raised and questioned by theologians of all ages and, not rarely, with questions and contributions from other sciences. Apart from the discussion on the scientificity of theology, this article examines the epistemological statute of theology in the light of the encounter or disencounter with verificationism and falsationism, within the framework of critical rationalism. Likewise, the following reflective appropriations give an account of the implicit and explicit relationship between theology and philosophy that, in permanent dialogue, can continue to enrich theological work. And, finally, an approach to 20th Century Anglo-

Saxon philosophy of religion resumes statements from verificationism and critical rationalism as horizons to the questioning of actions and affirmations of believers. From this point of view, theology has much to rethink, learn, and say.

Keywords

Epistemology of theology, falsation, verification, critical rationalism, fundamental theology

1. Introducción: dar razón de la fe y la esperanza, tarea de la teología fundamental

Una de las tareas permanentes de la teología cristiana, es la de dar razón de la esperanza (1 Pe 3,15) que impulsa o anima a los creyentes a desplegar una respuesta de fe ante la autorrevelación de Dios en Jesucristo y desde la mediación de su Iglesia. Ahora bien, aquello de lo que se "da razón" o se "da cuenta", es sobre la experiencia religiosa, sobre la relación entre Dios y el hombre y las consecuencias de esta relación para con el mundo, sobre la revelación y la fe que en el cristianismo están marcadas por la esperanza, si bien es cierto que las respuestas pueden variar según se considere esta dinámica apropiada por la teología.

La forma de dar razón de la esperanza puede ser distinta según el mismo concepto o imagen de Dios², ya sea un dios todopoderoso, vigilante, vengativo e inmisericorde, en cuyo caso la esperanza estaría limitada o ausente; un dios como idea abstracta, producto de la razón

2 En este sentido Mardones presenta una serie de imágenes idolátricas que están presentes en nuestra cultura contemporánea y, a pesar de reconocer los límites del lenguaje humano para hablar de Dios, ejercen una influencia primordial en la existencia cristiana. 1. Dios intervencionista / Dios intencionista. 2. Dios de los sacrificios / Dios de la vida. 3. Dios de la imposición / Dios de la libertad. 4. Dios externo / Dios que nos rodea. 5. Dios individualista / Dios solitario. 6. Dios violento / Dios de la paz. 7. Dios solitario / Dios Trino. Cf. José María Mardones, *Matar a nuestros dioses*. (Madrid: PPC, Editorial y Distribuidora, S. A. 2006).

humana, que produciría sólo una idea de esperanza; un dios caracterizado como potencia o energía, que daría movimiento y acción a la esperanza; un dios que no es más que una parte latente del todo, una parte de la naturaleza o del mundo, desde el cual la esperanza no sería más que terrena; un dios que puede ser manipulado según los intereses de cada ser humano, hecho a la medida de la esperanza como necesidad o capricho personal; un dios que actúa como opio o prozac, de tal manera que no habría más que adormecimiento de la consciencia y la esperanza; o el Dios que está presente de manera activa en la historia humana, el Dios creador, redentor y vivificador, el Dios de Jesucristo, el Dios que en cuanto Misterio se autorrevela a la humanidad, el Dios que fiel a su promesa incentiva la esperanza y anima a hacerla presente, desde ya, en la transformación del mundo, con la mirada puesta en el encuentro definitivo.

La manera como se da razón de la experiencia religiosa cristiana, también dependerá del origen de las fuentes, ya sea que se consideren dichas fuentes como provenientes de los límites de la mera razón; de los hechos positivos, fácticos y cuantificables; de la exclusiva y creativa imaginación humana; de los productos de la técnica; o, finalmente, de la experiencia de una comunidad de vida, narrada en la Sagrada Escritura, continuada desde la Tradición y el Magisterio, encarnada en la historia y ayudada por la crítica reflexión teológica.

Del mismo modo, las posibles respuestas a la pregunta, dependerán de la manera como se da razón de la fe y la esperanza en las diversas escuelas, corrientes y horizontes teológicos de la tradición cristiana occidental: ya sea desde la teología positiva, la teología kerigmática, la teología especulativa, la teología bíblica, la teología dogmática, la teología negativa, la teología liberal, la teología sistemática, la teología existencial, la teología pastoral y las distintas llamadas teologías del genitivo, entre otras; desde las corrientes platónico-agustiniana o la aristotélico-tomista; desde el horizonte intercultural, interreligioso, hermenéutico, feminista, ecológico, ético, utópico, anamnético, simbólico, económico, de liberación, pluralista y místico, recordando el

nuevo paradigma propuesto por Tamayo³. Todas estas son formas que revelan el esfuerzo constante por sistematizar o expresar, de la manera más clara y creíblemente posible, la experiencia relacional de Dios y el hombre en el mundo desde la teología.

Uno de estos esfuerzos que da cuenta del modo como se hace teología, fue expuesto de manera explícita por Juan Pablo II en la encíclica *Fides et ratio*, en la relación entre la filosofía y la teología. Él consideraba que dentro de las tareas de la teología fundamental se cuenta con la necesidad de (1) dar razón de la fe, a la vez que (2) debe justificar y explicitar la relación entre la fe y la reflexión filosófica, (3) debe estudiar la revelación y su credibilidad, además de (4) hacer evidente que la fe debe descubrir y dar sentido a las verdades que la razón ya posee de manera autónoma, al mismo tiempo que (5) se evidencia la compatibilidad entre la fe y su exigencia fundamental de ser explicitada mediante una razón capaz de dar asentimiento en plena libertad⁴.

Esta manera de dar razón de la fe y la esperanza se enmarca dentro de la teología fundamental, que tradicionalmente se ha encargado de preguntarse por la revelación y la credibilidad de la teología. Como parte de esta pregunta se abre su horizonte epistemológico, el camino que recorre la posibilidad del conocimiento, tal como puede deducirse de la afirmación de René Latourelle, quien al abordar el método de integración dinámica como propio de la teología fundamental, recuerda que se debe someter la revelación al cuestionamiento de las ciencias humanas, de tal manera que "los argumentos que saca de la filosofía tienen que imponerse a los ojos de la crítica en virtud de su valor intrínseco, y no por causa de la autoridad de la Iglesia"⁵.

3 Cf. Juan José Tamayo, *Nuevo paradigma teológico* (Madrid: Editorial Trotta, 2003).

4 Cf. Juan Pablo II. *Fides et Ratio*. www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM.

5 René Latourelle y Rino Fisichella, *Diccionario de teología fundamental*, 2.ª edición (Madrid: San Pablo, 1992), 1444.

2. De la ciencias de la religión a la relación filosofía-teología

De otra parte, las afirmaciones y las experiencias religiosas han sido públicamente reasumidas desde el siglo XIX por las llamadas "ciencias de la religión" o "ciencias del hecho religioso", que tienen como fundamento, por supuesto, el desarrollo milenarismo de las religiones, retomado como objeto de estudio común y desde donde es posible identificar tres funciones: "el inventario del dato positivo religioso, objeto específico de la *historia*, la *sociología* y la *psicología*; el *análisis de las estructuras* del hecho religioso, objeto de la *fenomenología*; y la *valoración de los mensajes* de las religiones, objeto de la *teología* y de la *filosofía*, según modo propio"⁶.

