

sobre la seguridad de la fe y la inseguridad de la teología

1. La seguridad de la fe

«La fe no es un grito» es el título de una obra del conocido filósofo de la religión H. Duméry, y fue puesta en el índice de libros prohibidos¹, pero a pesar de eso se puede seguir afirmando que la fe no es un grito. En realidad la fe es una respuesta. Una respuesta de la totalidad del hombre a Dios que le sale al encuentro². No es una respuesta a una pregunta del género propio de las ciencias matemáticas, como cuando se pregunta cuánto suman dos y dos. Una respuesta a una apelación pertenece a otro orden distinto. Su modelo o prototipo no es por consiguiente el modelo de las matemáticas o de otras ciencias de la naturaleza, o de la historia, o de la sociología, sino el paradigma de los encuentros personales. La analogía del encuentro personal tiene que ser también corregida, porque el que sale al encuentro no es un ser limitado e inconstante, sino el que es la suprema verdad y la suprema fidelidad.

La fe participa por tanto del carácter de inmediatez, a pesar de todas las mediaciones, que tiene siempre un encuentro personal. En el encuentro personal el término de mi adhesión no son ciertamente las manifestaciones del amigo, que lo hacen asequible, sino el amigo mismo, más allá de todas esas mediaciones. De una manera análoga, en el encuentro con Dios el término no son las afirmaciones condicionadas y mediadas sobre su existencia o sobre qué ha dicho, sino Dios simplemente. Esto quiere decir que en todo acto de fe hay un elemento personal, intraducible e irreductible, sobre el que podemos pos-

1. H. DUMÉRY, *La foi n'est pas un cri*, puesta en el Índice de libros prohibidos el 17 de Junio de 1958. AAS 1959, p. 432.

2. Sobre la fe como respuesta habla con frecuencia PABLO VI, *Enseñanzas al pueblo de Dios*, Città del Vaticano 1976 (correspondientes a las alocuciones de 1975), pp. 118, 377, etc.

teriormente reflexionar, pero que es en última instancia incommunicable en su inmediatez. De la misma manera que yo puedo explicar por qué tengo una estrecha amistad con una persona, pero todas esas explicaciones tienen un carácter derivado y secundario con relación a la amistad misma, de la cual solo yo tengo conciencia inmediata.

Si alguien quiere discutir la posibilidad misma de esa conciencia inmediata de la amistad, comprendo que dialécticamente nunca le podré convencer y le dejaría el campo libre, remitiéndome a los demás que tienen esa experiencia y que precisamente por eso saben que el objeto de su amistad no son las palabras, ni las acciones, ni los gestos del amigo, sino el mismo amigo, más allá de todas esas mediaciones, que sin embargo han hecho posible la amistad. Naturalmente en la mediación hay «algo» del amigo mismo, aunque él no se puede identificar sin residuos con la mediación, y lo que hay del amigo en la mediación es simultáneamente afirmado y aceptado también.

Las mediaciones en el conocimiento y aceptación del amigo —palabras, gestos, acciones, etc.— y en el conocimiento y adhesión a Dios —revelación, tradición eclesial, experiencia personal, etc.— tienen que ser simultáneamente incorporadas y superadas. Incorporadas, porque no tenemos un acceso inmediato ni al amigo ni a Dios y en cada mediación hay **algo** de ellos. Superadas, porque si nos quedamos en la mediación no llegamos ni a Dios ni al amigo.

2. La certeza y la firmeza de la fe

Se habla con frecuencia de la certeza de la fe, pero en realidad los documentos de la Iglesia hablan preferentemente de su firmeza, y tratándose de una adhesión personal o de un asentimiento, es más conforme con el modo normal de hablar referirse a la firmeza que a la certeza, que parece que de alguna manera implica la evidencia de los motivos.

Los tratados clásicos cuando hablan de la certeza de la fe proceden de un doble presupuesto: 1. Ponen como objeto inmediato del asentimiento de la fe una serie de formulaciones o de enunciados. 2. Hacen equivalente la certeza a la firmeza, y a la infalibilidad de la fe.

