

H. Albert: el problema de Dios y la falibilidad de la razón

A los amigos de Goiz-Argi. Verano 1986

El Racionalismo Crítico tiene en H. Albert al principal representante alemán y su más importante controversista con la teología. Este profesor de sociología y teoría de la ciencia en la universidad de Mannheim, ha cruzado sus armas con los más destacados teólogos de lengua alemana. El guante de su primer desafío fue recogido por G. Ebeling¹, a quien dedicó una réplica en forma de libro². Posteriormente ha dedicado otro libro a H. Küng³ y su intento de justificar la racionabilidad de la creencia en Dios. Pero no contento con estas polémicas, H. Albert ha pasado por su tamiz crítico, con referencias más o menos extensas, a los Bultmann, Barth, Tillich, Rahner, Pannen-

1 G. Ebeling, *Kritischer Rationalismus? Zu H. Alberts «Traktat über Kritischer Vernunft»* (Mohr, Tübingen 1973). Ya se ve en el mismo título la referencia que hay en Ebeling respecto a la obra de H. Albert, *Traktat über Kritische Vernunft* (Mohr, Tübingen 1980, 4 ed. coregida y ampliada), donde en el cap. V, «Glaube und Wissen», se efectúa una primera y masiva crítica al pensamiento teológico. Aquí son los Bultmann, Rahner y la Teología Política quienes están bajo su punto de mira crítico. (Cf. trad. castellana: *Tratado sobre la razón crítica*, Sur, Buenos Aires 1973).

2 H. Albert, *Theologische Holzwege. G. Ebeling und der rechte Gebrauch der Vernunft* (Mohr, Tübingen 1973).

3 Idem, *Das Elend der Theologie. Kritische Auseinandersetzung mit H. Küng, Hoffmann und Campe* (Hamburg 1979). Trad. cast.: *La miseria de la teología* (Alfa, Barcelona 1982). La respuesta a Albert ha venido esta vez no de H. Küng, sino de un discípulo de K. Rahner, K. H. Weger, 'Vom Elend des Kritischen Rationalismus', en *Kritische Auseinandersetzung über die Frage der Erkennbarkeit Gottes bei H. Albert*, F. Pustet (Regensburg 1981).

berg, Zahrnt. Estamos ante el filósofo del racionalismo crítico más pertinazmente confrontado con los teólogos. No se trata de ninguna obsesión o «resentimiento antiteológico»⁴, sino de arreglar cuentas con una pretensión que se sitúa en el centro de las propuestas del Racionalismo Crítico. De ahí lo encarnizado de la polémica. En el fondo, se juega el ser o no ser de una de las dos concepciones, o, al menos, así parece entenderlo Albert⁵.

Aquí nos vamos a referir especialmente a la polémica de H. Albert con H. Küng. Tocamos así el punto más neurálgico de la confrontación de Albert con la teología: la posibilidad en la situación cultural actual de la racionabilidad de la creencia en Dios. Veremos cómo el haz de argumentos esgrimidos por el racionalismo crítico de Albert contra la teología se dirigen, una vez más, hacia el mismo objetivo. La confrontación tiene, por tanto, un carácter paradigmático. Nos permitirá sintetizar las objeciones de Albert y ver sus aportaciones y unilateralidades. Mi postura pretende ser no la estrictamente teológica, que aunque tendría su razón de ser, dadas algunas malas interpretaciones de la fe cristiana por H. Albert, no alcanzaría el núcleo de la disensión, sino la de la filosofía de la religión. Es decir, pretende ofrecer una reflexión que quiere hacer valer el derecho de la religión ante el foro de la razón en nuestro tiempo⁶.

4 Idem, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft* (Mohr, Tübingen 1982) X y 108; responde así Albert a la insinuación de W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie* (Suhrkamp, Frankfurt 1973, trad. cast.: *Teoría de la Ciencia y Teología*, Cristiandad, Madrid 1981, 57).

5 El problema es fundamentalmente *metódico* como dice Albert, *ibid.*, 100, aunque no deja de aparecer el carácter ilustrado y práctico, «existencial», que tiene el Racionalismo crítico: la preocupación por la fe religiosa es preocupación por las consecuencias que «conciernen al sentido de la vida humana y a las opiniones sobre los expectativas humanas de felicidad», *ibid.*, 102; idem, *Plädoyer für Kritischen Rationalismus* (Piper, München 1971) 29.

6 Así expresa uno de los objetivos centrales de la filosofía de la religión, B. Welte, *Filosofía de la Religión* (Herder, Barcelona 1982) 12.

1. EL RACIONALISMO CRÍTICO DE ALBERT Y LA TEOLOGÍA

Vamos a tratar de sintetizar el núcleo de las concepciones del R.C. (=Racionalismo Crítico), referidas sobre todo a la cognoscibilidad de Dios. Recordamos de esta manera las bases del R.C., a la vez que resumimos sus objeciones frente a la teología y, en concreto, frente a sus pretensiones de cientificidad, aún cuando sea bajo el concepto amplio, germano, de «Wissenschaft», y su posibilidad de hablar racionalmente de Dios.

a) *La razón crítica es una razón falible*

¿Qué es lo característico del pensamiento crítico? La respuesta para Albert, que quiere recoger no sólo una tradición de escuela que se remite a K. Popper, sino un estilo de pensamiento que más allá de la ilustración se enraiza en el mundo griego⁷, suena de la siguiente manera: «*la idea del examen crítico*»⁸. Es decir, «de la discusión crítica de todos los enunciados que están en cuestión, con ayuda de argumentos racionales: entonces se renuncia, ciertamente, a las certezas autoproducidas, pero se tiene la perspectiva de acercarse más a la verdad mediante el ensayo y el error —mediante la construcción por ensayo de teorías examinables y su discusión crítica al hilo de puntos de vista relevantes— sin llegar, por cierto, jamás a la certeza»⁹.

Este primado de la crítica como característica de la razón, quiere decir que se rechazan como contrarias a la racionalidad todos los intentos que conduzcan, de cualquier manera, a una eliminación o huida de la crítica. Lo racional es justamente lo contrario: la exposición clara, sin reservas ni protecciones, al filo de la crítica. Todas

7 H. Albert, *Traktat über Kritischen Vernunft*, 6; Idem, *Plädoyer für Kritischer Rationalismus*, 13.

8 *Ibid.*, 35; Idem, *Plädoyer*, 15-16.