Es precisamente sobre estas dos últimas, hacia donde se dirigirá la atención, teniendo como presupuesto, además del llamado de Juan Pablo II que ya se expuso, que la teología cristiana se ha construido sobre la base de la formulación, desarrollo, esquemas y conceptos de la filosofía proveniente de Grecia, la filosofía occidental, así como del pensamiento y la cultura hebrea. Con esto se ha dado el paso de la fe y la razón a la filosofía y la teología, guardadas las proporciones. A propósito de este tema y haciendo énfasis en la necesaria relación, Martín Pindado retoma algunas palabras de Paul Ricoeur:

Es perfectamente inútil oponer Jerusalén a Atenas. Por eso la inteligencia de la fe [...] no puede no integrar los instrumentos reflexivos e intelectuales que debe a esta cultura de origen griego. En este sentido, es en su mismo seno donde una fe pensante debe continuar el diálogo de la representación y el concepto [...] Este encuentro con el concepto era inevitable desde que la fe bíblica judía y cristiana surgieron en los márgenes de una era cultural determinada por el pensamiento griego⁷.

También se asume como presupuesto el reconocimiento de que la historia de la filosofía occidental y la teología cristiana se despliegan

.....

6 Vicente Martín Pindado, *El hecho religioso: datos, estructura, valoración* (Madrid: Editorial CCEs, 1996), 14.

7 Paul Ricoeur, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso* (Buenos Aires: Editorial Almagesto-Docencia, 1994), 228-229. Citado por Vicente Martín Pindado, *op. cit.*, p. 51.

en una serie de encuentros y desencuentros, que aquí no se van a abordar a profundidad, sino a retomar como reto, toda vez que no son pocos los reconocidos teólogos que en sus obras más difundidas y en sus propuestas teológicas más preponderantes, asumen alguna postura filosófica para debatirla, contradecirla, apropiarse de sus elementos o tenerla como punto de referencia en la reflexión de sus intereses propiamente teológicos y en las discusiones que han surgido con las demás comunidades académicas no teológicas.

Este encuentro entre filosofía y teología está en consonancia con la pretensión propia de la *interdisciplinariedad*⁸, mencionada recurrentemente en los ámbitos educativos, pero tal vez poco desarrollada en algunos espacios por la posible confusión, expansión y disolución de las fronteras, por el espanto que genera pensar en perder la seguridad de la propia identidad, así como diluir los principios y fundamentos de la ciencia que se "profesa", por lo que en este esfuerzo por unir horizontes, sin llegar a confundirlos, en algunas ocasiones apenas se ha llegado a una tímida *pluridisciplinariedad*, en donde un objeto de estudio común es abordado por cada disciplina, pero de manera autónoma, sin interacción, retroalimentación o crecimiento mutuo, resultado contrario al que aquí se quiere apuntar.

Claro que la relación entre filosofía y teología no es simple, sino compleja⁹. La relación no es el resultado natural evolutivo de un problema existencial humano y creyente. Además de los matices propios de cada época y los intereses personales, se añaden las particularidades propias del ámbito católico o protestante. Sin embargo, se llama aquí la atención sobre el punto común de algunos de los

-
- 8 «... la interdisciplinariedad, aunque comporta un grado mayor de relación entre las disciplinas, su objetivo no se diferencia del que caracteriza a la pluridisciplinariedad, pues sigue ceñida dentro de la investigación disciplinaria. La interdisciplinariedad busca la transmisión de métodos de una disciplina a otra, desbordando así la simple relación tangencial que se puede dar entre ellas, y enriqueciendo la relación tanto a nivel conceptual como a nivel práctico, hasta llegar al punto de contribuir al nacimiento de nuevas disciplinas, precisamente por la conjunción de métodos.» Jaime Laurence Bonilla Morales, «Principios del pensamiento complejo en Edgar Morin», *Franciscanum* 135, Año XLV (2003): 136. Cf. Edgar Morin, *Introducción al pensamiento complejo* (Barcelona: Gedisa, 1998).
- 9 No en el sentido de «complicado», sino del pensamiento complejo.

teólogos que coinciden en que la relación entre filosofía y teología se convierte en la relación entre filosofía de la religión y la teología, no porque no sea posible desde otra filosofía, sino por afinidad de intereses.

Desde el ámbito católico se cuenta con Karl Rahner y su obra *Oyente de la palabra: fundamentos para una filosofía de la religión*¹⁰, en donde propone y expone una forma característica de hacer teología, el método antropológico transcendental. Su pretensión consiste en fundamentar la filosofía de la religión, comparándola y contraponiéndola a la teología. Parte de un interrogante propio de la teoría de las ciencias, de aquello que existencialmente no dan cuenta los desarrollos teóricos de estas, pues normalmente pueden afirmar cómo proceden, pero no porqué.

Dado que una cuestión de teoría de las ciencias es necesariamente al mismo tiempo una cuestión acerca de la esencia propiamente dicha de la ciencia en cuanto quehacer *humano*, como cuestión metafísica que es, pregunta necesariamente por la esencia del hombre¹¹.

De este modo, la teoría de las ciencias, para Rahner, es claramente un asunto antropológico y existencial, mientras que la filosofía de la religión se convierte en la pregunta por la metafísica y cómo ésta llega a Dios, y en su teología, que parte del hombre que conoce naturalmente, llega a una «analítica de la posibilidad de percibir la revelación de Dios, considerada como la posibilidad ontológica que constituye fundamentalmente al hombre en el pleno desarrollo de su ser»¹². Por esta razón piensa que «se debe mostrar que el prestar oído a un posible mandato de Dios, que va más allá de los mandatos promulgados por Dios en la *lex naturalis* mediante la creación, es algo que a priori forma parte de la esencia del hombre...»¹³ y esto se

.....

10 Si bien este escrito es catalogado por los biógrafos de Rahner como parte de su obra filosófica, no es menos cierto que constituye el fundamento de su teología, desde donde se tejen su antropología metafísica y su teología fundamental. Cf. Ignazio Sanna, *Karl Rahner* (Madrid: San Pablo, 2006), 31-37.

11 Karl Rahner, *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Trad. Alejandro Esteban Lator Ros. Edición refundida por J.B. Metz (Barcelona: Editorial Herder, 2009), 19.

12 *Ibidem.* p. 26.

13 *Ibidem.* p. 37.

da en la experiencia histórica de la relación con Dios, que le da la posibilidad de estudiar la dogmática católica desde una antropología trascendental¹⁴.

En el ámbito protestante, se puede reconocer la obra de Paul Tillich y su concepto particular sobre filosofía de la religión y teología: "La filosofía de la religión es la teoría de la función religiosa y de sus categorías. La teología es la presentación normativa y sistemática de la realización concreta del concepto de 'religión'..."¹⁵ de tal manera que para normativizar y sistematizar la experiencia religiosa, pueda y deba dar cuenta de la elaboración teórica, discursiva y propositiva, a la par que es posible aclarar la utilización de los conceptos comunes, análogos y pertinentes, mientras se comparten los métodos o se despliegan en el objetivo común de acercarse, esclarecer la verdad o especificar el sentido del hecho religioso.

Desde el ámbito propio de la filosofía de la religión se pueden encontrar diversos desarrollos. Esta es la primera afirmación de Richard Schaeffler, pues existe «una gran variedad, a primera vista desconcertante, a la hora de formular los problemas y de proponer soluciones y métodos»¹⁶ en el campo de la filosofía de la religión. Él presenta su propio acercamiento uniendo la investigación histórico-cronológica y la taxonómico-tipológica, desde donde propone: 1) la filosofía de la religión como crítica de una consciencia prerracional, 2) la filosofía de la religión como transformación de la religión en filosofía, 3) la filosofía de la religión basada en una teología filosófica, 4) la filosofía de la religión como fenomenología de la religión, y 5) la filosofía de la religión como análisis del lenguaje religioso¹⁷.