El primer elemento procede, entre otras razones que veremos más adelante, de una preponderancia excesiva del elemento intelectual, o más exactamente, discursivo, en la teología. Se utiliza como modelo del conocimiento de la fe el modelo del conocimiento científico y se identifica, consciente o inconscientemente, la respuesta de la fe con una pregunta planteada según el esquema:

¿Crees que es verdad que...? Como si se preguntara: ¿Crees que César murió asesinado? La pregunta: ¿Crees en Dios? tiene sin embargo una estructura distinta y a ella no se puede responder simplemente como si se preguntara: ¿Crees que existe Dios? Si aplicamos consecuentemente el paradigma personalista a la pregunta, la pregunta equivalente sería: ¿Crees en tu mujer? y la respuesta no sería naturalmente: Sí, creo que mi mujer existe, sino: estoy totalmente seguro de ella. La analogía no se mantiene del todo, como pasa en toda analogía, pues con relación a una mujer uno se puede equivocar. Al fin y al cabo se trata de una persona falible, en la que son posibles la inconsecuencia lógica y la inconsecuencia moral.

Un problema especial plantean los enunciados de la fe, las formulaciones dogmáticas. Admitimos con Sto. Tomás que la fe no tiene como objeto los enunciados, sino la realidad misma³.

Los enunciados, las verdades en plural, tienen en la fe un puesto distinto, que aclararemos más adelante, junto a esa aceptación fundamental de Dios, que, como hemos dicho, no es simplemente aceptar su existencia, sino confiar totalmente nuestra existencia en sus manos⁴.

El haber puesto en primer lugar los enunciados, como el objeto propio de la **fe**, las verdades en plural, es lo que ha llevado a la utilización del paradigma o del modelo de conocimiento que la colocaría en el terreno de las respuestas cuasi-científicas y lo que tiene que llevar a distinguir entre el motivo y el objeto de la **fe**, aunque se admita que ambos se afirman en el mismo acto⁵.

El segundo presupuesto, la identificación de certeza con firmeza e infalibilidad⁶, se complica cuando se intenta definir qué es la infalibilidad de la **fe**, sobre todo si como su objeto se ponen los enunciados mismos. Hay que hacer notar además que la Iglesia en ninguna parte ha definido que la **fe** sea infalible, y en cambio de su «firmeza» hablan todas las confesiones: «firmiter credo...».

3. La función de las formulaciones dogmáticas

Antes de seguir adelante creo que es importante precisar de alguna manera la función de las formulaciones dogmáticas con relación a la **fe**. Los fór-

3. *De Veritate* 14,8.5.

4. Véase lo que dice St. Tomás sobre lo que es lo principal en el acto de fe: «En cualquier acto de fe parece ser lo principal **aquel** a cuya palabra se cree» II,II, 11,7.

5. Los teólogos distinguen entre la «Fides cui, quae, qua». Aquí hablamos principalmente de la fe en alguien (cui). Aquello (en neutro) o aquellas cosas que se creen, pertenecen más bien a las mediaciones de la fe o mejor, como diremos más adelante, son expresiones de la fe de la Iglesia. Véase también la nota precedente.

6. Cf. J. ALFARO, *Adnotationes in tractatum de virtutibus*, Romae 1957, p. 225 ss.

mulas dogmáticas no son el «objeto» sino la expresión de la **fe** de la Iglesia. El sujeto de la **fe** no es únicamente el creyente individual. Es también la Iglesia como comunidad sobrenatural, distinta de la mera suma de los creyentes individuales. Como expresión de la Iglesia tienen las formulaciones dogmáticas un doble aspecto: Por una parte son eso: actos de **fe**, pero por otra parte tienen también un carácter normativo, que no tienen las expresiones individuales.

El carácter de «expresión» de la **fe** de la Iglesia aparece en los primeros concilios. Desde Nicea a Costantinopla la conclusión del Concilio es un acto de **fe**: «creemos...»

