

# EL ESTATUTO EPISTEMOLÓGICO DE LA FILOSOFÍA, LA HISTORIA Y LA TEOLOGÍA EN WOLFHART PANNENBERG

Carlos Blanco<sup>1</sup>

## Abstract

*This paper examines the fundamental categories of the epistemology of the German theologian and philosopher Wolfhart Pannenberg (1928-...), trying to elucidate the role that, in his view, philosophy, history, and theology are meant to play within the architectonics of human knowledge.*

Examinaremos, en este artículo, las categorías fundamentales que vertebran la epistemología del teólogo y filósofo alemán Wolfhart Pannenberg (1928-...), con la intención de elucidar el papel que, a su juicio, filosofía, historia y teología están llamadas a desempeñar dentro de la arquitectónica del conocimiento humano.

## 1. Filosofía, ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu

La empresa intelectual de Pannenberg se define, en gran medida, por su intento de justificar la racionalidad de la fe cristiana. La epistemología, esto es, el examen de las condiciones de posibilidad del conocimiento científico, se muestra de este modo como una herramienta fundamental a la hora de delimitar los “prolegómenos” para su proyecto filosófico y teológico.

Exponer la fe cristiana de manera que sea susceptible de un enjuiciamiento racional, en lugar de relegarla al ámbito de la percepción meramente subjetiva, exige analizar el estatuto epistemológico de la teología en el universo de las ciencias. Sin embargo, el alcance del pensamiento de Pannenberg no se limita a reivindicar el saber teológico como un conocimiento de suyo que pueda satisfacer unos determinados requisitos de racionalidad. Pannenberg es consciente de que las dudas sobre la “cientificidad” no se restringen a la teología, sino que se vierten también sobre otras disciplinas humanísticas, incluyendo la filosofía y la historia. La teología de Pannenberg, de hecho, es profundamente deudora, como veremos, de un penetrante diálogo con la filosofía contemporánea, y la historia desempeña una función central en su acercamiento a Dios y al ser humano. No es de extrañar, así, que el teólogo alemán se haya esforzado por reivindicar el papel de la filosofía y de la historia en el conocimiento humano, casi tanto como por poner de relieve la racionalidad de la teología. Se trata, en efecto, de analizar de qué modo puede considerarse científico el discurso teológico, y, por tanto, de qué forma puede entrar la teología en diálogo con las ciencias humanas y con las ciencias de la naturaleza, examinando para ello los principales resultados en el campo de la teoría del conocimiento.

---

<sup>1</sup> Instituto de Cultura y Sociedad. Universidad de Navarra. Edificio de Bibliotecas. 31009 Pamplona.

La preocupación fundamental que motiva el análisis pannenbergiano de la ciencia no es otra que la unidad del saber. El peligro del establecimiento de “dos culturas”, en expresión del escritor C.P. Snow<sup>2</sup>, sin capacidad de comunicación y guiadas por metodologías divergentes, es un riesgo que afecta no sólo a la relación entre las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu y que, en consecuencia, también atañe a la teología, sino que ante todo compromete la posibilidad de un saber unitario. A juicio de Pannenberg, “sin la confrontación crítica de teología y filosofía ya no sería perceptible la unidad del saber, que es la que preserva a las ciencias de reducirse totalmente a materias especializadas y de petrificarse en su especialización. Tal confrontación de teología y filosofía es, además, necesaria por el hecho de que la filosofía no está tan poco capacitada por sí sola para justificar la unidad de la experiencia de sentido, base histórica de la vida espiritual”<sup>3</sup>. El mantenimiento de la unidad del saber posee un claro interés teológico: sólo desde una perspectiva de unidad en la realidad, en la historia y en el saber puede el teólogo configurar una idea de Dios. Así, la cuestión del carácter científico de la teología no puede desligarse del interrogante más amplio referido a la unidad del saber, porque “todos los intereses cognoscitivos como tales siempre seguirán teniendo su raíz en una previa unidad de la idea del saber. De este modo, vuelve a plantearse el problema de un único camino hacia el saber, que trascienda todas las diferencias entre las ciencias y esté basado en la idea del saber como tal. Es el problema de la unidad de la metodología científica, que sólo secundariamente se diferencia en las diversas ciencias particulares”<sup>4</sup>.