14 Para Francisco Álvarez Martínez la originalidad de Rahner consiste en «afirmar la prefiguración en la misma naturaleza humana de la revelación cristiana y sus contenidos, sin que ello niegue su carácter de gratuidad.» Francisco Álvarez Martínez, *Los caminos de la teología. Historia del método teológico* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998), 286.

15 Paul Tillich, *Filosofía de la religión* (Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1973), 16.

16 Richard Schaeffler, *Filosofía de la religión*, Trad. José María Hernández Blanco, Fermin Cebrecos Bravo (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003), 12.

17 Cf. *Ibidem*.

De este elenco de posibilidades se dirigirá la atención a lo que podría denominarse *teología filosófica*, pero en la mediación de análisis del lenguaje, que durante el siglo XX, desde el interés por dar razón y argumentar coherentemente el cuestionamiento por la existencia de Dios, se vio enriquecida por las críticas y los aportes de la filosofía de la religión, que hizo posible la contemplación de nuevas perspectivas de reflexión sobre el tema. Y dentro de los cuestionamientos conocidos y discutidos en la primera mitad del siglo XX se hará énfasis, como parte del maremágnum de temáticas, en la verificación y la falsación, que si bien tienen su origen fuera del ámbito religioso, se han aplicado sus especificaciones metodológicas al discurso teológico.

3. Verificación – falsación y teología

En primer lugar, es posible ubicar dentro del desarrollo filosófico la verificación o el principio verificacionista, proveniente del neopositivismo, del denominado círculo de Viena (Carnap y Ayer), que pretendía llevar a cabo un análisis de la verdad de las proposiciones a las que llega la ciencia, teniendo como criterio de demarcación que un enunciado para que sea reconocido como científico, debe ser comprobado a partir de la observación, de la experimentación empírica. Si no cumple con este principio, cualquier enunciado carecerá, por tanto, de significado.

Este tipo de verificación de la verdad, en una primera fase, se dio de manera "fuerte", al asumir que "el significado cognoscitivo de una sentencia (proposición) está determinado por las experiencias que permiten determinar de un modo conclusivo si la sentencia (proposición) es verdadera o falsa"¹⁸ y no había cabida para la duda o para excepciones. Pero el rigor de este principio pronto se vio disminuido en la práctica, por lo que se propuso la verificación de manera "débil" o "liberal" y que "consiste en decir que sólo tienen

.....

18 José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía*. T. IV (Q-Z) (Barcelona: Ariel, 1994), 3677.

sentido las proposiciones verificables en principio, sea o no posible efectiva y actualmente su verificación"¹⁹.

Posteriormente, Karl Popper puso en marcha el denominado racionalismo crítico, que tiene sus raíces en el neopositivismo, pero precisamente en contra del círculo de Viena afirma que "la verificación de hipótesis es imposible. Si se aplica a los enunciados el principio de verificación como criterio de *sentido*, entonces es preciso calificar de absurdas no sólo todas las proposiciones de la metafísica, sino también las hipótesis de las ciencias empíricas. 'A una con la metafísica, el radicalismo aniquila también las ciencias naturales'"²⁰.

Igualmente, siendo coherente con lo planteado, ve como imposibilidad el recurso a la inducción como método de la ciencia, pues no es coherente con la lógica de la investigación científica, toda vez que es imposible que partiendo de experiencias particulares, de su verificación, se concluyan leyes generales. Por esto es que propone la "falsación" como método más apropiado, pues esta consiste en continuar con la verificación empírica, pero de un modo particular, a partir de refutar o "falsar" una hipótesis que pretenda ser científica, con la búsqueda consciente de datos empíricos opuestos a la misma. Y la pretendida científicidad de las teorías sólo se daría en aquellas que resistan los intentos de falsación, con lo que ellas adquieren un nuevo carácter, el de ser provisionales.

Ahora bien, son múltiples las valoraciones que existen sobre las pretensiones de la verificación y la falsación, desde la filosofía y la teología. Así, Ferrater Mora afirma que "mientras la verificabilidad es un criterio de significado por el cual se distingue entre enunciados que son a la vez verificables y con sentido... y enunciados no verificables y carentes de sentido [...], la tesis de la falsabilidad es

19 *Ibidem.*

20 Helmut Peukert, *Teoría de la ciencia y teología fundamental: análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica* (Barcelona: Herder, 2000), 111.

un criterio de demarcación entre ciencia y no ciencia"²¹. Igualmente, Rubén Sierra afirma sobre la falsabilidad que hay que entenderlo:

como criterio epistemológico de demarcación de las fronteras de la ciencia y no como criterio de lógico-lingüístico de sentido, como lo es el criterio de verificabilidad de los neopositivistas, para quienes los límites del sentido y los límites de la ciencia coinciden. En la posición de Popper, en cambio, más allá de las fronteras de la ciencia podemos hallar discursos significantes como el de la metafísica, cuyas proposiciones eran denunciadas por los miembros del Círculo de Viena como sin sentido, pero que para el autor de la *Lógica de la investigación científica* tienen un valor heurístico indudable²².

En este sentido, Hans Küng afirma en *Existe Dios*, respecto a la postura final de Popper sobre el criterio de verificación, que es lícito aplicarlo:

pero no como *criterio de sentido* positivista, esto es, como regla de diferenciación entre frases con sentido y frases sin sentido en sí mismas, que clamaría una y otra vez por un nuevo criterio de diferenciación entre sentido y sinsentido. Sino sólo como *criterio de delimitación*, esto es, como regla de diferenciación entre frases admisibles e inadmisibles desde el punto de vista lógico-matemático y científico-experimental. Así, este criterio de delimitación, racional pero no positivista, todavía da cabida a enunciados 'no físicos', 'metafísicos' en el amplio sentido de la palabra... ¡El análisis racional de cuestiones metafísicas, por lo mismo, es radicalmente posible!²³.

Es esta posibilidad de la metafísica, en el marco de la epistemología de las ciencias, la que renueva el interés por abordar las metodologías filosóficas en la reflexión de los hechos y los discursos de las religiones, en una lectura atenta y crítica del principio verificacionista y del racionalismo crítico de Popper. Por esto se volverá la mirada a la segunda mitad del siglo XX, a una serie de filósofos y teólogos filósofos, que dieron lugar a una conocida disputa, que Tamayo Acosta califica como la problemática de "las parábolas de la

21 José Ferrater Mora, *op. cit.*, p. 1213-1214.

22 Rubén Sierra Mejía, *Apreciación de la filosofía analítica* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987), 66.

23 Hans Küng, *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979), 157.

filosofía analítica", precisamente porque harán uso de este recurso para dar a entender sus propuestas reflexivas.

3.1 Las parábolas de la filosofía analítica en la reflexión teológica (Flew, Hare y Mitchell)

Anthony Flew presenta una parábola²⁴, en la que pone en discusión la existencia o no de un jardinero, que correspondería consecuentemente a la posición tomada por un creyente y un escéptico, ante la pregunta por la existencia o no de Dios²⁵.