El carácter «normativo» de la **fe** de la Iglesia aparece ya en el Concilio de Calcedonia del año 451, donde la conclusión es: «**enseñamos** que se debe confesar...» [D 148].

No voy a entrar aquí directamente en los problemas que plantea la infalibilidad de las formulaciones dogmáticas, pero de paso sí se puede decir que una cosa es infalibilidad y otra cosa inmutabilidad. Las formulaciones dogmáticas son respuestas de la fe de la Iglesia, formuladas dentro del marco de unas preguntas que los fieles se plantean a partir de un determinado horizonte de comprensión o de un determinado esquema de pensamiento. Dentro de ese esquema de pensamiento se puede decir que las fórmulas dogmáticas precisan los límites, dentro de los cuales se permanece en la fe de la Iglesia. Pero si la pregunta se plantea dentro de otro horizonte de comprensión o desde otra comprensión de la realidad, entonces la fórmula dogmática no es respuesta a la nueva pregunta. No es que haya dejado de ser verdadera, sino que ha dejado de ser respuesta, porque el marco de la pregunta ha cambiado de referencia. Por ejemplo: la definición dogmática de Calcedonia sobre Cristo responde a la cuestión planteada sobre la realidad de Cristo a partir de una concepción de la realidad en términos de naturaleza y persona. El Nuevo Testamento no se había planteado el problema de Cristo en esos términos. La definición era por tanto un esfuerzo hermenéutico de comprender y de afirmar la realidad de Cristo, dentro de un horizonte de comprensión de la realidad, distinto del que tenían los evangelios o Pablo. Pero en tiempos de Calcedonia tanto los partidarios de la fórmula de Calcedonia como sus oponentes se planteaban la cuestión precisamente en esos términos y la pregunta tenía un sentido de alguna manera unívoco. Desde entonces los términos han cambiado y hoy la palabra «persona» tiene un sentido muy distinto del que tenía en tiempos de Calcedonia. Y no solamente ha cambiado de sentido, sino que los términos mismos se han hecho irrelevantes para la comprensión de la realidad. Así se explica la dificultad que tienen los cristianos de tipo medio para aprender de memoria cuántas naturaleza y cuántas personas hay en Cristo, porque las palabras «na-

turalidad y persona» no les dicen absolutamente nada sobre la realidad misma. O tal vez, si persona se entiende en un sentido psicológico, la confesión de fe de Calcedonia les dice exactamente lo contrario de lo que quería decir.

Los ejemplos se pueden multiplicar, sobre todo con formulaciones que están claramente condicionadas por una determinada concepción filosófica del mundo y por consiguiente, al cambiar la concepción del mundo, dejan de tener un sentido inmediato, aunque sigan siendo comprensibles para los que están en contacto con la historia del pensamiento y son capaces de realizar esa fusión de horizontes de comprensión, que es necesaria para comprender.

Dentro del horizonte de comprensión, en que fueron dadas, aquellas respuestas eran las únicas posibles dentro de la fe y en ese sentido «infaliblemente verdaderas». Pero los horizontes de comprensión han cambiado y han dejado de ser respuestas.

Para terminar este tema tenemos que recordar que una cosa es clara en el análisis tradicional de la **fe**: la firmeza no le viene de la evidencia de los motivos de credibilidad, sino de la voluntad con el auxilio de la gracia. Los motivos hacen a la **fe** razonable, pero no evidente ni cierta.

4. Respuesta y respuestas

La **fe** es una respuesta, pero se articula de hecho en una serie de respuestas, que he analizado en otra ocasión en esta misma revista⁷. En ese artículo distingo entre: oración, doxología, testimonio, confesión, doctrina. Esta última, sobre todo si se considera como reflexión sobre la misma **fe**, tiene el peligro de suplantar a las demás, porque se puede reflexionar sobre todas las respuestas de la **fe** y convertirlas así en «objeto» de esa reflexión. Pero es claro que la reflexión sobre la oración, por sincera que sea, no es oración. Todas las respuestas son ya de alguna manera interpretación de la única respuesta que es la totalidad de la **fe**, de esa única respuesta que nunca llega a expresarse en su totalidad. De alguna manera como todas las poesías de un poeta son expresión de una poesía única, que siempre queda por decir.

