

La religión a examen:
Filosofía, psicología, análisis del lenguaje religioso

Alfredo Fierro

Capítulo VII

La teología a examen

La teología, discurso (“logos”) sobre Dios, no ha podido quedar al margen del escrutinio de las ciencias. Ella misma ha pretendido ser ciencia y en el Medievo así se la reputó de modo incontestable. La pretensión se le ha complicado mucho en la Edad Moderna, cuando sus relaciones con aquéllas han sido conflictivas hasta dar en esto: la ciencia choca frontalmente con la teología; la teología no es ciencia.

La colisión primera se produjo en el conocimiento del mundo físico, de la naturaleza. El estudio científico, del heliocentrismo al evolucionismo y a la neurociencia, ha chocado siempre con dogmas y doctrinas teológicas, y no sólo en temas relativamente marginales, como el de los milagros, también en algunos tan centrales como los de la creación, el origen de la especie humana o la naturaleza del alma. En los encontronazos la teología ha terminado por perder y por ceder (¡hasta donde podía!), creyendo así dejar pacificado el flanco de fricción con las ciencias naturales. Luego ha sido la confrontación con ciencias y estudios antropológicos. Destaca en eso, especialmente áspero, el enfrentamiento con el marxismo y el psicoanálisis. En la crítica de la religión y de la dogmática éstos han consumido más energías y con más éxito que nadie. Y el resultado, por cierto, es paradójico: al prestar atención a teología y religión, al tomarlas muy en serio, aunque fuera con el bisturí, las han mantenido en escena, la de un debate cultural alrededor de lo que no era un cadáver. Sin ironía: mientras muchos otros intelectuales ni la tomaban en cuenta, con Marx y con Freud la teología ha contraído la impagable deuda histórica de continuar viva, pese al intento de ambos de hacerle la autopsia.

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 del conocimiento. La crítica venida por este costado le alcanza en la raíz: la teología no constituye en absoluto ciencia; es más, los enunciados religiosos o teológicos ni siquiera contienen conocimiento. De esto va a tratarse aquí. La epistemología, ella misma dependiente de las ciencias, desmonta la suposición de que hay algo así como un método teológico que permita a la teología constituirse en ciencia o producir algún conocimiento real. El análisis a continuación tendrá no poco de acoso, tal vez derribo, al constreñir 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.

La teología entre las ciencias institucionales

Es habitual la distinción entre ciencias formales y empíricas. La distinción no ha de extralimitarse, por cierto, pues las ciencias empíricas contienen modelos formales, y, en la otra parte, los axiomas formales de la lógica y de las matemáticas se construyen en psicogénesis como resultado de percepciones de la realidad empírica (Piaget, 1950). Ello no obsta a que, en el entendimiento moderno de la ciencia, todo saber científico es o bien empírico, referente 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). Entre los cuernos de este dilema no hay salida para la teología. No es ciencia formal; no es ciencia empírica. No es ciencia.

La ciencia se caracteriza e instituye por el método. En su máxima generalidad, en lo que mantiene de común a través de las peculiaridades metodológicas de cada disciplina, el método científico procede en un doble orden: a) la construcción racional y lógica; b) el contraste empírico mediante la observación y, a ser posible, la experimentación (Bunge, 1980). Nada de esto se da en la teología. El uso que hace de la razón es sólo intermitente, a tramos, y no consecuente, no desde los supuestos previos, ni tampoco hasta las últimas consecuencias. En cuanto a contraste empírico, no es que la teología no satisfaga este o aquel otro criterio de verificabilidad o refutabilidad; es que no satisface ninguno de los criterios posibles para tal contraste; que carece de apoyo estrictamente observacional; en suma, que nada tiene del método científico.

Los teólogos a veces han buscado en las cercanías de la filosofía, las humanidades, la poesía, la narración, algún cobijo para adquirir decoro de credibilidad, de significación. Una vecindad, en cambio, poco explotada y que podría traerles mejores visos de verosimilitud es la de ciertas disciplinas que, sin reunir los requisitos del método científico, cabe catalogar como «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 abarca desde el conocimiento de códigos, leyes y jurisprudencia vigentes, así como su historia y su cotejo sistemático 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.