Surge la pregunta legítima de qué se entiende por unidad del saber, si una subsunción de ámbitos tradicionalmente reservados a las ciencias del espíritu dentro del campo de acción de las ciencias de la naturaleza, de tal manera que la unidad del saber supondría la implantación definitiva de una visión científica del mundo, para la cual todas las esferas de la vida humana serían, después de todo, epifenómenos de la materia en un grado elevadísimo de complejidad, pero susceptibles de estudio a través de los métodos experimentales que utilizan la física, la química o la biología, y siendo los resultados de las ciencias humanas discursos meramente provisionales hasta que se disponga de un acercamiento auténticamente científico<sup>5</sup>, o si puede hablarse de una verdadera y legítima autonomía de los saberes humanísticos.

---

<sup>2</sup> Cf. C.P. Snow, *The Two Cultures and the Scientific Revolution*.

<sup>3</sup> W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 21.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, 34.

<sup>5</sup> A modo de ejemplo de esta posición, resulta enormemente ilustrativo recordar que C. Lévi-Strauss, en la lección inaugural de su cátedra en el *Collège de France*, expresó su convicción de que la barrera entre naturaleza y cultura que, en gran medida, acota la frontera entre la esfera de las ciencias naturales y la de las ciencias humanas, terminaría siendo superada por una visión unitaria de lo natural y de lo cultural, por una disciplina verdaderamente capaz de integrar ambos tipos de ciencia (cf. J. Ferrater Mora, *Diccionario de Grandes Filósofos*, voz “Lévi-Strauss”). Una esperanza semejante se encuentra ya en los *Manuscritos de Economía y Filosofía* de Marx: “algún día la ciencia natural se incorporará la ciencia del hombre; del mismo modo que la ciencia del hombre se incorporará la ciencia natural; habrá una sola ciencia” (*Manuscritos de Economía y Filosofía*, 149), una sola ciencia en la que el hombre será al mismo tiempo objeto y sujeto de la ciencia, dato inmediato y conciencia reflexiva. Los avances en la neurología, en el estudio del comportamiento humano o en la psicología podrían interpretarse como indicaciones del encaminamiento del conocimiento humano hacia una mayor integración de los saberes en una visión científica del mundo y del ser humano, en una especie de “conciliencia”, en la línea de lo propuesto por E.O. Wilson (cf. *Consilience: The Unity of Knowledge*). Más recientemente, el neurocientífico E. Kandel defiende que la “nueva ciencia de la mente” parte de la premisa de que todos los estados mentales tienen un correlato neuronal y de que la neurociencia, con los poderosos instrumentos proporcionados por la biología celular y por la biología molecular, está en condiciones de ir dando respuestas a interrogantes

Pannenberg reconoce que el incontestable éxito epistemológico de las ciencias de la naturaleza las convierte en paradigma que se autojustifica: son las demás disciplinas las que deben esclarecer su lugar al lado de ella, y no al contrario<sup>6</sup>. La ciencia natural no requiere de ninguna defensa, porque ella misma, con sus resultados y con su poder explicativo del funcionamiento del universo físico, se erige en modelo de conocimiento por excelencia. Esta tendencia se remonta ya al siglo XVIII, con la consolidación de la física de Newton. La filosofía de Kant parte de la pregunta sobre por qué la física ha avanzado a pasos agigantados desde Galileo y Newton, mientras que la metafísica no ha obrado semejantes desarrollos. Es la metafísica la que tiene que justificarse ante la ciencia natural, y no la ciencia natural ante la metafísica y su supuesta superioridad teórica<sup>7</sup>.

La comprensión del papel de la filosofía en el conjunto del conocimiento humano constituye un momento central en la aproximación pannenberiana a la epistemología, y marca, en gran medida, su evolución intelectual, ya que se trata de un interés que aparece en obras como *Teoría de la Ciencia y Teología*, de 1973, donde se aborda de manera sistemática, para volver a considerarse en títulos más recientes como *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, de 1996, en la que se examina diacrónicamente cuál es la función de la filosofía para la teología, así como la importancia de la idea de Dios en ambos discursos, el filosófico y el teológico.