Pero, dentro de la multiplicidad de las respuestas, la doctrina es la que ha tenido siempre una inclinación a totalizar las respuestas y a lo largo de la historia de la Iglesia se puede apreciar un corrimiento desde la confesión simple hacia una doctrina «sobre» la **fe**. Este corrimiento es muy explicable. No

7. Proyección núm. 90, Marzo-Abril 1974, pp. 80-87

podemos hablar de forma absolutamente inmediata sobre nuestra **fe**, sino que, si la queremos de alguna manera comunicar, la tenemos que hacer objeto de nuestra reflexión. Aun este intento que hacemos ahora para hablar de la seguridad de la **fe** no es una comunicación de su seguridad misma, sino una reflexión sobre ella y, naturalmente, una teoría sobre la seguridad no es la seguridad misma.

5. Fe y teología

Este es el problema de la teología. Un problema que se agrava precisamente en nuestros días por la pluralidad de paradigmas de reflexión que se ofrecen al teólogo y aun al simple creyente para reflexionar sobre su propia fe.

Hasta hace relativamente poco tiempo en la Iglesia Católica existía solamente un paradigma válido de explicación de la realidad y de reflexión sobre la **fe**. Únicamente a partir de él se articulaban las respuestas concretas. Era la llamada «*Philosophia perennis*», que ya en su mismo nombre mostraba su pretensión de inmutabilidad, perennidad, certeza absoluta y única explicación posible de la realidad.

En este sentido, aunque fuera a otro nivel, esta filosofía participaba de una certeza y de una seguridad parecidas a la de la **fe** y de alguna manera podía llevar, de forma consciente o inconsciente, a una identificación entre teología y **fe**.

Es el haber dado por supuesto que se tenía el monopolio de la interpretación de la **fe** lo que ha llevado a confundir una determinada teología —dentro de cuyo esquema estaban expresadas las respuestas de **fe** concreta— con la **fe** misma y su interpretación como la única posible. Es más, ni siquiera se pensaba que se estaba interpretando. En realidad se suponía que únicamente se estaba exponiendo en forma más clara lo que la revelación, no sabemos por qué, decía de forma más oscura.

Esta fusión, al menos parcial, de una determinada teología con la **fe** misma, es lo que ha llevado a considerar como crisis de **fe**, lo que es en realidad crisis de una determinada comprensión de la realidad, que incidía en la expresión de la respuesta concreta de la **fe**.

Sto. Tomás dice que la teología es más cierta que las otras ciencias, pero al responder a las dificultades hace notar que esa certeza, que atribuye a la teología, no es la certeza subjetiva de nuestro conocimiento de las cosas divinas, sino la certeza de las cosas mismas. La certeza sería así una especie de

calidad ontológica de la realidad misma de las cosas divinas, que es superior a la contingencia de las cosas creadas.

En una línea distinta Pablo VI distingue entre un «dato primitivo», que permanece intangible y trasciende todas las culturas (inmutabilidad) y la respuesta de la fe (individual) al ofrecimiento de Dios, que es siempre de un sujeto particular y está insertada en una cultura determinada. Pero aquí el «núcleo intangible» está de hecho dado en una mediación lingüística y se identifica con los dogmas que la Iglesia ha expresado a partir de la revelación. De este núcleo, es decir, de las formulaciones dogmáticas concretas, se dice que trasciende todas las culturas ⁸.