9 *Ibid.*, 35.

las estrategias que emboten o mellen este filo son sospechosas de empañar el buen uso de la razón.

De aquí que a la recta comprensión de la racionalidad «encarnada en el principio del examen crítico», le sean ajenas las doctrinas del racionalismo y empirismo clásico, que buscaban una fundamentación última o definitiva, un punto arquimédico (Descartes) sobre el cual asentar o levantar todo el edificio de la ciencia¹⁰. Había en tales pretensiones una concepción del conocimiento que sigue el *modelo teológico de la revelación*¹¹, secularizado suavemente bajo los nombres de autoevidencia, autofundamentación o fundamentación en un conocimiento inmediato a través de la intuición, la vivencia o la experiencia.

Cuando se observan sin prejuicios tales fundamentaciones se descubre que este tipo de reflexión fundamentadora conduce al llamado *trilema de Münchhausen*¹². Se desemboca, al tratar de buscar una fundamentación para todas las proposiciones, en una de estas tres opciones:

1ª) una *regresión infinita en las fundamentaciones*, lo cual, prácticamente, no puede llevarse a cabo;

2ª) un *círculo lógico*, que claro está, es defectuoso;

3ª) la *interrupción del procedimiento* en un determinado punto, con la afirmación arbitraria de que ese punto determinado constituye la base segura.

Es justamente esta tercera posibilidad la que más estrechamente vigila el R.C. Hay una gran proclividad a incurrir en el llamado *dogmatismo* o fijación más o menos arbitraria de una determinada posición. Y esta es, según el criticismo de Albert, el defecto principal de todas las construcciones o sistemas religiosos o filosófico-religiosos.

10 Ibid., 9 s.; Idem, *La miseria de la Teología*, 43.

11 Ibid., 14. En este punto Albert es deudor de W. W. Bartley, (*The Retreat to Commitment*), el discípulo de Popper, que primero emprendió una investigación sobre la relación entre teología y R.C., diagnosticando una huida al compromiso irracionalista basada en la fe.

12 Ibid., 13.

Por supuesto, como veremos, en él cae la pretendida reflexión filosófico-teológica acerca de la existencia de Dios de H. Küng.

Vinculados al principio de la crítica yacen en estrecha armonía otra serie de rasgos de la nueva concepción de racionalidad que detenta el R.C. Al rechazar la posibilidad de la fundamentación última, que considera toda teoría como falible y, por tanto, como criticable en todo momento: «No hay ni una solución ni una instancia competente para la solución de determinados problemas, que de antemano esté protegida necesariamente contra la crítica»¹³. No hay instancias infalibles. Se instaure, consecuentemente, el *falibilismo*¹⁴. La razón humana no está, en ningún caso, al abrigo del error. Al contrario, está amenazada continuamente por el error disfrazado incluso de infalibilismo. Toda pretendida solución de un problema se transforma así de dogma o evidencia en mera *hipótesis*¹⁵.

Se comprende ya que allí donde atisbe Albert la afirmación de un absoluto, como hace la teología respecto a Dios, brote inmediatamente el rechazo por razones metódicas. Y lanzará a continuación una acusación contra «el abuso de la razón» por exceso de confianza en sus posibilidades: «supervaloración de la razón»¹⁶.

b) *La falsación como método de búsqueda de la verdad*

Al rechazo de la fundamentación como método del conocimiento humano, por absurdo, sustituye según el R.C. un método que asegure la radical *criticabilidad* de la razón y sus construcciones. Este es el método del «ensayo y el error», que según K. Popper, va inevitablemente ligado a la misma experiencia de la evolución humana. Más en concreto, dado que no hay enunciado alguno cuya ver-

13 Ibid., 36.

14 Ibid., 36; Idem, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*.

15 Ibid., 36.

16 Idem, *La miseria de la Teología*, 33, 44, 76.

dad se pueda mostrar inmediatamente, todo enunciado con pretensiones científicas o racionales se convierte en una hipótesis que necesita ser contrastada «en la realidad». Y puesto que no podemos comprobar todos los posibles casos subsumidos o contenidos por una hipótesis científica o racional no podremos utilizar la verificación¹⁷, sino la *falsificación o falsación*. Es decir, lo que podemos hacer no será comprobar si nuestra afirmación se verifica, sino comprobar si encontramos algún caso que contradiga nuestra hipótesis. En este caso quedará falsificada y deberá ser desechada. Si resiste los intentos de falsificación, será aceptada, provisionalmente, mientras no se demuestre lo contrario.

En síntesis, la ciencia y todo conocimiento racional es para Albert un saber hipotético, o como gusta decir Popper, conjetural; deja de ser un conocimiento absolutamente seguro. Abandona el criterio de *verificación* para seguir el de la *falsificación*. Al principio de la ciencia o de cualquier pretendido saber racional no hay fundamentos infalibles, sino problemas e hipótesis. La ciencia, el conocimiento racional no es posesión de la verdad, sino búsqueda incesante¹⁸, crítica, sin concesiones, de la misma.

Con el criterio de falsificación cree Albert (con Popper) que ha conseguido formular el criterio de demarcación entre los enunciados científicos y los metafísicos y teológicos. Y de la confrontación de esta metodología científica con el hacer teológico deducirá que la teología más que una empresa crítica es *hermenéutica*¹⁹, es decir, interpre-

17 Cf. K. Popper, *La lógica de la investigación científica* (Tecnos, Madrid 1973) 39.

18 Idem, *Búsqueda sin término* (Tecnos, Madrid 1977). Título de la autobiografía de K. Popper expresivo de su talante de pensamiento y metodología científica.

19 Albert, *Traktat über Kritische Vernunft*, 109. La referencia directa de Albert es la Teología de Bultmann, a quien trata de modo cáustico, propio de «un libelo mezquino» en apreciación de Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 56. Pero el juicio se repite como un leit-motiv del análisis albertiano, cf. *Miseria de la Teología*, 42, 137, con reiterada referencia a su *Traktat*; Idem, *Die Wissenschaft und Fehlbarkeit der Vernunft*, 96.

tadora de una tradición, pero que rehúye el control crítico. No tiene nada de extraño que sea propio de la teología el desarrollo de un «procedimiento de inmunización hermenéutica de aquella parte de la fe cristiana que los teólogos modernos querrían salvar a toda costa de la crítica hoy imperante»²⁰. 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.