En el plano diacrónico, Pannenberg identifica cinco propuestas principales de dilucidación del modo en que se relacionan la teología y la filosofía:

- 1) La teología en oposición a la filosofía (postura presente, por ejemplo, en Tertuliano).
- 2) La visión del cristianismo como *vera philosophia* (común a otros Padres de la Iglesia, como San Justino).
- 3) La filosofía como una función de la razón natural, a diferencia de la revelación sobrenatural, que proporcionaría el contenido a la teología

---

que hasta hace poco parecían reservados a la psicología, al psicoanálisis o a la filosofía. Estas disciplinas sólo podrán avanzar si asumen los métodos de la biología y buscan la base neurológica de los procesos mentales en las moléculas (genes, proteínas...) que operan en la neurona, y en el estudio integrado de los sistemas neuronales y de sus interacciones (cf. E. Kandel, *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, 416-429).

<sup>6</sup> Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 34.

<sup>7</sup> Como Kant escribe en el prólogo a la segunda edición de la *Crítica de la Razón Pura*: “la metafísica, conocimiento especulativo de la razón, completamente aislado, que se levanta enteramente por encima de lo que enseña la experiencia, con meros conceptos (no aplicándolos a la intuición, como hacen las matemáticas), donde, por tanto, la razón ha de ser discípula de sí misma, no ha tenido hasta ahora la suerte de poder tomar el camino seguro de la ciencia (...). Me parece que los ejemplos de la matemática y de la ciencia natural, las cuales se han convertido en lo que son ahora gracias a una revolución repentinamente producida, son lo suficientemente notables como para hacer reflexionar sobre el aspecto esencial de un cambio de método que tan buenos resultados ha proporcionado en ambas ciencias, así como también para imitarlas, al menos a título de ensayo, dentro de lo que permite su analogía, en cuanto conocimientos de razón, con la metafísica” (*Crítica de la Razón Pura*, 19-20). Para una introducción a la *Crítica de la Razón Pura* kantiana, cf. J. Rivera de Rosales, *Kant, el Conocimiento Objetivo del Mundo: Guía de Lectura de la “Crítica de la Razón Pura”*.

(óptica que, *grosso modo*, se encontraría en la obra de Santo Tomás de Aquino).

- 4) La distinción entre la generalidad racional y la subjetividad religiosa, típica de la Ilustración.
- 5) La superación [*Aufhebung*] de la representación religiosa en el concepto filosófico en el idealismo clásico alemán, y especialmente en Hegel<sup>8</sup>.

Es, sin embargo, en su obra, más temprana, *Teoría de la Ciencia y Teología*, donde Pannenberg se enfrenta de manera sistemática, y no simplemente histórica, a la problemática de la interacción entre teología, filosofía y teoría del conocimiento.

Para Pannenberg, los enunciados filosóficos, a diferencia de los de las ciencias de la naturaleza, no son controlables por las observaciones particulares. Ello “se debe a que los enunciados filosóficos no tienen por objeto sólo un aspecto seleccionado de la realidad, sino que siempre incluyen de suyo una reflexión sobre este acto de selección y se refieren, por tanto, a la realidad en general”<sup>9</sup>. Sólo limitando el alcance de cuanto cae bajo su objeto ha sido la ciencia natural capaz de ofrecer una explicación racional y contrastable del mundo. De haberse interesado simultáneamente por todos los aspectos de la realidad, se habría visto desbordada. La filosofía, por el contrario, no se conforma con una consideración reductiva.

Con todo, y en sintonía con el pensamiento de Dilthey, Pannenberg atribuye gran importancia al hecho de que nuestra experiencia de la realidad sea siempre incompleta, porque ésta se encuentra “todavía en proceso”<sup>10</sup>. En cualquier caso, y si esto es así, entonces ni siquiera la filosofía se hallará en condiciones de abordar el interrogante referido a la realidad como un todo. ¿Qué hace, por tanto, la filosofía, si se sabe incapaz *a priori* de enfrentarse a esta cuestión? Para Pannenberg, los enunciados filosóficos tienen por objeto “describir la estructura de sentido de los fenómenos”<sup>11</sup>, pero para ello es necesario conocer “la totalidad de la realidad”<sup>12</sup>, porque los acontecimientos no comparecen como realidades aisladas, ni los fenómenos pueden entenderse prescindiendo de la totalidad de fenómenos del mundo. Al ser nuestra experiencia de la realidad de por sí incompleta, sólo nos es posible conocer por *anticipación*, una categoría clave, para Pannenberg, en la dilucidación la naturaleza del conocimiento científico: “en el concepto mismo de hipótesis se da (...) un momento de anticipación o conjetura, que implica una comprensión anticipativa de la verdad”<sup>13</sup>. De esta manera, “en realidad, todo concepto [*Begriff*] es una anticipación [*Vorgriff*]”, y ninguna metafísica puede pretender ofrecer una fundamentación definitiva del ser y del

---

<sup>8</sup> Cf. W. Pannenberg, *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, 20ss. Cf. también K. Koch, *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, 312-319.