Pablo VI no ha puesto nada intermedio entre el objeto de la fe y la respuesta **individual** de la **fe** y por eso ha asimilado la respuesta de la **fe** de la Iglesia, como comunidad creyente distinta de la mera suma de los creyentes individuales, con el objeto de la **fe** y ha querido conseguir para esa respuesta de la Iglesia un status de inmutabilidad que sólo correspondería el objeto mismo de la **fe**. Para conseguir esa inmutabilidad de las formulaciones dogmáticas tiene que admitir en su encíclica «Mysterium fidei» la existencia de un lenguaje especial para esas fórmulas dogmáticas, que «expresan conceptos que no están ligados a una determinada forma de cultura, ni a una determinada fase del progreso científico, ni a una u otra escuela teológica» ⁹.

6. La teología como teoría de la fe

La teoría ha tenido siempre mala prensa en teología y, como dice G. Sauter, por dos razones: Por el distanciamiento que la teoría supone con relación a la praxis y por el carácter hipotético que hoy se suele adscribir a la teoría ¹⁰.

Por eso, si definimos la teología como «teoría de la fe» nos encontramos con una serie de problemas:

1. En primer lugar el carácter abstracto y sobre todo distanciado de la praxis, que se suele considerar como característico de la teoría.

8. PABLO VI, **Enseñanzas al pueblo de Dios 1975**. Città del Vaticano 1976, pp. 377. Discurso a los participantes en el Congreso internacional de Misiología, 11 Octubre 1975.

9. Naturalmente no se trata aquí de una definición dogmática sobre la posibilidad de un lenguaje que trascienda todos los condicionamientos culturales. De hecho la afirmación ha sido tácitamente corregida por el Documento posterior de la Congregación de la Doctrina de la Fe «Mysterium Ecclesiae». Véase el estudio que hago del tema en mi artículo: **Unidad y continuidad de la fe en un mundo histórico y pluralista**, Estudios Eclesiásticos 48 (1973), pp. 443-475.

10. G. SAUTER, **Die Aufgabe der Theorie in der Theologie**. EvangTheol 30 (1970), 488 ss.

2. El carácter hipotético que en la actualidad tiene toda teoría.

3. El hecho de que hoy en la teología no nos encontramos con una única «teoría», sino con una pluralidad de ellas. Y no solamente con teorías particulares sobre la historicidad o no historicidad de un determinado acontecimiento, o sobre determinados aspectos de la teología (históricos, sistemáticos, pastorales, etc.), sino con algo que podríamos designar con el nombre de proto-teoría, es decir, una teoría más general que comprende el proceso total del trabajo científico en un determinado ámbito científico. No contiene aún ninguna intuición concreta, sino que describe la totalidad de las operaciones dentro de un determinado campo científico. La proto-teoría implica siempre un modo determinado de acercarse a la realidad o de interrogar la realidad¹¹.

Así la teología puede utilizar de alguna manera como punto de partida general al racionalismo crítico (de Popper y su escuela) o la teoría crítica (de la llamada escuela de Frankfurt) o la hermenéutica (en la línea de Heidegger o de Gadamer).

Pero aún anteriormente a esta adopción de un determinado modelo de investigación científica, hay algo que podríamos designar, siguiendo a un analítico del lenguaje religioso, A. Jeffner, con el nombre de «hipótesis explanatoria no científica»¹². Estas hipótesis se llaman explanatorias porque pretenden decir algo sobre cómo son las cosas y no se limitan a describir nuestras opciones éticas.

No se pueden llamar llamar «científicas» sin más porque no son «falsables», es decir, no hay ningún experimento crucial imaginable que obligue a abandonar esa hipótesis. Por ejemplo no hay ninguna catástrofe imaginable del mundo que obligue a un creyente a abandonar su creencia en el amor que Dios tiene a los hombres.

Estas hipótesis se refieren a la totalidad de la realidad y a su sentido y se puede decir que de una manera explícita o implícita se admiten por todos y de forma ineludible, pues el no admitir una significa admitir la otra y aun el no querer admitir ninguna es ya una determinada actitud con relación a la totalidad. Así, o se admite que el mundo, la realidad en su totalidad, tiene sentido o que no lo tiene, es decir, que es absurdo. Si se admite que tiene sentido, aun se puede admitir que a pesar de todo no me interesa. Pero si se admite que me interesa aun se puede decir que el sentido que tiene el mundo tiene una explicación inmanente o que solo puede tener una explicación trascendente.