Cabe llamar institucionales a estas «ciencias» porque dependen por completo de la positividad de unas instituciones dentro de cuyo perímetro se mueven, sea el ordenamiento jurídico o el tablero de 64 cuadros negros y blancos. Son cuerpos organizados de conocimiento acerca no de procesos básicos, naturales o sociales, sino de unas reglas convencionalmente establecidas de juego, de su interpretación, de las estrategias más ventajosas dentro del marco de así instituido, y de todas las particularidades -de historia, controversias, casos clásicos, errores típicos, propuestas prácticas- relativas al juego o institución en cuestión. Su importancia y lugar social dependen por completo de la vigencia de las respectivas reglas instituidas. En cuanto a método, hacen uso de una racionalidad incompleta; tratan de hallar o de crear un orden racional en 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 trabajo observacional reside, sobre todo, en darle vueltas a 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 fijación positiva de las reglas por la instancia competente para ello, sea la autoridad o los propios participantes en el juego. Son, en fin, ciencias eminentemente volcadas en un «savoir faire»: enseñan cómo desenvolverse en un juego social, 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 abundantes citas, además, sirven para documentar que el jurista o, respectivamente, el teólogo está bien enterado y, por tanto, merece confianza; y al mismo tiempo documentan 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 es adecuado llamarlas «ciencias institucionales»: se han apropiado de todas las instituciones de la ciencia; son, en eso, 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 una pompa y circunstancias institucionales con trazas y pretensiones de ciencia: bibliografías, facultades universitarias, grados académicos, revistas técnicas, simposios, y otros barnices y atavíos.

Aun sin entrar en pormenores ilustrativos de esta otra analogía o modelo posible, cabe igualmente 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 literatura no constituye, en verdad, 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 o cognoscitivo.

¿Podría el teólogo darse por satisfecho al ver reconocido culturalmente su trabajo como semejante el del jurista o al del crítico literario? Es de temer que no. El crítico de arte o de 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 a conocer la verdad y se pronuncia sobre presuntos hechos reales en la historia de los humanos: su creación por Dios, su pecado y su salvación, el sentido de su vida, su destino. Pero son pronunciamientos que no puede validar.

La teología podría hallar acomodo y respeto social dentro del liberal club de las 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 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 de ser ciencia o, al menos, conocimiento. Al presentarse con esta pretensión, y al no poder cumplirla, el concepto que, en consecuencia, mejor define a la teología es el de ideología, en todas sus acepciones, no exceptuadas las peyorativas.

Enunciados teológicos

Aunque organizada y razonada en un cuerpo doctrinal coherente, la teología, globalmente considerada, no es ciencia. Por otra parte, como incluye enunciados de muy variada índole, heterogéneos, cabe examinarlos en disección más fina, agrupándolos según sus tipos, y comprobar la respectiva calidad de conocimiento o acaso de ciencia en cada agrupamiento.

1-Cristianología

La teología contiene buen número de asertos relativos a hechos empíricos. A la teología cristiana le resultan consustanciales afirmaciones sobre realidades que en algún tiempo y lugar han sido tangibles: la vida y la muerte de Jesús de Nazaret, la historia bíblica y la eclesiástica. Con acuerdo, o no, de los teólogos al disertar acerca de ello, el hecho es que se pronuncian sobre los conglomerados de hechos que, en sendas palabras, se denominan Jesús, Biblia e Iglesia. Los libros de teología hablan acerca de las enseñanzas de Jesús, de las circunstancias de su crucifixión, de cómo se gestaron los evangelios, de los consensos, controversias y dictámenes conducentes a la formulación de cada dogma, del papel político de la jerarquía eclesiástica y de los cristianos en la Edad Media, en la Moderna o en el día de hoy. Hay enteras disciplinas consagradas a la investigación de todo eso: la exégesis bíblica, la historia eclesiástica y de los dogmas, la sociología del cristianismo.

Que cierto tipo de asertos menudee, sea obligado, 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 concepción marxista debe mucho a la idea 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 son, punto por punto, asertos empíricos, que resulta posible someter a control e investigación de ciencia. Que de ellos apenas se ocupen más que los teólogos no basta para convertirlos en teológicos. Antes, al contrario, en esos asuntos pueden interesarse el historiador, el sociólogo, el estudioso laico. Son asuntos susceptibles de estudio científico y, si a su dilucidación se aplican métodos propios de éste, los resultados así obtenidos lo serán de ciencia.