En su argumentación, Flew distingue entre una "expresión" y una "aserción", pues no todas las expresiones necesariamente son o pretenden ser aserciones, mientras que esta última, la aserción, para ser tal debe considerar no sólo la afirmación de una expresión, sino también la posibilidad de su negación: "un modo de tratar de comprender (o quizá de exponer) su expresión es intentar encontrar lo que él consideraría que cuenta en contra, o que es incompatible con su verdad"²⁶. Así es como se hace efectivo el principio de falsación de Karl Popper, en la pregunta por la existencia de Dios, que no sólo se

24 La parábola es: «Érase una vez dos exploradores que dieron con un claro en la jungla. En el claro crecían muchas flores. Pasmados ante tal belleza uno dice: Un jardinero se ocupa de este lugar. Pero el otro no está de acuerdo: No hay ningún jardinero. Montan sus tiendas y a pesar de realizar una vigilancia continua nunca llegan a ver al supuesto jardinero. Quizá sea invisible, piensan. Deciden instalar una valla de alambre de espino electrificada y patrullar el perímetro con perros policías, pues uno de ellos recuerda que en la novela *El hombre invisible* de H. G. Wells se le podía oler y tocar. Ningún grito les induce a sospechar que algún intruso ha recibido una descarga, ni ningún movimiento de la verja apunta a un escalador invisible. Los sabuesos nunca ladran. Pero el creyente todavía no está convencido. Es que hay un jardinero invisible, intangible, insensible a las descargas eléctricas, que no desprende olor... un jardinero que viene secretamente a cuidar el jardín que ama. Al final, el escéptico, desesperado, contesta: ¿Qué queda de tu afirmación original? ¿En qué difiere lo que llamas un jardinero invisible, intangible y eternamente elusivo de un jardinero imaginario o de ningún jardinero?». Esta parábola la reproduce Darío Antiseri, *El problema del lenguaje religioso* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976). Enrique Romerales (Ed.), *Creencia y racionalidad: lectura de filosofía de la religión* (Barcelona: Anthropos, 1992), 47-48. Andrés Torres Queiruga, *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte* (Santander: Sal Terrae, 2000), 63. Manuel Fraijó, «A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios», en José Gómez Caffarena y José María Mardones, *La tradición analítica* (Barcelona: Editorial Anthropos, 1992), 89-90.

25 La parábola no es original de Flew, sino que éste la retoma de John Wisdom, «Y la modificación opera toda ella en la dirección de un empirismo univocista, que elimina todo lo que de flexible y sugerente tenía el original». Andrés Torres Queiruga, *El problema de Dios en la modernidad*, 2.ª edición (Estella: Editorial Verbo Divino, 2000), 240.

26 *Ibidem.* p. 50.

aplica a las ciencias empíricas sino a la metafísica y a la teología. Pero Flew agrega que en las respuestas que se dan ante los interrogantes del proceso de falsación, es posible y hasta necesario que se produzca una constante cualificación de la aserción inicial, que podría entenderse como la descripción pormenorizada que sale de la simple aseveración y falsación sobre la existencia de Dios, para hablar sobre su forma de ser y manifestarse de manera particular a la humanidad en la historia, generando así lo que él llama un "desgaste permanente" y, por consiguiente, el debilitamiento de la posibilidad de ser falsable, pues esta teoría aplica para leyes generales, no para experiencias particulares que justifiquen leyes generales, como el caso de la existencia de Dios.

Según Flew este es el mal endémico de la teología y en el desarrollo de esta idea es tan incisivo que frente a una pretendida aserción, como podría ser que "Dios es un padre que ama a sus hijos", opone como ejemplos una serie de males extremos que podría sufrir el creyente, pero éste si realmente es tal, siempre hará referencia a que el amor de Dios es inescrutable, es inefable. Así, Flew radicaliza su posición, afirmando entonces que la teología no es ciencia, pues no soporta la falsación y termina expresando: "¿Qué demonios tendría que suceder, no meramente para tentarnos (moral y erróneamente) sino también para darnos derecho (lógica y correctamente) a decir 'Dios no nos ama' o incluso 'Dios no existe'?"²⁷.

De este modo, queda clara la posición radical y antiteológica de Flew, por radicalizar la falsación. Aunque se intenten falsar las proposiciones religiosas, esto no es posible pues se apela a elementos como "lo inescrutable" o "lo intangible" o "lo sublime", y ya que no se pueden falsar no tendrían, para Flew, "contenido empírico... son puros conglomerados de sonidos sin sentido, frases vacías... Si, ocurra lo que ocurra, vamos a seguir creyendo en Dios, tal creencia carece de interés"²⁸.

27 Enrique Romerales (Ed.), *Creencia y racionalidad: lectura de filosofía de la religión*, op. cit., p. 51.

28 Manuel Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, 2.ª edición (Estella: Editorial Verbo Divino, 2000), 152.

A partir de él surgirán dos posiciones, el ala izquierda y el ala derecha de Oxford. La primera, enfrenta la problemática pero desplazando el terreno en el que Flew se mueve, mientras que la segunda, en el mismo terreno, se toma una posición diferente.

Al ala izquierda pertenece Richard Marvin Hare, quien retoma la idea planteada por Flew, también utilizando como mediación una parábola²⁹: la del lunático que está convencido de que los profesores lo quieren matar y no hay nada que lo haga cambiar de opinión. En el desarrollo de su reflexión introduce el complejo concepto de "blik" que podría entenderse como el convencimiento interior o actitud fundamental y fuertemente arraigada, sobre la cual no cabría ningún argumento en contra. Este convencimiento no se ve afectado por su incompatibilidad con los hechos y, aún así, puede llegar a ser coherente y tener sentido.

Marvin Hare afirma que a diferencia de la parábola de Flew, la que él presenta y lo que a él le sucede es que le interesa lo que realmente pasa con sus afirmaciones, no sólo tiene un interés general, sino una preocupación que lo implica, en este caso en la posibilidad real de su experiencia de Dios, manifestada por su blik o convencimiento. Esto significa que a Marvin Hare no le interesa realmente falsar sus hipótesis, no concibe que este procedimiento sea necesario, pues centra su posición en el convencimiento y la experiencia de Dios.

Ahora bien, esta propuesta que va en contra de la necesidad apremiante de falsar nuestras expresiones sobre la experiencia religiosa, puede tener algunos peligros, como el de no poder identificar creencias religiosas correctas de las erróneas, en el caso de que existan o puedan aceptarse unos criterios que definan los límites de las mismas.

.....

29 «Un cierto lunático está convencido de que todos los profesores quieren asesinarle. Sus profesores le presentan a todos los más mansos profesores que pueden encontrar, y después de haberse retirado cada uno de ellos, dicen: ¿Ves?, realmente no quiere asesinarte; te hablé de la manera más cordial; seguramente ahora estás convencido. Pero el lunático replica: Sí, pero eso era sólo una treta diabólica; realmente está tramando contra mí todo el tiempo, como el resto de ellos; te digo que lo sé.» Darío Antiseri, *op. cit.*, Enrique Romerales (Ed.), *Creencia y racionalidad: lectura de filosofía de la religión op. cit.*, p. 51. Manuel Fraijó «A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios», en José Gómez Caffarena y José María Mardones, *op. cit.*, p. 94.

Igualmente, se corre el peligro de justificar una posición inocente y hasta apática a los discernimientos racionales, que de hecho se dan y deben darse en la exposición de las creencias religiosas³⁰.

Para Fraijó, "según la teoría de los *bliks*, la religión no es un conjunto de afirmaciones sobre Dios y el mundo, sino una actitud hacia ambas realidades... El elemento afirmativo, la lucha por los contenidos queda eliminada. El discurso religioso pierde su carácter cognoscitivo para convertirse en una actitud, en *blik*"³¹. Esta propuesta tiene el problema de no poder discernir cuál actitud es verdadera y cuál es falsa. En general, la teología rechaza esta reducción del lenguaje religioso a actitudes, a expresividad. Por eso Pannenberg "afirma decididamente la *intención* cognoscitiva del lenguaje religioso y teológico... La realidad de Dios debe ser distinguible de las afirmaciones que se hagan sobre ella"³².