11. p. 505.

12. A. JEFFNER, *The Study of Religious Language*. London 1972, p. 120 s.

Ni el que acepta que el mundo es absurdo y sin sentido, ni el que acepta que tiene sentido pueden dar razones perentorias para demostrar su postura, aunque puedan dar razones de conveniencia para demostrar lo razonable de su elección.

Lo que sí es cierto es que cualquiera de estas hipótesis previas explicativas, aunque no-científicas, condicionan de forma clara mi acercamiento a la realidad. La razón de que no existan razones perentorias en uno u otro sentido la encuentra A. Jeffner en el carácter ambiguo del objeto mismo (la realidad en su totalidad), lo que para algunos es razón suficiente para despreocuparse del tema. Pero la aceptación de cualquiera de las alternativas es como la visión de una nueva forma (Gestalt) que organiza de manera distinta los dispersos elementos del puzle de la realidad.

Para el teólogo es claro que el punto de partida último tiene que ser la aceptación de un fundamento trascendente del sentido de la realidad en su totalidad y de la existencia humana en particular. La seguridad de su adhesión no le vendrá de la evidencia de los motivos y, en este sentido, es la aceptación de esta «visión» de la realidad, un acto de fe.

La diferencia en este caso entre la fe, como adhesión sobrenatural, y la teología, como reflexión sobre la fe, sería la conciencia refleja que tiene el teólogo de la falta de evidencia de los motivos. Esto le llevaría a proponer esta tesis inicial de toda la teología no como tesis, sino, desde un punto de vista científico, como hipótesis explanatoria no-científica. Le llevaría en suma a poner de manifiesto el carácter en último término «opcional» del acto de fe.

7. La inseguridad de la teología

Una de las causas de la diferencia entre la seguridad de la fe y la inseguridad de la teología estaría en este caso en que el acto de fe sobrenatural, por el que acepta a Dios incondicional y firmísimamente, está garantizado por la gracia, mientras que en la elaboración de la teología el teólogo se tiene que atener al status lógico-científico de la ciencia que preten realizar. Sin complejos, por supuesto, pues los demás científicos tienen también, desde un punto de vista puramente lógico, que realizar cantidad de actos de fe parecidos, como ha puesto de manifiesto Th. S. Kuhn al hablar de la aceptación de los nuevos paradigmas científicos por una especie de «fideísmo» científico¹³.

13. Th. S. KUHN, **La estructura de las revoluciones científicas**. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, núm. 213. Madrid 1975, p. 152.

Parece que con esto caemos en el viejo problema —condenado ya por la Iglesia— de la existencia de una doble verdad¹⁴. Pero en realidad nosotros no admitimos una doble verdad. De lo que estamos hablando es de un diverso modo de acercarse a la única verdad: en la adhesión de la fe y en la aceptación científica por el teólogo.

Una de las misiones del teólogo es naturalmente el poner de manifiesto la «racionalidad» de esa opción fundamental, aunque de acuerdo con el análisis tradicional de la fe y con el fruto de su propia experiencia científica tenga que admitir que el que al fe sea razonable no significa que la firmeza, que es propia de ella, le venga de la evidencia de sus motivos.

Una vez aceptada esta «hipótesis explicativa no-científica» como punto de partida, desemboca la teología en la actualidad ante una serie de posibles opciones de método, o como lo hemos llamado anteriormente, de proto-teorías, que no había conocido en épocas anteriores. Y esto es una razón más que se añade hoy para poner de manifiesto la inseguridad de la teología. La seguridad de la teología anterior era sin embargo aparente y —en cierto sentido— peligrosa, pues por su identificación —aunque fuera parcial e inconsciente— con la fe, podía arrastrarla en su caída.