Como veremos más adelante, esto sucede de modo ejemplar, según Albert, con la idea de Dios y, sobre todo, con «la tesis de la no-objetivabilidad de Dios»²¹.

c) *La fe en la razón del R.C.*

El R.C. nunca ha tratado de ocultar que trabaja con una serie de presupuestos. Uno de ellos, como reconoce K. Popper, tiene carácter metafísico: es su confianza en la razón y en la racionalidad de la realidad. Si en toda investigación científica hay ya implicadas hipótesis metafísicas, el pensamiento científico conjetural como tal «está guiado por la fe acientífica, metafísica, ... de que hay leyes, regularidades que podemos desvelar, descubrir»²². Dicho de otro modo: «la investigación científica, considerada desde la perspectiva psicológica, es completamente imposible sin una fe científicamente injustificable y, por tanto, si se quiere, metafísica, en ideas teóricas a veces sumamente oscuras»²³.

Albert dirá que «la elección entre el principio de la fundamentación suficiente y el principio del examen crítico es una elección en el campo de lo pragmático»²⁴. Va ligada a la tendencia humana hacia el conocimiento de la rea-

20 Ibid., 113.

21 Ibid., 116-19; *Miseria de la Teología*, 102.

22 K. Popper, *La lógica de la investigación científica*, 38.

23 Ibid., 38.

24 Albert, *Traktat über Kritische Vernunft*, 40.

lidad y la verdad. Por esta razón, «la aceptación ... del método del examen crítico, involucra una decisión moral»²⁵.

El problema que se plantea es si estos presupuestos no son sólo condiciones externas, históricas del conocimiento científico, sino si penetra la estructura y la pretensión de validez de los enunciados científicos²⁶. De ser así, el R.C. no podría eludir las explicaciones «metafísicas» ante los problemas de la validez y la verdad de los enunciados científicos. Ni Popper ni Albert han pensado esta cuestión de la «inevitabilidad de lo normativo» (H. Putnam)²⁷. Albert se niega a ser introducido por la vía del presupuesto en «una confianza en la razón», en esa confianza básica que esgrime H. Küng para su razonamiento al plantear el problema de Dios²⁸. Su no exclusión de presupuestos alcanzaría a la misma confianza básica de Küng. Pero sobre esta cuestión volveremos más adelante.

2. EL R.C. DE ALBERT Y EL PROBLEMA DE DIOS EN H. KÜNG

Después de haber presentado sumariamente los rasgos fundamentales del R.C. de H. Albert e insinuado sus reservas ante el pensamiento teológico vamos a sintetizar sus principales objeciones a la racionalidad de la creencia en Dios. Nos serviremos a título ejemplar de su confrontación con H. Küng. Formulada en forma de tesis, la crítica dice así:

La «racionalidad interna» de H. Küng es una forma de rehabilitación de la fundamentación última.

²⁵ Ibid., 40.

²⁶ Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 50.

²⁷ A este respecto es instructiva la reflexión de H. Putnam, *Racionalidad y Metafísica* (Teorema, Valencia 1985) 78 s.; Idem, *Reason, Truth and History* (Cambridge 1981).

²⁸ H. Küng, *¿Existe Dios?* (Cristiandad, Madrid 1979) 610, 627 s.; Albert, *La miseria de la Teología*, 43.

La acusación fundamental albertiana al intento de H. Küng es que trata de rehabilitar la tesis de la fundamentación última, aunque lo niegue expresamente y lo adorne con ropajes y denominaciones como la de «racionalidad interna»²⁹.

H. Küng quiere ofrecer un *procedimiento inductivo* para dilucidar el problema de la existencia de Dios. Reconstruyendo, como hace Albert, esquemáticamente sus pasos serían los siguientes³⁰:

1) Partir de un preconcepto de Dios como la realidad que supuestamente todo lo determina.

2) Constatar una *confianza radical o básica* en la realidad problemática que requiere una explicación a través de la pregunta acerca de su condición de posibilidad.

3) Presentar la existencia de Dios como una *hipótesis* que ofrece, *entonces*, una comprensión/explicación satisfactoria de la realidad.

4) Constatar que toda respuesta a la cuestión de Dios es *indemostrable*, pero también *irrefutable*, por lo que —al igual que la cuestión de la confianza radical— se trata de un *problema de decisión*.

5) Advertir la no indiferencia del hombre frente a esta decisión. Está cargado de *antemano* con ella. Tiene que decidir entre la afirmación o la negación de Dios.

6) Mostrar que la fe en Dios, a diferencia del ateísmo, es racionalmente asumible, ya que goza de la ventaja de la *racionalidad interna*, es decir, la racionalidad de esta decisión: «yo puedo experimentar la fundamentación real de mi actitud positiva hacia la realidad»³¹.

29 Albert, *La miseria de la Teología*, 43-44; cf. también C. H. Weger, *Vom Elend des Kritischen Rationalismus*, 30 s.

30 *Ibid.*, 26.

31 H. Küng, *¿Existe Dios?*, 610.

En todos los pasos tiene alguna objeción Albert contra Küng. Y, como hemos indicado, el proceso mismo no escapa, según su entender, a una reincidencia en el racionalismo clásico, es decir, a un intento de fundamentación última. Recojamos sucintamente los principales reproches de Albert a Küng.

1) *La vaguedad de los conceptos utilizados para la definición de su concepto de Dios.* Las expresiones «fundamento primordial», «soporte primordial» y «meta primordial» y otros afines (origen, sentido y valor primordial o el de «ser-mismo»), le resultan «totalmente incomprensibles»³². Para Albert «lo único que queda bien claro es la función de este concepto de Dios con respecto a los deseos humanos»³³.

2) *El problema de la confianza básica o radical para el R.C.* no es la decisión, sino «la cuestión de saber hasta qué punto es fundable y sostenible»³⁴. Y dada la innegable falibilidad de la razón humana no hay posibilidad de buscar los fundamentos y escapar al trilema de Münchhausen. La pretendida escapatoria a través de una «racionalidad interna», que es la encargada de que uno experimente en la realización la racionalidad fundamental de la razón, es para Albert un modo de argumentar «en el sentido de aquellos representantes del racionalismo clásico que hablan de autofundamentación o de evidencia con respecto a aquellas experiencias que desean elevar a la categoría de punto de Arquímedes de su argumentación»³⁵. Por este procedimiento sólo se consigue interpretar una «determinada vivencia de realización», tratando de «utilizar esta certeza como indicio de una auténtica validez en sentido objetivo. Estamos

³² Albert, *La miseria de la Teología*, 102-3; H. Küng, *¿Existe Dios?* 261-62.