<sup>9</sup> W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 76.

<sup>10</sup> *Ibid.*

<sup>11</sup> *Op. cit.*, 77.

<sup>12</sup> *Op. cit.*, 78.

<sup>13</sup> *Ibid.*

conocimiento, sino que como mucho puede aspirar a proporcionar una reconstrucción conjetural<sup>14</sup>.

El problema de esta perspectiva radica en que la anticipación no tiene por qué identificarse con lo que se está anticipando. Se da, en consecuencia, una cierta externalidad entre la anticipación y el contenido al que se dirige, al estar referida a una futura experiencia que todavía no ha tenido lugar. Por ello, “la conciencia anticipadora no garantiza la verdad de su contenido”<sup>15</sup>, aunque la oposición entre concepto y anticipación queda matizada por la necesidad de que el concepto anticipe una verificación de lo ya concebido, algo que, de por sí, trasciende al propio concepto. Este aspecto no hace sino confirmar la provisionalidad de todo concepto<sup>16</sup>.

A juicio de Pannenberg, la forma anticipatoria del conocimiento corresponde al elemento de “todavía no” de la realidad. Reconociendo la influencia de la filosofía de Dilthey, Pannenberg subraya la historicidad de la experiencia humana, de manera que el significado de lo que experimentamos cambia con el contexto histórico, y entre nuestra comprensión de la realidad y la realidad misma existe una mediación: la propia realidad en proceso, siendo así que el significado se limita a anticipar una hipotética adecuación futura entre significado (o interpretación) y esencia<sup>17</sup>.

Las ciencias nomotéticas, como las de la naturaleza, que se caracterizan por identificar las leyes que rigen los fenómenos del mundo, también anticipan, precisa Pannenberg, el conocimiento final a través de hipótesis, cuyas conclusiones pueden ser comprobadas experimentalmente, pero aquí reside su principal diferencia con la filosofía: sus anticipaciones se someten a un estricto control experimental. La dificultad de efectuar un tránsito de las ciencias nomotéticas a la filosofía, en virtud de esta diferencia fundamental que las separa, hace que nunca sea posible establecer una relación lineal entre ambos saberes. Los problemas históricos, por su parte, sí “conducen directamente a los filosóficos, pues el significado de un hecho pasado no podría determinarse de un modo concluyente sino en el contexto global de la historia [*Geschichte*] en general”<sup>18</sup>. Las ciencias nomotéticas, a diferencia tanto de la filosofía como de la historia, no tienen por finalidad captar “conexiones de sentido” en los fenómenos, sino más bien conexiones exclusivamente causales<sup>19</sup>, y las pretensiones de la filosofía poseen tal amplitud que “esta referencia a la realidad en genera en la totalidad de sus aspectos distingue a las hipótesis filosóficas no sólo de las hipótesis nomotéticas de las ciencias naturales o sociales, sino también de las hipótesis históricas”<sup>20</sup>.

La historia investiga los acontecimientos del pasado, pero su verdadero significado sólo podrá ser conocido a la luz del futuro, si bien no de cualquier futuro, porque la indeterminación asociada a la idea de un futuro permanentemente abierto seguiría nublando el sentido auténtico del pasado, sino de una consumación futura de la

---

<sup>14</sup> Cf. especialmente W. Pannenberg, “Begriff und Antizipation”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 68. Para un análisis de esta posición, cf. M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 165.

<sup>15</sup> Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 70.

<sup>16</sup> Cf. *op. cit.*, 72.

<sup>17</sup> Cf. *op. cit.*, 76.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, 79.

<sup>19</sup> *Ibid.* Sobre este aspecto, cf. también su *Antropología en Perspectiva Teológica*, 697.