La razón de esta multiplicidad de métodos, o si se prefiere, de proto-teorías, es la multiplicidad que en la ciencia y, sobre todo, en las ciencias del espíritu y, más concretamente, en las ciencias sociales, existe como posibilidad de orientación fundamental. Toda esta pluralidad se ofrece también como posibilidad a la teología misma.

Como ya indicamos antes, las orientaciones fundamentales que se ofrecen a la teología son: el racionalismo crítico, la teoría crítica y la hermenéutica, aunque la teoría crítica incluye también una hermenéutica.

Estas orientaciones de conjunto tienen cada una sus ventajas y sus inconvenientes o sus limitaciones, pero son las que hacen después posible la elaboración de teorías concretas, cuya suma formaría el conjunto de una determinada teología. Y digo «formaría», porque en realidad la realización de una teología en una de estas direcciones es todavía más un proyecto que una realización¹⁵.

14. Los textos contra los Neo-aristotélicos en el Concilio Lateranense V. D. 738 = DSch 1440. Sobre la fe y la historia en el Juramento Anti-Modernista D 2146 = DSch 3544, y en general en el Vaticano I. D. 1797 = 3017.

15. Como introducción a la problemática con una amplia bibliografía se puede consultar: RAINER H. J. LEHMANN, *Analytische und kritische Theologie*, Hildesheim 1975. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie. Handlungstheorie. Fundamentale Theologie*, Düsseldorf 1976.

Una cosa no debe olvidar en teólogo: una Proto-teoría, en el sentido que hemos descrito, en las ciencias de la naturaleza puede condicionar nuestra experiencia de la naturaleza, como ha hecho notar, entre otros, Th. S. Kuhn. Pero en las ciencias del espíritu esas teorías tienen mucho más de proyecto, que de descripción de la realidad y, consecuentemente, no se limitan a condicionar nuestra experiencia de la realidad (social), sino que condicionan y transforman la realidad misma, que no es independiente de nuestra teoría sobre ella¹⁶.

Hasta ahora estas proto-teorías no son conciliables. No se ha encontrado ninguna teoría que las unifique en una unidad superior. Esto es lo que queda claro en la llamada «Disputa del positivismo en la sociología alemana», entre Th. Adorno, por una parte, y K. Popper por otra. A esta disputa de los años sesenta, que enfrentó los principales representantes del racionalismo crítico y de la teoría crítica, han seguido discusiones dentro de la misma línea, que han enfrentado a los seguidores de las dos corrientes y de la que son exponente, ya en los años setenta, la discusión entre N. Luhmann y J. Habermas sobre «Teoría de la sociedad o tecnología social», a la que han seguido dos volúmenes de discusión ulterior, y la discusión entre el mismo J. Habermas y H. G. Gadamer sobre la universalidad de la hermenéutica¹⁷.

De momento hay que resignarse a «optar» razonablemente por una de las tendencias, o uno de los paradigmas de investigación, con la conciencia de limitación que una actitud honradamente científica parece que debe adoptar. Es posible que una de las causas de no llegar a un acuerdo entre las diversas tendencias, e incluso de compararlas adecuadamente, resida en el hecho de que proceden de diversas teorías de la verdad¹⁸.

8. Los límites de la pluralidad

Pero la pluralidad debe tener un límite. Yo creo que ese límite lo tiene que establecer la capacidad de diálogo, que solo es posible cuando se tiene conciencia de los límites de la propia actitud. Los que creen tener el monopolio de la verdad absoluta no pueden someterse a un diálogo.

16. Véase la obra de P. BERGER y Th. LUCKMAN, *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires 1972.

17. La disputa del positivismo en la sociología alemana ha sido traducida al castellano y editada por Ediciones Grijalbo de Barcelona en 1973. La discusión de N. Luhmann, J. Habermas y H. G. Gadamer no creo que hayan sido traducidas. Las ediciones originales alemanas han sido editadas por Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1971.