³³ *Ibid.*, 103. En las pp. 129-30 al hablar Küng del carácter personal, pero también «transpersonal» de Dios, Albert pregunta si no se trata de «frases sin sentido», de la «oscura nube de frases» para engañar a legos.

³⁴ *Ibid.*, 40.

³⁵ *Ibid.*, 42, 116-29; H. Küng, *¿Existe Dios?*, 610.

ante «una recaída en el racionalismo clásico», con una «*supervaloración de la razón* en una medida que uno casi no podría haber esperado de un teólogo moderno»³⁶.

3) Si la propuesta de Küng fuera que tiene «confianza en el sentido de una fe examinable y por lo tanto revisable», estaría con el R.C. Pero tras afirmar no «inmunizarse contra toda crítica por medio de la dogmatización»³⁷, nos «formula una 'hipótesis' bajo la fórmula de una frase condicional (si... entonces...) que podría también aceptar quien no crea en la existencia de Dios»³⁸.

¿Dónde está el fallo?

Albert dirá que *no es una verdadera hipótesis con contenido contrastable, falsificable*. Se trata de «un enunciado condicional de carácter *analítico* y, por lo tanto, un enunciado vacío —o dicho más drásticamente: un enunciado que literalmente no dice nada— que no puede informarnos acerca de alguna posibilidad de explicación, tal como Küng siempre había insinuado»³⁹.

4) La indemostrabilidad e irrefutabilidad de la existencia de Dios no es puesta en cuestión por Albert. Desde este punto de vista se confiesa un agnóstico⁴⁰. Pero Albert objeta desde su «Traktat» que *el R.C. vive de unos presupuestos culturales que justamente contradicen los de la teología*. Más aun, en una valoración de la «situación cultural del presente», dirá repetidamente, que la cosmología que soporta la fe en Dios quedó desde hace tiempo obsoleta⁴¹. De aquí que Dios y los poderes divinos no realicen función

36 Ibid., 44; H. Küng, *¿Existe Dios?*, 611.

37 H. Küng, *¿Existe Dios?*, 611.

38 H. Albert, *La miseria de la Teología*, 22.

39 Ibid., 102, cf. la crítica al intento de Pannenberg de considerar el enunciado de la existencia de Dios como una hipótesis y tratarla como tal; ibid., 87; Idem, *Die Wissenschaft und die Fehlbarkeit der Vernunft*, 158 s.; W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 308.

40 Sobre el posible agnosticismo analítico «frío, transparente, abstracto, crítico, racional y entre cínico y arrogante» que caracterizaría a H. Albert cf. Weger, *Vom Elend des Kritischen Rationalismus*, 43-44.

41 Albert, *Traktat über Kritische Vernunft*, 117; Idem, *La miseria de la Teología*, 146 s. 165; Idem, *Wissenschaft*, 1, 9, 173 s.

alguna en un mundo ilustrado críticamente por la ciencia y la tecnología. Pretender como Küng «situar la fe cristiana dentro de la comprensión total de la realidad y demostrar que una comprensión de este tipo es aún hoy posible y defendible desde los puntos de vista de esta religión»⁴² es una empresa vana, dada la erosión de la cosmometafísica donde estaba anclada la fe en Dios⁴³.

5) Küng conduce su argumentación acerca de la necesaria afirmación de una confianza radical para vivir, a una *situación dilemática*, que hay que considerar, según Albert, como «la extorsión con la única alternativa»⁴⁴. Es decir, H. Küng juega con la ambigüedad de la palabra nihilismo, tendiendo a olvidar el «*humanismo activo*, que también se encuentra en este ámbito», y contraponiendo posturas antitéticas⁴⁵. Para Albert no hay dos, sino «innúmeras posibilidades entre sus dos posiciones radicales» y «desde luego no por ello necesita caer en aquella desconfianza básica que Küng coloca como única alternativa»⁴⁶.

6) La conclusión crítica de Albert frente a Küng suena totalmente contraria: no hay ni asomo de racionalidad en la propuesta de Küng. Estamos ante una argumentación donde «el deseo es el padre de su idea»; «la razón está al servicio de los deseos humanos»; «describe todos los deseos y nostalgias posibles del hombre y sostiene paladinamente que ellos serían satisfechos si existiera Dios»⁴⁷. Pero no se demuestra nada. «Se trata aquí de una *capitulación de la razón* frente a sus propios *deseos*»⁴⁸. Todo lo más, concederá Albert, nos hallamos ante un intento semejante al de Kant. Se utiliza un «procedimiento trascendental» que cae

42 Idem, *La miseria de la Teología*, 14.

43 Ibid., 146.

44 Ibid., 49, 60, título del cap. 3 del libro. Expresión tomada de L. Kolakowski.

45 Ibid., 54-59.

46 Ibid., 61.

47 Ibid., 97.

48 Ibid., 160.

en la idea de una autofundamentación al servicio de la satisfacción de los deseos humanos ⁴⁹.

Recuperemos la punta crítica de las objeciones de Albert como resumen. Hagámoslo con sus propias palabras: «la falibilidad de la razón es conciliable con una metodología orientada hacia la idea de verdad, sin temer el riesgo del error, pero precisamente por ello subraya la importancia de pruebas estrictas, a fin de eliminar el pensamiento ilusionista (...) la tendencia... que caracteriza la fe religiosa, que en el respecto gnoseológico y metodológico es de una forma tal que queda inmunizada frente a toda crítica. Para ello procuran estructurar la respectiva situación del problema de forma tal que parezca impracticable una actitud «objetiva» tal como la que se cultiva en la ciencia o en otros ámbitos del comportamiento racional para la solución de problemas. Pero no toman en cuenta aquí que, en principio, se puede proceder de la misma manera con respecto a cualquier contenido de fe» ⁵⁰.

Se advierte que los enunciados con pretensiones de racionales, es decir, de sometidos al control crítico, son, según H. Albert, aquellos que siguen el modelo de las ciencias empíricas. Se trata siempre de enunciados que dicen algo sobre un ente limitado y fáctico. Ahora bien, ¿no limita, en principio, de este modo el R.C. el campo de sus reflexiones, aunque repita que su método es aplicable a todos los enunciados posibles? ¿El absoluto, Dios, no queda excluido, desde el principio, con este ángulo metódico? ¿A dónde nos conducen estos interrogantes?