Dentro de esta misma discusión aparece la posición de Basil Mitchell, quien también propone una parábola³³: la relación de confianza entre el partisano y el extranjero, en medio de la guerra, a pesar de

30 Cf. Juan José Tamayo Acosta, *Para comprender la crisis de Dios hoy* (Estella: Editorial Verbo Divino, 1998), 185.

31 Manuel Fraijó, *Fragmentos de esperanza*, op. cit., p. 156.

32 *Ibidem.* p. 157.

33 «En tiempo de guerra en un país ocupado, un miembro de la resistencia se encuentra en una noche a un extranjero que le impresiona profundamente. Pasan esa noche juntos de conversación. El extranjero le cuenta al partisano que él mismo está del lado de la resistencia —en verdad, que está al mando de ella, y urge al partisano a tener fe en él sin importar lo que suceda—. El partisano queda enteramente convencido en el encuentro de la sinceridad y fidelidad del extranjero y se compromete a confiar en él. Nunca se encuentran de nuevo en condiciones de intimidad. Pero a veces el extranjero es visto ayudando a miembros de la resistencia y el partisano está agradecido y dice a sus amigos: está de nuestro lado. A veces es visto con el uniforme de la policía entregando patriotas al poder de la ocupación. En estas ocasiones sus amigos murmuran contra él; pero el partisano, no obstante, dice: está de nuestro lado. Él aún cree que, pese a las apariencias, el extranjero no le engañó. A veces pide ayuda al extranjero y la recibe. Entonces está agradecido. A veces le pide y no la recibe. Entonces dice: El extranjero sabe lo mejor. A veces sus amigos, exasperados, dicen: Bien, ¿qué *tendría* que hacer para que admitas que estabas equivocado y que él no está de nuestro lado? Pero el partisano se niega a contestar. No consentirá en poner a prueba al extranjero. Y a veces sus amigos se quejan: Bien, si eso es lo que tú quieres decir con su estar de nuestro lado, cuanto antes se pase al otro lado tanto mejor». Darío Antiseri, op. cit. Enrique Romerales (Ed.), *Creencia y racionalidad: lectura de filosofía de la religión*, op. cit., p. 55-56. John Bowden y James Richmond, *Antología de teólogos contemporáneos* (Barcelona: Editorial Kairós, 1969), 178-179. Manuel Fraijó, «A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios», en José Gómez Caffarena y José María Mardones, op. cit., p. 102-103.

algunos comportamientos ambiguos. Contrario al lunático de Hare y su blik inamovible, el partisano reconoce aquello que cuenta en contra de su convicción. De este modo, la afirmación del amor de Dios o de su existencia cuenta con lo que la niega, especialmente con el ejemplo más significativo, el mal en el mundo. Así, se haría efectivo el principio de falsación y esta sería realmente una aserción, aunque no sea concluyentemente falsable, pues el creyente, quien realmente lo sea, no pondrá a prueba a Dios.

La respuesta de Mitchel "consiste en hacer ver el carácter cognitivo de los enunciados religiosos por una parte, y en hacer ver la posibilidad de refutación de los mismos, por otra"³⁴. No se niegan los hechos que, aparentemente, están en contra de las aserciones religiosas, pero finalmente no es un argumento concluyentemente falsable, pues el amor de Dios permanece a pesar de y contando con los males del mundo, si se mantiene en la fe.

Finalmente, es necesario retomar la respuesta que Flew da tanto a Marvin Hare como a Mitchell: Flew afirma que algunas "personas religiosas sofisticadas [...] tienden a negarse a admitir, no meramente que ocurra realmente algo, sino que pudiera ocurrir algo concebible que contara contra sus aserciones y explicaciones teológicas. Pero en tanto que hagan esto, sus supuestas explicaciones son realmente espurias, y sus aparentes aserciones son en realidad vacuas"³⁵.

Específicamente respecto a Mitchell, Flew reconoce en los teólogos la primera intención, siempre permanente, de dar explicaciones convincentes, válidas y racionales sobre lo que considera que es su aserción, en este caso la existencia de Dios. Pero recalca que la dificultad estriba, precisamente, en que luego de esta explicación recurrimos a la cualificación de Dios, a la descripción de ciertos atributos (omnipotente, omnisciente, etc.) que romperían el proceso de falsación, pues no admitiría ningún cuestionamiento o error, o

34 Juan José Tamayo Acosta, *Para comprender la crisis de Dios hoy*, op. cit., p. 185.

35 Enrique Romerales (Ed.), *Creencia y racionalidad: lectura de filosofía de la religión*, op. cit., p. 58.

convertiría a Dios en "responsable de todo defecto no moral en el universo"³⁶.

La crítica de Flew a los teólogos, en este punto, puede ser injustificada en la medida en que las preguntas más generales sobre Dios se van matizando y multiplicando, a medida que la experiencia va creciendo en profundidad, y el cuestionamiento sobre los atributos puede ser un ejercicio permanente. Y, contrario a la crítica de Flew, podríamos afirmar que Mitchell es quien ostenta, hasta aquí, una propuesta capaz de mediar entre la posibilidad de falsear nuestras aserciones, sin correr el riesgo de perder por ello nuestra confesión identitaria.

Ya frente a Hare, Flew cuestiona de entrada la utilización de su novedoso concepto (blik). Así, de manera particular, según Flew, el cristianismo presenta una serie de explicaciones, pero al ser tomadas como un blik, como una convicción personal, aislada del mundo que le rodea y no como aserciones sobre la injerencia de Dios en la realidad del cosmos, estaría en contradicción con la ortodoxia cristiana y estas mismas aserciones serían vacías, carentes de sentido.

En este último sentido, los teólogos debiéramos cuestionar hasta qué punto, lo que denominamos como nuestra fe, está constituida como un convencimiento meramente personal, sobre el cual no caben críticas de ningún tipo; hasta qué punto la fe en Dios se convierte en una expresión subjetivista o individualista, en una expresión apolítica, sin contacto o afectación sobre el mundo, sin conciencia y responsabilidad social.

3.2 Teología y verificación en John Hick³⁷

De otro lado John Hick, desde el ala derecha de Oxford, en su artículo sobre teología y verificación, empieza aclarando los términos que serán su punto de referencia en toda la exposición. En primer

36 *Ibidem.* p. 59.

37 Cf. John Hick, «Teología y verificación», en Enrique Romerales (Ed.), *Creencia y racionalidad: lectura de filosofía de la religión*, *op. cit.*

lugar, afirma que ante las muchas concepciones de Dios, él hará referencia al concepto propiamente cristiano. Y, en segundo lugar, la forma como entiende la verificación es a partir de "la eliminación de la ignorancia o incertidumbre respecto a la verdad de alguna proposición [...] de modo que ya no hay sitio para la duda racional respecto a ella"³⁸. Con esto, está proponiendo otra forma de concebir la verificación, distinta de los intereses del neopositivismo que se ha explicado. Y, matizando aún más este concepto en su aplicación a la teología, afirma Hick que su verificación es lógico-psicológica, pues implica tanto el enunciado de que algo existe, como la conciencia sobre esa existencia.