Así, pues, la teología puede acoger piezas de conocimiento e incluso de ciencia, adquiridas en la investigación empírica: de sociología, historia, arqueología, crítica textual. A su congregación en un cuerpo sistematizado de conocimientos relativos al triple bloque empírico citado -Jesús, Biblia, Iglesia- cabe asignarle el rótulo de "cristianología", ciencia o teoría del cristianismo. Sin embargo, esta unificación por los asuntos tratados no basta para hacer de tal cristianología una ciencia aparte o para mudarla en teología o presumirla un equivalente suyo. La identidad le viene a una ciencia por el método, no por los temas que trata. La cristianología, como la budología o la islamología, no es una disciplina específica para añadir a otras, sino una simple agregación de conocimientos de diversas ciencias a propósito del cristianismo. El corpus teológico alberga siempre items de cristianología y en ellos, gracias a ellos, obtiene algún saber de ciencia. Pero ni se reduce a ellos, ni mucho menos puede impedir que sin contar con la teología se organicen en una rama disciplinar sistemática los conocimientos científicos acerca del hecho cristiano (Fierro, 1979, 1982).

En otra línea, actualmente algunos teólogos se inclinan a juzgar que la teología constituye o puede constituir ciencia en cuanto reflexión crítica acerca del lenguaje del dogma y de la fe. Es un juicio al que con alguna reserva cabe adherirse y que se deja glosar mediante la distinción entre el lenguaje teológico directo -o, más bien, los diversos lenguajes teológicos: de credo, de predicación, de oración, de dogma, etcétera- y el propiamente teológico, metalenguaje respecto a aquellos otros lenguajes primeros sobre los cuales versa y en cuyo análisis se ocupa (Fierro, 1974, 1980). En cuanto metalenguaje racional, que escudriña los lenguajes teológicos, una teología puede ser de veras ciencia. Sólo que tampoco entonces llega a serlo justo en tanto que teología. Todavía entonces se está en la jurisdicción de la cristianología, de la investigación y conocimiento del hecho cristiano, en este caso, del habla de los cristianos. La principal reserva acerca de semejante escudriñamiento metalingüístico es que, tal como a menudo se efectúa -no sólo por los teólogos, también por filósofos, incluidos algunos desde el positivismo lógico-, carece de la madurez y solidez de lo que en propiedad ha de entenderse por ciencia.

2-Acerca de Dios

Enunciados típicamente teológicos no son los empíricos, extraídos de alguna ciencia o incorporables a ella, sino justo, al contrario, los no empíricos, los que hablan de alguna entidad inobservable, trascendente. A este grupo pertenecen todos los referidos a Dios como agente que realiza alguna acción y que en ello mismo

manifiesta su ser: «Dios creó el mundo», «Dios ama a los hombres», «Dios dirige la historia», «Dios existe», «Dios es Padre, Hijo y Espíritu». De aseveraciones así sobre Dios o sobre seres superiores, o relativas a la trascendencia, al misterio o lo sagrado, a lo absoluto y lo sobrenatural, consta la teología como contenido propio suyo, como principios primeros de donde dimana: axiomas preñados de corolarios y derivaciones que el teólogo se encarga de extraer, glosar, expandir.

Tales aseveraciones teologales no constituyen ni pueden constituir ciencia. Esto la propia teología actual lo admite y aun se precia de ello, pretendiendo hallarse no por debajo, sino por encima de la ciencia. La objeción es entonces que, si por principio, por su propia naturaleza, no son ni pueden ser ciencia, tampoco pueden ser conocimiento. Hay que argumentar así, sin transacción alguna, a partir de lo que representa la comprensión occidental contemporánea de lo que es ciencia y conocimiento; y eso sin entrar en discusión de si en otras culturas, otras épocas, pueda entenderse como objetivo y verdadero un conocimiento que, por naturaleza, esté vedado o sustraído a la indagación de la ciencia.