3. LA RACIONALIDAD DE LA HIPOTESIS DIOS

Albert ha tenido el mérito de aplicar con nitidez, no exenta de arrogancia, el principio del examen crítico propio

⁴⁹ Ibid., 114-19 cf. para una contraargumentación, Weger, *Das Elená*, 44 s.

⁵⁰ Ibid., 182-83. Aunque estas palabras están dirigidas contra Pascal, Kierkegaard y James, creo que recogen también el núcleo de la acusación a Küng.

del R.C. a la cuestión de Dios. Ne le cuadran los resultados de los teólogos. Pero tampoco a los teólogos y filósofos de la religión les satisface el tratamiento dispensado por H. Albert. Esto explica las continuas polémicas, donde al sentido que encuentra Albert en las formulaciones teológicas sobre Dios, corresponda la advertencia de los teólogos y filósofos de la religión, del reduccionismo racional que supone el ángulo de visión y el tratamiento racional del R.C. Vamos a intentar centrar la problemática en sus puntos más sensibles. Captaremos con más claridad dónde se sitúan los puntos de fricción y conflicto. Aspiramos no a dar una solución a los arduos problemas implicados, sino a mostrar una línea a seguir, a pesar de la oposición del R.C. de Albert.

a) *La teología no prueba nada empíricamente*

Una de las ganancias que puede desprenderse de la confrontación entre R.C. y teología es reafirmar el carácter no empírico de los enunciados teológicos y su consiguiente no sometimiento al criterio de la falsificación. Desde este punto de vista tiene razón Albert que la teología no prueba nada empíricamente⁵¹. Tampoco encuentra Albert oposiciones a esta afirmación entre los teólogos. Pero a lo que se niegan éstos es a capitular de las exigencias racionales y críticas, dado que no pueden verificar ni falsar las afirmaciones sobre Dios. Justamente en este punto se enciende la polémica.

El nudo de la discusión se muestra complejo, porque aquí se dan cita cuestiones como la característica del concepto de Dios, sus implicaciones con la realidad humana, las posibilidades de su investigación, el nivel de racionalidad donde se sitúa, etc. Vamos a intentar plantear estos interrogantes en diálogo con Albert y Kúng.

La teología actual está de acuerdo con Albert que la existencia de Dios no puede ser planteada como comproba-

51 Ibid., 118.

ción de un objeto semejante al de las ciencias naturales, ni se trata de un constructo como los de las ciencias sociales a los que tenemos acceso a través de indicadores que se operacionalicen⁵². Dios no es objetivable de ninguna de estas maneras. Pero la no-objetividad de Dios no quiere decir que la teología ha descubierto una estrategia de inmunización que, al final, no resuelve nada⁵³. Sino que nos encontramos ante la necesidad de confrontarnos con el principio del examen crítico restringido al ámbito o nivel de los entes limitados. De esta forma Albert se cierra radicalmente a la experiencia de lo sagrado. Independientemente de la relevancia social y cultural que la religión tenga en la sociedad occidental actual, estamos ante un fenómeno constatado y estudiado a todo lo largo de la existencia de la humanidad⁵⁴. No es necesario ser creyente para reconocer esta existencia. Albert tampoco lo negaría. Pero llegados a este punto tiene sentido, al menos, percibir que estamos ante un referente que no se puede «objetivar» al modo como se procede en la ciencia. Se entenderá, quizá, entonces que se pueda plantear la hipótesis de esa «realidad que lo determina todo (Dios)» del que habla Pannenberg⁵⁵ y cita Albert⁵⁶, o de las expresiones de Küng que tanto le molestan: «un Dios entendido como la realidad transcendente-immanente, omnicompreensiva, omnieficiente, la realidad realísima en el hombre y en el mundo»⁵⁷.

Küng, Pannenberg, Schillebeeckx, por citar algunos de los teólogos que recientemente han encarado el problema de la «hipótesis» Dios, entienden que la realidad de Dios «sólo puede ser objeto de investigación reflexionando sobre la totalidad de sentido presente implícitamente en ese fenó-

52 Cf. para no salirnos del R.C., Prim/Tilman, *Grundlagen einer Kritisich-rationalen Sozialwissenschaft* (Quelle/Meyer, Heidelberg 1974).

53 Albert, *Traktat über Kritische Vernunft*, 116 s.

54 Ibid., 119; cf. por el contrario, como muestra, la postura de estudiosos del fenómeno religioso como Meslin, *Aproximación a una ciencia de las religiones* (Cristiandad, Madrid 1978) 15 s.

55 Pannenberg, *Teoría de la ciencia y Teología*, 346.

56 Albert, *La miseria de la Teología*.

57 H. Küng, *¿Existe Dios?*, 458.

meno»⁵⁸. Se trata, por tanto, de *reflexión* sobre la *totalidad* y su *sentido experimentado* por el hombre. Cada uno de estos conceptos encierra una gran complejidad y dificultad y choca frontalmente con los planteamientos de Albert. El repetirá una y otra vez que el problema está en «cómo se pueden mantener tales afirmaciones»⁵⁹.

b) *Las huellas de Dios y su captación*

El teólogo hace una afirmación que como hemos visto es escandalosa: la experiencia de Dios se ofrece al hombre de modo indirecto en todo. Esta afirmación está de acuerdo con los estudiosos del fenómeno religioso: lo sagrado se puede manifestar en cualquier cosa, en todo (M. Eliade)⁶⁰. Todas las realidades remiten (pueden remitir) indirectamente a Dios. La realidad entera se convertiría así en revelación indirecta de Dios. El sentido del *todo* de la realidad será un lugar privilegiado para reflexionar sobre Dios⁶¹. Pero ¿cómo se puede tener experiencia del todo de la realidad? Y ¿cómo articular un discurso racional y crítico sobre esta experiencia?

Hablar de experiencia intersubjetiva humana de una realidad cualquiera (estética, moral, religiosa, física, ...) es inmediatamente referirse a la interpretación. Toda experiencia se hace en el marco de un «horizonte de experiencias» que dirá J. Ferrater Mora⁶², o de una cosmovisión (Berger/Luckmann) donde adquiere sentido. La experiencia y su significado depende de la matriz socio-cultural donde se realice e interprete. En último término la experiencia

58 Pannenberg, *Teoría de la ciencia y Teología*, 846; H. Küng, *¿Existe Dios?*, 457; «las cuestiones de la teología... conciernen más bien al aspecto más fundamental de todo lo que son el hombre y el mundo». E. Schillebeeckx, *Cristo y los cristianos* (Cristiandad, Madrid 1983) 32.