Ahora bien, sobre dicha verificación se puede plantear el interrogante acerca de su cobertura: ¿hasta dónde llega? ¿Es necesario que todos los creyentes e increyentes la realicen o es suficiente que uno o unos cuantos la hagan? En este sentido Hick afirma que, efectivamente, no hay respuestas generales, sino que las respuestas sólo se dan en el tratamiento singular de cada verificación.

En cuanto a la relación entre falsación y verificación, que en primera instancia revela cierta correspondencia, reconoce Hick que no tienen siempre una relación perfectamente simétrica, sino asimétrica: "Hay casos en los que la verificación y la falsación corresponden cada una a una cara de una moneda diferente, de forma que uno puede no alcanzar a verificar sin que este fracaso constituya una falsación"³⁹. Tal es el caso de la existencia consciente luego de la muerte corporal, que tiene como predicciones experiencias conscientes luego de la muerte y será verificada en la propia experiencia si es verdadera, pero no puede ser falsada si es falsa⁴⁰.

Al desarrollo de esta idea se le denomina verificación escatológica después de la muerte, que hace posible encontrar sentido a un discurso teológico que pareciera no tenerlo, argumentando que el

38 *Ibidem.* p. 102.

39 *Ibidem.* p. 106.

40 Cf. *Ibidem.* p. 107.

concepto cristiano de Dios y sus promesas se comprenden realmente en el conjunto de los conceptos cristianos y no de manera aislada. Para ampliar esta idea Hick utiliza la metáfora⁴¹ de dos hombres que inician un viaje, por la misma carretera desconocida y pareciera que se dirigen a lugares distintos, ya sea que busque llegar a la ciudad celeste o no le importe a dónde llegará, pero van por el mismo camino: "... el teísta sí espera, y el ateo no, que cuando la historia esté completada se verá que ha conducido a un estado-final particular, y que ha cumplido su propósito específico, a saber, el de crear 'hijos de Dios'"⁴².

Así, la existencia personal continuada tras la muerte, como un camino recorrido por creyentes e increyentes, es verificable sólo hasta el momento de la muerte, de tal manera que aunque el ser humano sea mortal por naturaleza, Dios ha hecho posible la resurrección, en donde el cuerpo de resurrección habita un mundo de resurrección. Por esto, la predicción de supervivencia está sometida a una verificación futura y la simple supervivencia no es suficiente para demostrar la existencia de Dios.

Al respecto, Tamayo afirma: "Durante esta vida no es posible salir de dudas. Las afirmaciones religiosas no pueden verificarse

41 "Dos hombres avanzan juntos por un camino. Uno de ellos está convencido de que la ruta conduce a la ciudad celeste; el otro, en cambio, opina que no conduce a ninguna parte. Pero, como no hay otro camino, viajan juntos. Ninguno de los dos ha recorrido jamás este itinerario; por ello, ninguno puede decir qué hallará a la vuelta de cada curva. Durante el viaje, viven momentos fáciles y gozosos, pero también momentos difíciles y peligrosos. Durante todo el tiempo, uno de ellos piensa en el viaje como una peregrinación a la ciudad celeste. Interpreta los momentos agradables como estímulos, los obstáculos como pruebas de su propósito y lecciones de perseverancia, preparadas por el rey de aquella ciudad y destinadas a hacer de él un habitante digno del lugar al que se encamina. Pero el otro no cree en nada de esto y considera el viaje como una marcha inevitable y sin objetivo. Dado que no hay opción, disfruta del bien y soporta el mal. Para él no existe ninguna ciudad celeste que alcanzar ni una finalidad que dé sentido a su viaje. Sólo existe el camino y sus vicisitudes en el bueno y en el mal tiempo. [...] Los caminantes no tienen expectativas sobre las cosas que encontrarían en el camino, sino únicamente sobre su último destino. Al volver la última curva es cuando se verá que uno ha tenido la razón todo el tiempo y que el otro ha estado siempre equivocado". Darío Antiseri, *op. cit.* Enrique Romerales (Ed.), *Creencia y racionalidad: lectura de filosofía de la religión*, *op. cit.*, p. 109-110. John Bowden y James Richmond, *op. cit.*, p. 179-180. Manuel Fraijó, "A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios", en José Gómez Caffarena y José María Mardones, *La tradición analítica*, *op. cit.*, p. 100.

42 Enrique Romerales (Ed.), *Creencia y racionalidad: lectura de filosofía de la religión*, *op. cit.*, p. 110-111.

ni falsearse aquí y ahora. Pero ello no quiere decir que carezcan de sentido. Claro que lo tienen. Ahora bien, sólo serán objeto de verificación o refutación -al volver la última curva-, es decir, al final de la historia"⁴³.

Y aunque para Flew pueda carecer de sentido una verificación que esté fuera de la historia, para teólogos como Pannenberg la verificación escatológica "permitirá definitividad en las conclusiones sobre el sentido de la historia y sobre la posible verdad de las afirmaciones religiosas y teológicas"⁴⁴. Aunque también hará énfasis "en la necesidad de buscar criterios provisionales que permitan a los hombres que vivimos actualmente decidirse entre las diversas ofertas de sentido que ofrece la realidad"⁴⁵.

3.3 La teología ante el desarrollo del racionalismo crítico

En el artículo "El problema de Dios y la falibilidad de la razón. El racionalismo crítico de H. Albert", el filósofo y teólogo José María Mardones hace una lectura de la problemática suscitada a partir del racionalismo crítico de Hans Albert y algunos intentos de racionalidad de la creencia en Dios desde la teología, como el realizado por el teólogo Hans Küng. Para esto expone el racionalismo crítico de Albert, plantea los puntos de confrontación entre este filósofo y Hans Küng, para terminar abordando ampliamente la racionalidad de la hipótesis de Dios.

José María Mardones afirma que lo característico del pensamiento crítico es el examen y la discusión de "todos los enunciados que están en cuestión, con ayuda de argumentos racionales"⁴⁶, libre de cualquier pretensión de certeza. Caso contrario al racionalismo

43 Cf. Juan José Tamayo Acosta, *Para comprender la crisis de Dios hoy*, op. cit. p. 187.

44 Manuel Fraijó, "A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios", en José Gómez Caffarena y José María Mardones, *La tradición analítica*, op. cit., p.101.

45 Ibidem.

46 José Gómez Caffarena y José María Mardones (Coords.), *Cuestiones epistemológicas: Materiales para una filosofía de la religión I* (Barcelona: Anthropos, 1992), 257.

y empirismo clásico, que a través de una fundamentación última de todas las proposiciones se enfrenta con el trilema de Münchhausen:

1. una *regresión infinita en las fundamentaciones*, lo cual, prácticamente, no puede llevarse a cabo;
2. un *círculo lógico*, que claro está, es defectuoso;
3. la *interrupción del procedimiento* en un determinado punto, con la afirmación arbitraria de que ese punto determinado constituye la base segura⁴⁷.

De otro lado, el racionalismo crítico no considera que existan instancias del saber que sean infalibles, que estén protegidas contra la crítica, que estén inmunizadas contra los errores, por lo que las afirmaciones teológicas sobre el absoluto, como lo hace la teología sobre Dios, son objeto de rechazo inmediato, especialmente si en el planteamiento de sus argumentaciones se aduce la razón como pilar constituyente. Dichas afirmaciones conducirían al error o serían simples hipótesis.