18. Una selección de textos sobre teorías de la verdad en el siglo XX ha sido editada por G. SKIRBEKK, *Wahrheitstheorien*, Frankfurt a. M. 1977, con un total de 532 pgs. y con la promesa de un segundo volumen para tratar las teorías del consenso.

En la Iglesia actual se habla mucho de diálogo e incluso tenemos una Encíclica en la que éste es tema principal, pero se puede dudar de que la mayoría que habla de diálogo tenga conciencia clara del ascetismo espiritual y la renuncia que este impone.

V. Fagone en un artículo, escrito a raíz de la publicación de la Encíclica «Ecclesiam suam», ha expuesto los condicionamientos que hoy generalmente se consideran indispensables para un diálogo auténtico. Se pueden resumir en cuatro:

1. Disponibilidad para las opiniones del otro. Es decir, estar dispuesto a aceptar el punto de vista del otro, si parece más fundado.

2. Un interés común por la verdad. Se trata por ambas partes de una búsqueda, que tiende hacia la conquista de una verdad, aún no totalmente poseída.

3. El terreno en el que puede desarrollarse es el pensamiento crítico, es decir, un pensamiento que no sea ni escéptico, pues éste sólo puede llevar a una deferencia cortés para con el otro, ni dogmático, pues éste de entrada hace imposible el diálogo.

4. Finalmente un diálogo auténtico se ha hecho posible únicamente a partir de una maduración del pensamiento histórico¹⁹.

Por eso concluye el autor en un artículo posterior que el terreno del diálogo no es ni el de la certeza, sobre la cual no se discute, ni el de la mera opinión, sobre la que no merece la pena discutir, sino el de las que él llama «convicciones»²⁰.

El autor propone todo esto para un posible diálogo entre la Iglesia y otras culturas. Pero a nosotros nos interesa dentro mismo de la Iglesia. La fe misma no sería naturalmente objeto de diálogo. La adhesión personal no es inmediatamente comunicable y no es pensable un hecho o un argumento que pudiera «falsarla»²¹. Por eso el diálogo es solamente posible entre las diversas teologías.

19. V. FAGONE, *I presupposti filosofici del dialogo*, La Civiltà Cattolica 115 (1964/4) 317-329.

20. La Civiltà Cattolica 116 (1965/1) 129-142.

21. La «falsación» es para K. Popper un criterio de demarcación de las teorías científicas. «Debe ser posible para un sistema científico el ser refutado por la experiencia». Popper basa su idea en lo que él llama «asimetría entre la verificabilidad y la falsabilidad», una «asimetría que procede de la forma lógica de los enunciados universales» los cuales «no son nunca derivables de enunciados singulares, pero pueden ser contradichos por enunciados singulares». Véase J. FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, Buenos Aires 1971, vol. II, p. 449.

Pero la división, que hoy atraviesa a la Iglesia, está fundamentalmente, no entre una teología analítica y una crítica o hermenéutica, sino entre todas estas y la persistencia de una teología tradicional. En esta última se da por una parte, como ya dijimos, una identificación al menos parcial entre teología y fe, y en este aspecto es claro que no admite el diálogo. Por otra parte, a la comprensión del mundo, que es propia de la filosofía aristotélico-tomista, se le concede un status de certeza absoluta (*Philosophia perennis*), que raya en la certeza de la fe y aun supera a ésta en cuanto a la evidencia de los motivos para aceptarla. Es claro que en este aspecto tampoco es posible un diálogo.

En vista de esta actitud las perspectivas de un diálogo son más bien escasas, por no decir nulas. Tal vez la esperanza para el futuro sea la resignada esperanza de la que habla M. Plank en su autobiografía, a propósito de las nuevas teorías científicas: «Una nueva verdad científica no triunfa porque se haya convencido a sus oponentes, haciéndoles ver la luz, sino más bien porque dichos oponentes se van muriendo y crece una nueva generación, que se familiariza con la nueva teoría»²².

Ricardo Franco

22. Citado por Th. S. KUHN en la obra citada, p. 234