59 H. Albert, *Wissenschaft*, 109, nota 32.

60 D. Allen, *M. Eliade y el fenómeno religioso* (Cristiandad, Madrid 1985) 106 s.

61 H. Küng, *¿Existe Dios?*, 769; Pannenberg, *Teoría de la ciencia y teología*, 317.

62 J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. II (Madrid, 3, 1981) 1098.

intersubjetiva remite a una comprensión del mundo. Y de esta condición socio-cultural no se escapa ni la experiencia de Dios, ni la concepción crítica del pensamiento propia del R.C. Albert lo sabe, cuando habla del «modelo de racionalidad del criticismo como el proyecto de una *forma de vida*»⁶³ que no es compatible con «el marco socio-cósmico» que posibilita la teología⁶⁴. Pero, al menos, habrá que aceptar que vivimos sumergidos en una concepción global de la realidad. Desde ahí, damos sentido, afirmamos, negamos, etcétera⁶⁵. Es decir, el denostado «sentido de la totalidad» está implícito en nuestro saber. Y precisamente ahí, en ese ámbito, es donde sitúa la reflexión teológica el problema de Dios y la posible captación de la racionalidad de su afirmación.

Pero ¿cómo hacerse cargo reflexivamente de dicho sentido de la totalidad?

La respuesta es: no con la concepción de racionalidad del R.C. Tiene razón Albert en enfatizar que el R.C. está fuertemente ligado al desarrollo de la ciencia moderna y de la sociedad industrial impulsada por ella. Pero justo este ligamen hace sospechosa de estrechamiento a la racionalidad del R.C. Como han visto los teóricos críticos de la Escuela de Frankfurt, esta racionalidad es fundamentalmente calculadora (Heidegger) y argumentadora. Su pretendida condición formal es mera apariencia: «ya en la discusión más sencilla acerca de cuestiones metodológicas se presupone el entendimiento previo de una racionalidad no desprovista todavía de sus momentos normativos»⁶⁶. Pero lo que es más cuestionable es la pretensión de universalidad de la crítica del R.C. señalando un marco dentro del

63 Albert, *Traktat*, 41.

64 Idem, *Wissenschaft*, 109.

66 De nuevo cito a Putnam y Quine que recuerdan «sean cuales sean nuestras afirmaciones, las hacemos en el marco de nuestra teoría global de la naturaleza tal como la vemos», cf. Putnam, *Racionalidad y metafísica*, 78, nota 6.

66 J. Habermas, *Teoría y Praxis* (Sur, Buenos Aires 1966) 157. Habermas cita en su apoyo a D. Pole, *Conditions of Rational Inquiry* (London 1961) 30 s.

que tiene que ejercitarse. «De ahí que la crítica no pueda ser sometida y circunscrita desde un principio a las condiciones impuestas por el marco de una crítica prevista. Lo que ha de valer como crítica, lo que como tal ha de tener vigencia operativa, es algo que sólo cabe hallar a la luz de criterios que únicamente en el curso de la crítica misma pueden ser encontrados, clasificados, y muy posiblemente revisados de nuevo. Se trata de la dimensión de racionalidad global que, no susceptible de fundamentación última, se desarrolla en un círculo de autojustificación reflexiva»⁶⁷.

A este tipo de *racionalidad global*⁶⁸ le pertenece una discusión que no se arredra ante la pregunta por el sentido de la totalidad. Máxime cuando tal interrogante asoma siempre que empujamos la reflexión por el camino de los sufrimientos y esperanzas de los hombres. Si no se quiere, desde un determinado punto de partida, a saber, la metodología científica, desechar otra serie de posibilidades y eliminar de la reflexión graves problemas de la existencia humana, aún en la edad científico-técnica, parece necesario ampliar el campo racional y crítico. Con ello no se quiere escapar del control crítico, sino entender por tal, la *discusión racional*, porque «únicamente en la discusión cabe llegar a un acuerdo sobre los standards con ayuda de los que nos resulta posible distinguir entre hechos y meras visiones»⁶⁹.

Una reflexión teológica puede ser seria, a pesar de Albert, como quiere H. Küng⁷⁰, abordando «las cuestiones del porqué y para qué último o primero, del origen y meta del mundo, sin ser descalificadas como ilegítimas». En este horizonte, que no deja de ser problemático incluso para la

67 Idem, 'Contra un racionalismo menguado de modo positivista', en T. W. Adorno y otros, *La disputa del positivismo en la sociología alemana* (Grijalbo, Barcelona 1973) 239.

68 Recojo la denominación circunstancial de Habermas, que quizá hoy denominaría «racionalidad comunicativa» y que Ortega denominó «razón vital», Bloch, «utópica», etc.

69 Habermas, «Contra un racionalismo menguado de modo positivista», 239.

70 H. Küng, *¿Existe Dios?*, 458.

existencia de Dios⁷¹, parece que se puede plantear con honestidad la hipótesis Dios.

c) *La racionalidad de la hipótesis Dios*

Alcanzado el plano de la pregunta por el sentido de la realidad total o del «último y primer fundamento, del soporte y meta de toda realidad» (Küng), la respuesta no es necesariamente inequívoca. H. Küng, Pannenberg, Schillebeeckx ven la realidad dotada de sentido supuesta la existencia de Dios. B. Russell, invocado a menudo por Albert, y él mismo, no encuentran verosímil la hipótesis. En ambos se proyecta una sospecha: «no son los argumentos racionales sino las emociones las que hacen creer en la vida futura.» (Russell)⁷²; «la razón al servicio de los deseos humanos» crea la idea y realidad de Dios.

Sin duda, ha habido fáciles saltos del deseo al cumplimiento. La aportación crítica de Freud es en este punto decisiva para no ser ingenuos. Pero si la frustración es compañera del caminar humano ¿también lo es el deseo radical o constitutivo del ser humano en busca de sentido y «salvación»?

A esta pregunta, profundamente humana, sin caer en dramatizaciones exageradas del problema del sentido⁷³, trata de dar una respuesta racional la teología y filosofía de la religión.