Claro que hay conocimiento fuera de la ciencia, y no sólo el del pastor o el agricultor capaz de predecir el tiempo en sus tierras como el más experto meteorólogo, también todo nuestro saber cotidiano acerca de las cosas y de las personas. Además de eso, en textos no científicos, en la novela, en la poesía, hay contenidos de genuino conocimiento, que la ciencia no ha tomado a su cargo y que tal vez ni siquiera sabe qué hacer con ellos, cómo abordarlos. Lo que debe negarse es que el pastor, el poeta o el prosista del mundo, latente y potencial en cada ser humano, posea algún saber real que enteramente y por principio sea refractario a devenir saber científico. Desde lo que hoy se entiende por conocimiento y ciencia no cabe conceder ni siquiera verosimilitud a un conocimiento evasivo de manera esencialmente -y no sólo circunstancial- a la tentativa de aprehenderlo y someterlo a investigación con método de ciencia, convirtiéndolo de esa manera entonces en conocimiento científico. En tanto que ajenos a la ciencia, las frases teologales -«Dios creó el mundo» o «existe Dios»- no entrañan ningún conocimiento, no muerden en lo real.

3-Enunciados cristológicos

Medulares en la teología cristiana son los enunciados que predicen atributos trascendentes de realidades o sujetos empíricos, tales como: «Jesús es el revelador del Padre», «Dios salva a los hombres en Jesucristo», «el bautismo hace hijos de Dios», o «la Iglesia es una comunidad de salvación». Acerca de sentencias así, las

más representativas de una teología cristiana en cuanto cristiana, valen de lleno las observaciones antes hechas y la conclusión ya mencionada, la de que no contienen ciencia ni conocimiento. A ellas cabe añadir ahora algunas otras.

La teología cristiana lo es por reposar, como en piedra angular, en el personaje histórico que fue Jesús. Arquetipo y núcleo de las proposiciones que adjudican atributos trascendentes a realidades empíricas lo representan las referidas a él, hasta el punto de que también las restantes de análoga estructura -acerca de la Iglesia, la Biblia o los sacramentos- presuponen o incluyen algún género de amarre en él en cuanto Cristo.

Las enunciaciones cristológicas surgen como corolario lógico del dogma de la encarnación. Desde este dogma la vinculación de lo trascendente y de lo empírico, la atribución de divinidad a un hombre en frases como «Jesús es el Cristo, el Verbo, el alfa y el omega» y otras semejantes, constituye, sin duda, el quicio y el punto de Arquímedes de la consistencia del discurso del teólogo. Éste puede inclinarse a pensar que la referencia jesuológica en esas proposiciones, su asidero en un Jesús histórico y terrestre, les confiere alguna solidez de anclaje en lo real y perceptible. Hasta puede sentirse tentado a invocar estudios científicos respecto a ese Jesús para, desde ellos, postular carne tangible y cuerpo observacional para los enunciados cristológicos.

Ahora bien, la base empírica de estos enunciados, lejos de contribuir a consolidarlos, más bien los debilita, por una razón bien simple: por empírica que sea, incorporable, por tanto, a un estudio de ciencia, es una base frágil para el observador actual, a veinte siglos de lejanía y sin otro medio ya de cerciorarse que el nada imparcial testimonio de esos documentos de historicidad dudosa que son los cuatro evangelios.

Que todas las cuestiones sobre el Jesús histórico -el real, empírico- lo sean de ciencia y no específicamente de teología, según antes se ha dicho, en ningún modo significa que en ellas se cuente con muchas certezas o siquiera con una sola certidumbre. 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: 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 poco verosímil 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 unos doce discípulos y haber predicado por 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 los hombros de un Jesús tan ignoto todo el peso de la absoluta trascendencia y de la salvación del mundo en forma de dogma cristológico. Si se apela al fundamento histórico para prestar soporte empírico al dogma, delgado es el soporte para cargar con tanto peso. Es como querer hacer pasar un transporte pesado sobre un lago con una lámina de hielo de milímetros.

Este uno de los flancos más débiles de la teología cristiana. No es ya sólo que todo cuanto dice sobre lo trascendente carezca de valor cognoscitivo -aunque acaso no de significado: en esto último no se entra aquí-, sino que, encima de ello, mucho de lo que dice gravita sobre una realidad, el hecho "Jesús de Nazaret", que no presenta a ojos actuales -otra cosa pudo ser a ojos de sus coetáneos, de quienes 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 bien directo: resulta más verosímil el aserto de que «Dios salva a los hombres» que el de que «Dios los salva en Jesús». La introducción de Jesús, de un referente histórico remoto, no perceptible ya, del que sólo constan muy contados datos con certeza, torna aún más inseguro el artículo del credo de que Dios salva. La teología cristiana aparece así mucho más feble en la médula misma de lo que la especifica, en el acto de predicar cualidades trascendentes, divinas, del hombre Jesús.