<sup>20</sup> W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 77.

historia: “la historia [*Historie*] se limita a la investigación de hechos y procesos pasados. De lo cual se sigue que tampoco la investigación histórica puede considerar los fenómenos que ella trata en todos sus aspectos: el proceso de la historia [*Geschichte*], que tiene un ímpetu que la impulsa más allá del presente, revelará en el futuro los hechos del pasado en una perspectiva nueva y descubrirá nuevas relaciones de sentido en ellos. A causa de su exclusiva referencia al pasado, la historia [*Historie*] deja completamente abierto el problema del significado último o esencia de las realidades que ella investiga”<sup>21</sup>.

El planteamiento que acabamos de reseñar parece llevar a una revalorización de la legitimidad del discurso propio de las ciencias del espíritu. Cabría, desde esta posición, una emancipación metodológica de las ciencias del espíritu con respecto a las ciencias de la naturaleza, en la línea del dualismo metodológico de Dilthey, para quien lo específico de las ciencias de la naturaleza sería el *erklären*, el “explicar”, mientras que las ciencias del espíritu tendrían como método el *verstehen*, el “comprender”, porque las primeras no pueden captar el ámbito de la experiencia de sentido<sup>22</sup>.

Frente a este dualismo metodológico, que contribuye a legitimar el papel de la filosofía, se manifestó de manera muy crítica H. Albert<sup>23</sup>, para quien conduce a la exclusión de las ciencias explicativas del estudio de la comunicación intersubjetiva, que quedaría reservada a las ciencias que buscan entender (las del espíritu)<sup>24</sup>. Ante la amenaza de las ciencias explicativas, las ciencias del espíritu habrían optado por monopolizar el ámbito de la comprensión, para así establecer un espacio teóricamente al margen del alcance de las ciencias naturales. ¿Es válida, entonces, la dualidad metodológica propugnada por Dilthey? Para Pannenberg, “la metodología de las ciencias del espíritu tiene como meta el sentido de lo singular en relación con el todo del

---

<sup>21</sup> *Op. cit.*, 78.

<sup>22</sup> Cf. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, de 1883. Sobre la distinción entre el ámbito de la naturaleza y el del espíritu, sobre todo en su faceta histórica, cf. “Die Verschiedenheit des Aufbaus in den Naturwissenschaften und den Geisteswissenschaften”, en *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, 101-143.

<sup>23</sup> Cf. H. Albert, *Konstruktion und Kritik: Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*; H. Albert – K. Stapf (eds.), *Theorie und Erfahrung: Beiträge zur Grundlagenproblematik der Sozialwissenschaften*; Th. Adorno et al. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*.

<sup>24</sup> De hecho, Albert llegó a acusar a la hermenéutica de Gadamer de constituir una continuación de la teología con otros medios. La hermenéutica vendría a ocupar un espacio del que se había desalojado a la teología, pero no incorporaría ninguna novedad epistemológica sustancial, siendo sus resultados tan cuestionables como los teológicos. Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 134. La exposición más importante del pensamiento de Gadamer la encontramos en *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, especialmente la parte segunda: “la extensión de la cuestión de la verdad al entendimiento en las ciencias humanas”. Sobre los conceptos fundamentales de la hermenéutica filosófica es interesante consultar el *Diccionario de Hermenéutica. Una Obra Interdisciplinaria para las Ciencias Humanas*, dirigido por A. Ortiz-Osés-P. Lanceros, ya que “un diccionario de hermenéutica refiere las dicciones del ser: sus ‘voces’ relatan los diferentes nombres, avatares y accidentes del Sentido omninombrable, las declinaciones y con-jugaciones de su juego trascendental y las explicaciones de la Gran Implicación que simboliza (...). La Hermenéutica se presenta en este tránsito/transición del milenio como la actitud fundamental/fundacional de la filosofía, así como el medio/mediación de nuestra gran tradición antropológico-cultural situada entre racionalismos e irracionalismos, ciencias y artes, lógicas y míticas. Ello es posible porque la Hermenéutica se autodetermina como razón relacional, y la re-lación implanta un pensamiento no plano ni lineal, sino inclusivo y circular” (*op. cit.*, 11). Sobre la relación entre Pannenberg y la hermenéutica gadameriana, cf. J.A. Stewart, *Reconstructing Science and Theology in Postmodernity. Pannenberg’s Ethics and the Human Sciences*, 25-33.

que forma parte, tal como lo descubre la comprensión individual del sentido”<sup>25</sup>. Sin esa referencia a la totalidad no se puede entender la labor de la filosofía, porque su tarea consiste justamente en ofrecer una comprensión, y la comprensión consiste en captar “lo singular en relación con el todo del que forma parte”<sup>26</sup>.