Küng plantea la cuestión fundamental para la vida y comportamiento humano de la confianza radical o básica (Grundvertrauen). Por ahí tiene que apuntarse una abertura hacia Dios.

Pero tiene razón que en Küng se dan una serie de oscuridades lógicas: por una parte Dios es el fundamento de la confianza radical en la realidad problemática y, por otra,

71 Cf. M. Fraijó y sus observaciones críticas al planteamiento de la existencia de Dios por Pannenberg en el contexto del sentido de la vida y la historia, en *El sentido de la historia* (Cristiandad, Madrid 1986) 233 s.

72 B. Russell, *Por qué no soy cristiano* (Barcelona 1983) 105.

73 H. Albert, *La miseria de la Teología*, 47.

la aceptación confiada de la existencia de Dios funda el sí radicalmente confiado a la problemática realidad⁷⁴. Pannenberg sugiere un correctivo: no encaminarse tan pronto hacia una «fundamentación», como hace Küng, sino seguir la orientación, «el hacia adónde» («Worauf») apunta la confianza radical. Nos situamos así en la apertura al mundo (Weltoffenheit) estructural como forma de vida humana⁷⁵ que se concretiza en la ilimitabilidad de la confianza radical. «Se le pudiera llamar con Albert una «necesidad» del hombre. Pero no se trata de una necesidad artificial, sino dada con la naturaleza del hombre a la que no se puede sustraer así como así sin consecuencias, es decir, sin producir formas de compensación. Con ello no está ya demostrada la realidad de Dios, sino más bien la relación constitutiva del ser humano a la temática religiosa»⁷⁶.

Queda, pues, un salto que sólo se puede dar «confiado», como Kant, en que «no puede tenerse como condenada esencialmente a la frustración una tendencia que se reconozca por *constitutivamente* humana»⁷⁷. Pero ya hemos indicado que los signos o las experiencias limitadas de sentido, están siempre amenazadas por la interrupción y las marcas del sufrimiento y la injusticia que llevan el sello de la desesperación. ¿Tienen ambas experiencias los mismos derechos?

Ya hemos visto cómo para Küng no hay tal: «la autorrealización, la humanización del hombre y la humanización de la sociedad sólo son posibles sobre la base de una actitud radical positiva frente a la problemática realidad del

74 Cf. H. Küng, *¿Existe Dios?*, 609 s.; Albert, *La miseria de la Teología*, 49 s.; W. Pannenberg, *Anthropologie in Theologischer Perspektive* (Vandenhoeck/Ruprecht, Göttingen 1983) 226, nota 105, donde le objeta esta no claridad en el planteamiento de H. Küng.

75 Pannenberg, *Anthropologie*, 227.

76 *Ibid.*, 227.

77 Cf. J. Gómez Caffarena, *Razón y Dios* (SM, Madrid 1985) 73. Desde este punto de vista, tendría razón Albert (cf. *La miseria de la Teología*, 113) que Küng, con su «racionalidad interna» no supera el planteamiento kantiano fundamentalmente, ya que el ejercicio de la confianza para alcanzar «la racionalidad fundamental de la razón a pesar de las amenazas de la sin-razón» (cf. H. Küng, *¿Existe Dios?* 610) no se escapa a la esperanza/confianza típica de la «fe práctica» cf. Gómez Caffarena, *El teísmo moral de Kant* (Cristiandad, Madrid 1984) 129 s.

mundo y del hombre»⁷⁸. La fuerza de la postura dilemática ante la cuestión del sentido, que impulsa Kűng en su libro y rechaza Albert, está justamente en este planteamiento radical que mira al «mal en el mundo». Es sorprendente y sospechosa la ausencia de tales problemas en Albert. Se los trata con el humanismo ilustrado de las ciencias sociales de orientación tecnológico-social o de ingeniería social⁷⁹. Se acepta resignadamente esta triste «condición humana». No es extraño que para Adorno y Horkheimer que entendían la reflexión, que también denominaban «crítica», como un asunto de «salvación»⁸⁰, se dé en tal pensamiento una auténtica capitulación.

Volvemos de nuevo, en el último recodo del ejercicio confiado de la razón, a encontrarnos con la dificultad de qué se entiende por racionalidad y por crítica. Pero ahora ya hemos atisbado que la respuesta es asunto que excede los argumentos, aunque se formule inevitablemente con ayuda de ellos. Habría que hablar de la insoslayable dimensión esperanzada de la razón que busca un sentido al sinsentido, dolor e injusticia de este mundo, como a sus parciales momentos de plenitud y gozo. La irredenta realidad puede ser una objección permanente contra la existencia de Dios⁸¹, pero como testimonia la primera generación de la Escuela de Frankfurt, también puede ser el desencadenante de un anhelo, una añoranza de ese «totalmente otro» que R. Otto pone en el corazón de la experiencia de lo sagrado, y que para el judío Horkheimer remitía al innombrable Dios bíblico⁸². Un Dios que es mo-

78 H. Kűng, *¿Existe Dios?*, 643; Idem, la respuesta de Kűng a Albert en *Ewiges Leben?* (Piper, Munich 1982) cap. IV, nota 4, p. 306, donde se reafirma en su posición frente al R.C. y a la cuestión de la confianza fundamental.

79 Albert, *Plädoyer für Kritischen Rationalismus*, 27.

80 Cf. Adorno, *Minima Moralia* (Monte Avila, Caracas 1975) 265.

81 Cf. M. Fraijó, *El sentido de la historia*, cap. IV: un intento de hacer valer desde la experiencia de sinsentido en este mundo, la postura de una teología interrogativa, nada segura, pero sí perseverante ante los negadores de la existencia de Dios como Albert, de una frágil insinuación: «¿y si no fuera así?».

82 Cf. Horkheimer, *La añoranza de lo completamente otro*, en H. Mar-

vilizador de solidaridad con «los fracasados de la historia», no será como teme Albert, un productor de inquisición y totalitarismo, sino un defensor ante los cínicos de la historia del sufrimiento humano que la presentan racionalmente necesaria y natural. Estas miradas neutrales, funcional-tecno-burocráticas, son hoy mayor amenaza que la restauración de la vieja metafísica religiosa que teme Albert. Incluso cabe preguntar si, a la larga, eliminado el aspecto teológico, podrán mantener el sentido en el mundo. También en este punto la postura de Küng se da la mano con la del viejo Horkheimer.

d) *Sospecha de inmunización positivista*

Albert, como ya hemos indicado, repite que la teología supone una cosmovisión que hoy ya está superada. Ha sido la racionalidad científico-técnica, a la que se remite el R.C. como su principal portador social en la modernidad, quien ha arrumbado esa cosmovisión teológica donde brotaba con cierta naturalidad la pregunta por el sentido de la totalidad y la cuestión de Dios.