Estas hipótesis necesitan ser contrastadas con la realidad, a través de la falsación popperiana, que implica encontrar casos que contradigan la hipótesis planteada, ya sea que como resultado se compruebe la falsedad o la resista. En este último caso la hipótesis será aceptada, pero sólo provisionalmente. Con este medio Albert cree que queda demarcada la diferencia entre la ciencia y la teología, ya que la teología no hace crítica, sino hermenéutica, pues interpreta una tradición: "La teología es maestra en introducir interpretaciones, hipótesis auxiliares complementarias y cambios en sus definiciones para inmunizar sus teorías. Pero con ello sólo logra despojar a la teoría de toda relevancia científica"⁴⁸. Esto es lo que sucedería con la idea de la existencia de Dios.

47 *Ibidem.* 258.

48 *Ibidem.* 260.

Y dentro de los exponentes de esta idea, Albert critica particularmente a Küng, pues con lo que este denomina *racionalidad interna*, no hace más que rehabilitar la fundamentación última. Su crítica la elabora esquemáticamente en seis apartados que retoma de la obra de Küng *¿Existe Dios?*:

1. Küng parte de un preconcepto de Dios determinante de la realidad, pero este concepto tiene caracterizaciones vagas y sólo terminan haciendo referencia a los deseos humanos.
2. Küng constata una confianza radical o básica en la realidad de Dios, pero no es claro hasta qué punto es sostenible.
3. Esta realidad de Dios también sería para Küng una hipótesis de comprensión/explicación, pero realmente no es falsable por ser un enunciado condicional de carácter analítico que no dice nada.
4. Para Küng la cuestión de Dios es tanto indemostrable como irrefutable, por lo que se limita a un problema de decisión, mientras que en este punto Albert objeta lo obsoleta de la cosmología que soporta la fe en Dios.
5. El hombre, según Küng, no puede ser indiferente ante la cuestión de Dios, la afirma o la niega. No obstante, según Albert hay más de dos posibilidades.
6. Küng defiende que en el teísmo hay una racionalidad interna, inexistente en el ateísmo, mientras que Albert niega de plano dicha racionalidad, pues tan solo ve la servidumbre de la razón a los deseos humanos, arguyendo la existencia de Dios como argumento que inmuniza contra toda crítica⁴⁹.

Así, ante el sinsentido que Albert denuncia de los argumentos y los postulados de los teólogos, es él también acusado pero de reduccionismo racional. Y, en medio de esta confrontación entre la teología y el racionalismo crítico, es posible sacar una serie de consecuencias:

.....

49 *Ibidem.* p. 262-265.

En primer lugar, la teología reafirma que sus enunciados teológicos no son empíricos, por lo que rechaza el criterio de verificación y falsación de las afirmaciones sobre Dios. Igualmente, esta no objetividad no implica para la teología una estrategia de inmunización crítica, sino el reconocimiento de que "se trata, por tanto, de reflexión sobre la totalidad y su sentido experimentado por el hombre"⁵⁰.

En segundo lugar, los teólogos afirman que el todo de la realidad es el lugar de la revelación de Dios, que se manifiesta en el marco de un horizonte de experiencias en donde adquiere sentido. En este punto el problema del racionalismo crítico es su pretendida universalidad obligante y no reflexiva, al querer imponerse.

En tercer lugar, aunque Albert no esté de acuerdo, los teólogos explican el sentido de la realidad humana desde la existencia de Dios. Este postulado se entiende desde la fuerza de las emociones que hacen creer en la vida futura, en su búsqueda de sentido. Esta tendencia humana de una actitud radical positiva frente a la realidad no puede ser condenada sin más.

Finalmente, en cuarto lugar, el racionalismo crítico corre el peligro de caer en una unilateralización de la racionalidad, privilegiando de modo excluyente la racionalidad funcional científico-técnica⁵¹, con una actitud prepotente, que sólo ve lo fáctico y lo falsable. El peligro es que se convierta en un "paradigma absolutizado. Su pretendido criticismo sería más bien una ideología mantenedora de lo que hay. Se puede sospechar [...] que estamos ante una auténtica estrategia de inmunización del racionalismo crítico ante el pensamiento teológico"⁵² con lo cual el racionalismo crítico no haría más que caer en el vacío que con tanto ahínco ha criticado.

50 *Ibidem.* p. 268.

51 *Ibidem.* p. 273.

52 *Ibidem.* p. 275.

Conclusiones

Las disputas o el diálogo forzoso del racionalismo crítico y la argumentación de la teología, según lo expuesto, dan muestra de que enriquecen por lo menos dos maneras de responder a la pregunta por la existencia de Dios, las afirmaciones de fe de una comunidad creyente y el sentido de la existencia del hombre en el mundo. Esto sólo se logra a partir de una crítica racional, pertinente y permanente de parte y parte, que posibilite la reflexión sobre ellas mismas.

Sin olvidar la tendencia generalmente inconsciente a cometer errores, además de reconocer los límites propios y los ajenos desde la filosofía y la teología, es evidente la necesidad de estar siempre vigilantes ante la tentación permanente de absolutizar un solo planteamiento de los aquí expuestos o, peor aún, intentar manipular caprichosa e irracionalmente las estructuras o los pensamientos filosóficos, con el fin de justificar las afirmaciones de fe y las experiencias religiosas. No se puede olvidar la necesidad de buscar que los argumentos de la teología se impongan por su valor intrínseco, no simplemente por una autoridad externa e impertinente.

Lo cierto es que aún queda un largo camino por recorrer desde la reflexión permanente que nace de la epistemología de la teología, a través de la relación que se ha planteado entre ésta y los planteamientos de la verificación y la falsación, así como con otras propuestas y desarrollos que pueden afectar y motivar el quehacer de los teólogos. De este modo, no son pocas las propuestas que pueden surgir de las dos vertientes de la obra de Wittgenstein, de los ataques encarnizados que desde el Círculo de Viena se dirigió a la metafísica, la ética y la religión, así como de la relectura de los autores aquí mencionados. Igualmente, desde la filosofía y la teología se podría retomar la diferencia radical y "escandalosa" entre la fe y la razón, que se niega a buscar demostraciones, expuesta hace dos siglos por

Kierkegaard⁵³. En este sentido, sería valioso escuchar las propuestas de otros teólogos, como José María Mardones, quien destaca la racionalidad simbólica⁵⁴ o Antonio González, quien resalta la perspectiva praxeológica a través del trabajo conjunto entre la filosofía y la teología⁵⁵. Incluso valdría la pena repensar la discusión de las parábolas de la filosofía analítica y sus consecuencias para la teología, a la luz de la discusión que suscitó la obra del recién fallecido y, aparentemente, convertido al deísmo, Anthony Flew⁵⁶, gracias a lo que él consideraba como la consecuencia de los avances de la física.