Comprender es, para Pannenberg, superar la parcialidad para encontrar su ubicación dentro de la perspectiva de la totalidad, aportando luz sobre el significado de lo particular. La explicación, por el contrario, subsume lo particular en reglas universales. Lo particular pierde su individualidad y se convierte en un mero elemento que cae bajo el dominio de una ley. El movimiento de un planeta no posee individualidad: es un caso más de la ley universal de la atracción gravitatoria entre los cuerpos materiales. Sin embargo, el sentido de un acontecimiento histórico difícilmente se subsumirá dentro de una hipotética ley universal. En cualquier caso, explicación y comprensión no deben concebirse como dos métodos alternativos o incluso opuestos, sino que “la explicación presupone siempre a su vez una comprensión”<sup>27</sup>, si bien la relación no puede verse como un condicionante (la comprensión determinaría la explicación), sino como un suplemento (porque la comprensión es incompleta, se necesita una explicación, y si la comprensión es completa, no se necesita esa explicación), ya que “sólo cuando no se comprende se hace necesaria una explicación”<sup>28</sup>. Con todo, la comprensión presupuesta por toda explicación no puede introducirse arbitrariamente en un marco de referencia que pretenda competir con el poder explicativo de las ciencias naturales, porque “el horizonte de sentido de la comprensión originaria se pierde en una lejanía indeterminada”<sup>29</sup>.

Si toda explicación viene precedida por una comprensión, entonces “la explicación basada en la sistemática de una teoría articulada sobre leyes naturales se puede entender como un caso particular de la construcción de esquemas de significado y de sentido, construcción que se da de distinto modo en las formas de explicación histórica y hermenéutica, pero que en su forma general es competencia de la teorización filosófica”<sup>30</sup>. Así, Pannenberg cree poder superar el dualismo metodológico que gira en torno a la explicación y a la comprensión para mostrar que ambas representan momentos de una misma tentativa de elaboración de esquemas de significado. Explicación y comprensión, en definitiva, tienen como horizonte el sentido, el cual no es exclusivo de las ciencias del espíritu, porque “también de una figura geométrica o de una teoría física se debe decir que está dotada en sí de sentido”<sup>31</sup>. Estas consideraciones han reaparecido en obras más recientes de Pannenberg<sup>32</sup>.

Puede apreciarse que en la aproximación pannenbergiana a la epistemología cobran considerable importancia las categorías<sup>33</sup> de “parte” y “todo”, algo que debe

---

<sup>25</sup> W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 143.

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Op. cit.*, 145-146.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, 162.

<sup>29</sup> *Ibid.*

<sup>30</sup> *Op. cit.*, 163.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, 164.

<sup>32</sup> Cf. W. Pannenberg, “Sinnerfahrung, Religion und Gottesgedanke”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 158.

<sup>33</sup> Para Pannenberg, toda categoría es un aspecto abstracto y general del conocimiento en su totalidad [*Totalität des Wissens*], y responde, en consecuencia, a una determinada anticipación de esa misma totalidad que acontece en la conciencia, permitiéndonos relacionar estados individuales de cosas que

mucho al influjo de la filosofía de Dilthey. El concepto de “todo [*das Ganze*]” desempeña un papel fundamental en las ciencias del espíritu, similar, en opinión de Pannenberg, al de “ley [*Gesetz*]” en las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, y a diferencia de las ciencias de la naturaleza, las del espíritu están interesadas en lo individual, y no en una totalidad que deje las partes indiferenciadas<sup>34</sup>. En la historia, la categoría de “todo” adquiere un significado especial, ya que viene revestida del carácter de “proceso”: el todo, en la historia, está en proceso. El conocimiento histórico es provisional porque ese proceso no ha sido completado todavía, algo que ya advirtiera Dilthey<sup>35</sup>.