El R.C. de Albert vendría avalado en esta interpretación por los análisis de la racionalidad occidental desde Weber a Habermas. Pero también su visión confirmaría el diagnóstico habermasiano: la creciente unilateralización de la racionalidad, hasta entender únicamente por tal la racionalidad funcional científico-técnica⁸³.

El diagnóstico de Albert indica también una ceguera. Detrás de su lucidez engreída que despacha al reino de las antiguallas, junto a la creencia en brujas y demonios, la cuestión de Dios, está la prepotencia chata de un racionalismo que no ve más allá del nivel de lo fáctico y contrastable (falsable) empíricamente. Pero de esta manera,

cuse / K. Popper / Horkheimer, *A la búsqueda de sentido* (Sígueme, Salamanca 1978) 112, 117; Adorno, *Dialéctica Negativa* (Taurus, Madrid) 401.

83 Habermas, *Theorie des Kommunikativen Handelns* (Suhrkamp, Frankfurt) vol. I, 365 s.

se cierra a todo ángulo de visión que exceda el horizonte cosmovisional dominante de la época. El R.C. se convierte así en un pensamiento encerrado en un paradigma absolutizado. Su pretendido criticismo sería más bien una ideología mantenedora de lo que hay. Se puede sospechar, alargando las críticas de los Adorno y Habermas, que estamos ante una auténtica estrategia de inmunización del R.C. ante el pensamiento teológico.

La facilidad con que Albert declara obsoleto y sin funciones a Dios y a la reflexión teológica, da la impresión de frivolidad. No se trata de esgrimir estadísticas sobre los creyentes en el mundo, ni de apoyarse en el «revival» de la religión en los últimos años, sino de algo que concierne más directamente a la misma racionalidad: en el pensamiento actual no está tan claro cómo superar las consecuencias de la autonomización de las distintas «esferas de valor» (Weber) o dimensiones de la razón (Kant). ¿Cómo se legitiman ahora, en esta situación, unos mínimos criterios de validez para la crítica ético-política?⁸⁴ ¿Cómo sostener unas convicciones en medio de la fragmentación de sentido y el predominio de contextos locales? ¿Cómo garantizar la democracia y esa sociedad liberal que propugna el R.C.?

No estamos pidiendo una teocracia ni un régimen de neo-cristiandad, estamos sugiriendo que Albert parece ignorar las difíciles cuestiones que se debaten en torno a la racionalidad una vez aceptado el desencantamiento del mundo. El reciente debate modernidad/post-modernidad toma mucho más en cuenta la situación de la pérdida de la religión como integrador cosmovisional y donador universal de sentido⁸⁵. No se prescinde tan impunemente del pensamiento teológico.

⁸⁴ Cf. la crítica de A. Keller a Albert en: K. H. Weger, *La crítica religiosa en los tres últimos siglos* (Herder, Barcelona 1986) 24-25.

⁸⁵ Cf. el debate Habermas y los postmodernos en: R. Bernstein (ed.), *Habermas and Modernity*, 2 ed. (Polity Press, Cambridge 1986). También, J. M. Mardones, 'Modernidad y Postmodernidad', en *Razón y Fe*, 1056 (1986) 204-17.

El debate podría proseguir con matizaciones y testimonios diversos. Pero tampoco podríamos alcanzar mucho más de lo sugerido. Esperamos haber recogido las cuestiones centrales que el racionalismo crítico de Albert esgrime contra intentos teológicos como el de H. Küng tendentes a mostrar la consistencia racional del creyente en Dios. También creemos haber formulado las contra-objeciones o, mejor, los lugares donde la crítica libre e incircunscrita metodológicamente eleva su voz y su protesta reflexiva contra el R.C.

4. CONCLUSIONES

Todo diálogo crítico es un aprendizaje y un proceso abierto. Sobre todo allí donde se discute sobre el filo de la razón no puede haber más que respuestas penúltimas. Pero en la provisionalidad de todo diálogo abierto, que es la auténtica reflexión, hay ganancias que se pueden ir apuntando. Con el ánimo de haber ganado algunas conclusiones en este diálogo entre el R.C. de Albert y el pensamiento teológico de H. Küng, señalamos sintéticamente lo siguiente:

1) El R.C. acentúa la falibilidad de la razón y la necesidad, por consiguiente, de una vigilancia crítica continua sobre los hallazgos de nuestra razón. Esto vale también para el pensamiento teológico y, en concreto, para toda pretendida «demostración» de la existencia de Dios.

2) El R.C. le recuerda a la teología que ella no prueba nada en el nivel empírico, y le plantea la necesidad de justificar el carácter racional de su modo de hablar. Concretamente interroga a la teología acerca de la racionalidad de su pretendido hablar acerca de un sentido totalizante, o de la experiencia indirecta de Dios.

3) El cuestionamiento crítico de la reflexión teológica por parte del R.C. es beneficioso para la teología: la fuerza

a ser un pensamiento serio, ilustrado, en contrastación permanente con la sensibilidad racional de la época.

4) La teología cuestiona las pretensiones de universalidad del criticismo del R.C. al restringirse metódicamente a un ámbito de cuestiones y de fenómenos. Sospecha una reducción de la racionalidad a los dictámenes de la metodología científica (propuesta por el R.C.).

5) La teología se esfuerza, en su falibilidad racional, por mostrar que existen dimensiones de la realidad humana y mundana, como la confianza en la vida y la realidad problemática, que apuntan una pregunta por el sentido (positivo) de la totalidad. En este ámbito de cuestiones se sitúa la racionalidad de la pregunta e incluso respuesta afirmativa acerca de la existencia de Dios. La amputación de estas preguntas teológicas bajo razones de discutible valoración de sociología cultural parece una «estrategia de inmunización» positivista.

6) La reflexión teológica se hace eco permanente de una serie de interrogantes fundamentales del ser humano, cuyo escamoteo hace un flaco servicio a la razón, al espíritu crítico-ilustrado y al esfuerzo solidario por lograr un poco menos de dolor en el mundo y un poco más de felicidad, como pretende el R.C.

JOSE MARIA MARDONES