4-Teoría de la decisión cristiana

Queda un último grupo de enunciados teológicos por revisar. Mientras los de (2) y (3), antes que a la teología y aunque ésta se los incorpore y haga suyos, pertenecen al lenguaje teologal, y los de (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 a la ciencia. Son enunciados que, al menos directamente, no pretenden entregar conocimiento ni de lo empírico, ni de Dios o de lo trascendente, y sí, en cambio, poner en valor el carácter racional de una opción: de la adhesión y confesión de fe cristiana. Aunque presentes siempre en la historia de la teología, han saltado al proscenio 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 y razonamientos, que ha recibido diferentes nombres y obedecido a concepciones variadas:

apologética, criteriología sobre la verdadera religión («de vera religione», según titulaban manuales al uso), teología fundamental (Metz, 1977), o lógica de la fe (Bouillard, 1964). 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 esbozado 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 diseño 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 varias 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 de factura a primera vista impecable, que posiblemente late bajo 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 dicotómica 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 arrebatase sea la ciencia del cristianismo, o bien el cristiano de a pie en su fe, no digamos del carbonero, mas sí del dominguero, son estos últimos sobre teoría de la decisión de ser cristiano. Es un terreno, desde luego, disputado y no pacífico. En él contiende 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. Queda, pues, la teología fundamental en buena compañía, en una escena familiar, aunque en medio de su ya milenaria discusión, disputando con los filósofos la legitimidad de su empresa de justificar teóricamente cuan razonable es ser cristiano.

Sin ocultar simpatía por esa empresa teológica, baste comentar un par de escollos serios con que los que parece tropezar. Uno surge como consecuencia de análisis antes realizados, sobre todo en (3). Profesarse y ser cristiano incluye contenidos razonables, cuyo valor praxiológico debería resultar fácil mostrar en la teoría teológica de la decisión de serlo. Al lado de ellos, sin embargo, inseparablemente, también incluye la adhesión a un credo cristológico poco sólido, harto endeble por el escaso realismo de la figura de Jesús, de las figuraciones sobre él; y resulta bien difícil, por no decir imposible, llegar a presentar como razonable tal adhesión.

Otro escollo está en la escasa plausibilidad sociológica de la teología fundamental o lógica de la fe. Esta guarda sentido y verosimilitud en tanto que teología y lógica de la conversión, del devenir creyente. Es creíbles, plausibles, donde y cuando menudea la decisión de creer por parte de los antes increyentes, cuando en efecto se dan gestos de conversión, de hacerse cristiano. Hubo un momento, un par de décadas para el cristianismo prodigiosas, al final del siglo XX, cuando, sobre todo en Francia, menudearon sonadas conversiones. Todavía en la primera mitad del siglo XX hubo historias de conversión. No así en el último medio siglo: apenas las ha habido. Las desconversiones abundan mucho más que las conversiones, bien raras. El trasiego entre fe e increencia se produce sólo en dirección a ésta última. Eso deja bastante malparada a la teoría teológica de la decisión cristiana, que resulta entonces ser la teoría de los ya previamente decididos, válida para ellos, del todo inoperante, en cambio, para llegar a optar de nuevas por la fe. Es un hecho, además, que quiebra el núcleo de la supuesta racionalidad teológica puesta al servicio de la decisión de creer. Atributo intrínseco de la racionalidad lo representa su universalidad potencial. Se habla de «tener razón» allí donde es posible, virtualmente, a largo plazo, convencer a los demás de aquello que se está sosteniendo. Medida con este metro, la teología en funciones de lógica de la fe y de la conversión, aparte de irrelevante para el conocimiento, tampoco parece contener sustancia de racionalidad: no se le ve la punta por donde avanzaría una potencial universalidad.