En ningún caso, el desconocimiento de este panorama ni una actitud irracional defensiva, son elementos suficientes para dar por finalizada la reflexión autocrítica ni dan lugar a una respuesta pertinente. Sería mejor, siguiendo la afirmación de Peukert, ensayar diversas estrategias para desvirtuar los ataques⁵⁷. Entre estas estrategias se cuentan las propuestas ya referenciadas, aunque también se pueden enunciar, entre muchas otras:

-
- 53 «Lo único que se puede 'demostrar' es que va contra la razón. Las pruebas de la divinidad de Cristo proporcionadas por la Escritura: sus milagros, su resurrección de entre los muertos, su ascensión a los cielos, lo son solamente para la fe, es decir, no son 'pruebas'; no intentan demostrar que todo esto se concilia con la razón, sino todo lo contrario, que contradice a la razón y es, por lo tanto, objeto de fe.» Sören Kierkegaard, *Ejercitación del cristianismo*, Trad. Demetrio Gutiérrez Rivero. 5.ª ed. (Madrid: Editorial Trotta, 2009), 51.
- 54 «Sin un pensamiento sensible al más allá de la argumentación y la crítica, no hay esperanzas de superar la unilateralidad de la razón tecno-económica; sin una racionalidad capaz de captar el latido profundo del sentido de la vida, nos quedamos en la estrechez de la funcionalidad predominante y enfermos de sentido.» José María Mardones, *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la realidad* (Santander: Editorial Sal terrae, 2003), 257. Este mismo autor afirma: «El habla misma de Dios debe dejar constancia de esta dimensión simbólica que recorre todo el mundo religioso... Dejaremos siempre lugar al Misterio. Conscientes de la debilidad de nuestro lenguaje y de su grandeza, de la distancia respecto a lo que apuntamos, descubriremos la necesidad de utilizar finalmente el gesto y el símbolo para sugerir lo indecible e inefable.» José María Mardones, «Razón moderna y fe cristiana. Propuestas pastorales» *Franciscanum* 141, año XLVII (2005): 43.
- 55 «La filosofía ha cumplido su función crítica y analítica, proporcionándonos un concepto integral de praxis, mostrándonos el lugar de la ética y de la religión y señalándonos en qué sentido la praxis humana pretende realidad. La teología tiene su lugar propio a la hora de conceptualizar la liberación que ha acontecido en Cristo.» Antonio González, *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental* (Santander: Editorial Sal Terrae, 1999), 449.
- 56 Cf. Anthony Flew y Abrahán Varghese, *There is a God. How the world's most notorious atheist changes his mind* (Nueva York: Harper One, 2007).
- 57 Cf. Peukert, Helmut, *op. cit.*, p. 228.

1. La necesidad del diálogo entre la teología y las ciencias naturales, tal como lo propone Lonergan con su método trascendental y las especializaciones funcionales que surgen de las operaciones cognitivas⁵⁸.
2. El reconocimiento de la influencia y el valor de la cultura en la teología, desde el método de correlación de Tillich⁵⁹.
3. Y, finalmente, buscar que la teología alcance, por distintos medios, una mejor inteligencia del creer cristiano, de tal manera que, sin perder su originalidad o las expresiones de su identidad, reconozca que "no puede constituir un saber que esté en contra de los nuevos enfoques científicos de la realidad, enfoques que tienen menos de saberes totalizantes que de empresas de verificación y de producción de racionalidad"⁶⁰.

Bibliografía

Álvarez Martínez, Francisco. *Los caminos de la teología. Historia del método teológico*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.

Antiseri, Darío. *El problema del lenguaje religioso*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1976.

Bonilla Morales, Jaime Laurence. «Principios del pensamiento complejo en Edgar Morin». *Franciscanum* 135, año XLV (2003): 83-143.

Bowden, John y Richmond, James. *Antología de teólogos contemporáneos*. Barcelona: Editorial Kairós, 1969.

Estrada, Juan Antonio. *Imágenes de Dios: la filosofía ante el lenguaje religioso*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.

Ferrater Mora, José. *Diccionario de filosofía*. T. IV (Q-Z). Barcelona: Ariel, 1994.

58 Cf. Bernard Lonergan, *Método en Teología*. (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001).

59 Cf. Paul Tillich, *Teología Sistemática* (Barcelona: Ediciones Ariel, 1963).

60 Claude Geffré, *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica* (Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984), 36-37.

- Flew, Anthony. *Dios y la filosofía*. Buenos Aires: El Ateneo, 1976.
- Flew, Anthony y Varghese, Abrahán. *There is a God. How the world's most notorious atheist changes his mind*. Nueva York: Harper One, 2007.
- Fraijó, Manuel. «A la caza de la verificación. El estatuto epistemológico de las afirmaciones sobre Dios», en Gómez Caffarena, José y Mardones, José María. *La tradición analítica*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.
- _____. *Fragmentos de esperanza*. 2.^a edición. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000.
- Geffré, Claude. *El cristianismo ante el riesgo de la interpretación. Ensayos de hermenéutica teológica*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1984.
- Gómez Caffarena, José y Mardones, José María (Coords). *Cuestiones epistemológicas. Materiales para una filosofía de la religión I*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- _____. *La tradición analítica*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1992.
- González, Antonio. *Teología de la praxis evangélica. Ensayo de una teología fundamental*. Santander: Editorial Sal Terrae, 1999.
- Hick, John. «Teología y verificación». En Romerales, Enrique (Ed.). *Creencia y racionalidad: lectura de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- Juan Pablo II. *Fides et Ratio*. www.vatican.va/edocs/ESL0036/_INDEX.HTM. 14 - 09 -1999. (19 de mayo de 2003).
- Kierkegaard, Sören. *Ejercitación del cristianismo*. Traducido por Demetrio Gutiérrez Rivero. 5.^a ed. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- Küng, Hans. *¿Existe Dios? Respuesta al problema de Dios en nuestro tiempo*. 2.^a edición. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1979.

- Latourelle, René y Fisichella, Rino. *Diccionario de teología fundamental*. 2.^a edición. Madrid: San Pablo, 1992.
- Lonergan, Bernard. *Método en Teología*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.
- Mardones, José María. *La vida del símbolo. La dimensión simbólica de la realidad*. Santander: Editorial Sal Terrae, 2003.
- _____. *Matar a nuestros dioses*. Madrid: PPC, Editorial y Distribuidora, SA. 2006.
- _____. «Razón moderna y fe cristiana. Propuestas pastorales». *Franciscanum* 141, año XLVII (2005): 27-45.
- Martín Pindado, Vicente. *El hecho religioso: datos, estructura, valoración*. Madrid: Editorial CCs, 2.^a edición, 1996.
- Morín, Edgar. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa, 1998.
- Peukert, Helmut. *Teoría de la ciencia y teología fundamental: análisis del enfoque y de la naturaleza de la formación de la teoría teológica*. Barcelona: Herder, 2000.
- Rahner, Karl. *Oyente de la palabra. Fundamentos para una filosofía de la religión*. Trad. Alejandro Esteban Lator Ros. Edición refundida por J.B. Metz. 1 edición. Barcelona: Editorial Herder, 2009.
- Ricoeur, Paul. *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*. Buenos Aires: Editorial Almagesto-Docencia, 1994.
- Romerales, Enrique (Ed.). *Creencia y racionalidad: lectura de filosofía de la religión*. Barcelona: Anthropos, 1992.
- Sanna, Ignazio. *Karl Rahner*. Madrid: San Pablo, 2006.
- Schaeffler, Richard. *Filosofía de la religión*. Traducción de José María Hernández Blanco, Fermin Cebrecos Bravo. 1.^a ed. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2003.

- Sierra Mejía, Rubén. *Apreciación de la filosofía analítica*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1987.
- Tamayo Acosta, Juan José. *Para comprender la crisis de Dios hoy*. Estella: Editorial Verbo Divino, 1998.
- _____. *Nuevo Paradigma teológico*. Madrid: Editorial Trotta, 2003.
- Tillich, Paul. *Filosofía de la religión*. Buenos Aires: Ediciones Megápolis, 1973.
- _____. *Teología sistemática*. Barcelona: Ediciones Ariel, 1963.
- Torres Queiruga, Andrés. *El problema de Dios en la modernidad*. 2.^a edición. Estella: Editorial Verbo Divino, 2000.
- _____. *Fin del cristianismo premoderno. Retos hacia un nuevo horizonte*. Santander: Sal Terrae, 2000.

Recibido: abril de 2010
Arbitrado: junio de 2010