Un singular discurso

El anterior análisis merecería la réplica del teólogo. Sería ahora su turno para confrontarse, dar lugar a un debate, puntualizar de un lado y de otro. De algunos previsibles meandros de este debate va a hacerse a continuación breve mención,

³ Léon Bloy en 1879, Paul Bourget en 1889, Huysmans en 1892, Paul Claudel en 1896, Brunetière en 1905, Jacques y Raïssa Maritain en 1906, Charles Péguy en 1907, Giovanni Papini en 1919, G.K. Chesterton en un largo proceso culminante en 1922.

señalando, para concluir, dónde se traza la última raya divisoria, línea roja, entre la epistemología o teoría del conocimiento y la teología.

Casi todos los juicios acerca de la teología en las páginas precedentes son recurribles por el teólogo. Algunos de sus recursos son habituales, tópicos. Se acaba de decir, pocas líneas más arriba, que la teología fundamental manifiesta no ser racional en su carencia de potencial universalidad. Puede el teólogo argüir contra eso saliendo por los fueros de una razón idiográfica y acaso de una teoría anarquista del conocimiento (Acordagoicoechea, 1979), y esgrimir ésta en oposición a una racionalidad que calificaría de nomotética o nomológica. Contra la tesis de que los enunciados específicamente teológicos no incluyen conocimiento, puede también perorar sobre la diversidad de modos de conocer, citar acaso el conocimiento místico y afear a los demás el quedarse en una noción racionalista y empirista de conocimiento.

Podría incluso el teólogo hacer ver -y ésta sería una inteligente estrategia de réplica- que, frente a la tajante disociación de las ciencias en formales y empíricas, mira por dónde, la teología sostiene tan singulares relaciones con el mundo de los hechos empíricos que le sería posible hasta valer por ciencia formal. Al anterior apartado (3), le reprocharía entonces haber aislado o abstraído indebidamente los relativos a Jesús del resto de enunciados de parecida estructura, en los que un atributo trascendente se predica de realidades empíricas, banalizando con dicho aislamiento la tarea de dismantelar ese grupo de enunciados. Como alternativa eficaz a la abstracción antes así 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, a través del entero mundo humano, de hechos sintomáticos o significativos de trascendencia (lo cual suena muy bien, cabe anotar, pero al costo de una drástica rebaja, un auténtico saldo del cristocentrismo). En el extremo de esa alternativa, 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 un párrafo penúltimo de *Tractatus*. Y una vez asegurado este flanco del anclaje empírico, se saltaría 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 –cristiana u otra- es una ciencia formal, un conocimiento relativo al modo en que necesariamente nos representamos el mundo, un discurso acorde con ello, con la necesidad de imaginar al mundo como creado y de concebir a Dios como real. A Kant se le debe la demostración de que el argumento ontológico yace en el fondo de todo razonamiento en favor de la existencia de Dios y, en definitiva, de toda

teología; y Karl Barth (1931) reivindicó la validez teológica del argumento anselmiano que no debiera, a su juicio, denominarse «ontológico», sino sencillamente «teológico».

Todos esos cabos podrían con facilidad quedar atados en la siguiente trama argumental: la teología no es ajena a fenómenos observables y no carece de soporte empírico; sólo que este soporte lo proporcionan no fenómenos aislados, sino la totalidad de la experiencia posible, el mundo –físico y humano- experimentado como totalidad, la unidad íntegra del cosmos y de la historia. Este es un argumento típico de la teología decimonónica liberal, recuperada en el siglo XX por Pannenberg (1967). La apercepción del mundo y de la historia como totalidad haría emerger la noción de Dios, noción que, una vez emergida, tornaría inadmisibile hasta la sombra de una duda sobre la existencia divina y no menos excluiría la idea de una existencia suya sólo probable, contingente, constringiendo a declararle necesario: Dios es aquel cuya esencia, cuya noción, entraña su existencia. En ese hilo argumental la teología pasaría de empírica a formal, desmarcándose del inicial dilema en que aquí se ha intentado atraparla.

El punto de desenlace del litigio entre teología y epistemología podría en fin resumirse en estas fórmulas: (a) epistemológicamente, la teología aparece como una inaudita y singular especie de discurso, con numerosas singularidades y excepciones respecto a principios generales metodológicos y gnoseológicos como para admitir que haya en ella específica ciencia o verdadero conocimiento; (b) teológicamente, estas singularidades son de buen grado reconocidas, según expresa Ramsey (1957) al calificar de «extraño» o «impar» («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 y semejante a la que se supone que realiza Dios con el 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.