El énfasis en la prioridad del todo sobre la parte en el proceso de comprensión acerca a Pannenberg a la hermenéutica de Gadamer. Para ambos existe una mediación lingüística en toda comprensión pero, a diferencia de Gadamer, Pannenberg concibe la historia como una instancia extra-lingüística, de forma que el lenguaje no puede convertirse en el marco último de referencia de esa comprensión<sup>36</sup>. El lenguaje remite a una historia que, en virtud de la exigencia de totalidad, se manifiesta como historia universal, tal que, como escribe Martínez Camino, “sólo un proyecto de historia universal podría ofrecer el marco adecuado para concebir coherentemente la ‘fusión de horizontes’ que implica, cierto, la configuración de un nuevo lenguaje para el horizonte nuevo”<sup>37</sup>.

---

encontramos en las diferentes áreas de la experiencia con la totalidad de la realidad. Cf. “Die Bedeutung der Kategorien ‘Teil’ und ‘Ganzes’ für die Wissenschaftstheorie der Theologie”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, 86.

<sup>34</sup> Cf. *ibid.*

<sup>35</sup> Cf. W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, sección “Inwerden, Realität: Zeit” (236-242). La subordinación de la parte al todo muestra una profunda conexión con el pensamiento tanto de Hegel (para quien “la verdad es el todo”; cf. “prefacio” a *Fenomenología del Espíritu*) como de Aristóteles (para quien el todo es previo, en cuanto a su naturaleza, a las partes, cf. *Política* I, 2, 1253<sup>a</sup>, 19-20), y un distanciamiento con la acentuación de lo particular y, en consecuencia, de la subjetividad humana, que tiene lugar, notablemente, en Nietzsche. Cf. J.-F. Suter, *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le Problème de l’Historicisme*, 161.

<sup>36</sup> La crítica de la primacía de lo lingüístico en Gadamer había sido ya efectuada por Habermas, quien le acusa de ontologizar el lenguaje y de caer en el subjetivismo (Cf. J. Habermas, “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, en K.O. Appel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, 120-159; cf. también S. Greiner, *Die Theologie Wolfhart Pannenburgs*, 35-38). Sin embargo, y aunque Pannenberg coincide con Habermas en la centralidad de la historia más allá del lenguaje, el teólogo alemán continúa atribuyendo al sentido recibido (a la tradición, en definitiva) una primacía sobre la acción humana, si bien lo enmarca en el proceso de la historia universal. Cf. J.A. Martínez Camino, *Recibir la Libertad. Dos Propuestas de Fundamentación de la Teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, 184-186.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, 184. Lo cierto es que, para Pannenberg, en el lenguaje se produce una tensión entre el rasgo mítico (en cuanto que saca al hombre fuera de sí, lo “extatiza”, ya que el hablante no es del todo dueño de sí al hablar) y el mágico (el lenguaje no es un mero creador de sentido, pero tampoco un simple mecanismo reproductor de la referencia objetiva plenamente dada). Sobre la dimensión mítica del lenguaje, cf. W. Pannenberg, *Antropología en Perspectiva Teológica*, 504 y *Teología Sistemática*, vol. I, 385; sobre el rasgo mágico del lenguaje, cf. *Antropología en Perspectiva Teológica*, 504; *Teológica Sistemática*, vol. I, 278).



## 2. El lugar de la teología

El esclarecimiento del estatuto epistemológico de las ciencias del espíritu permite plantear el interrogante sobre el lugar de la teología en el saber humano<sup>38</sup>. Para Pannenberg, “la teología cristiana sólo se puede concebir adecuadamente como ciencia de Dios”<sup>39</sup>. Ahora bien, si la teología es la ciencia que tiene como objeto a Dios, no puede desligarse de “la posición problemática que tiene la idea de Dios en nuestra experiencia”<sup>40</sup>. Y, en efecto, la idea de Dios ha suscitado un cuestionamiento crítico que no se puede ignorar. En palabras de M. Fraijó: “el hecho de que hacemos teología después de Feuerbach, Nietzsche y Freud prohíbe hablar de Dios con la ingenuidad de épocas pasadas. Son demasiadas las sospechas que estos pensadores han levantado. Necesariamente, la teología tiene que entrar en diálogo con ellos. No es posible hablar de Dios sin tener en cuenta la filosofía, la antropología y la historia de las religiones”<sup>41</sup>.

Dios, señala Pannenberg, no comparece como una realidad objetiva en la experiencia del mundo y de la historia. A Dios se le experimenta individualmente, y la temática de Dios pertenece más a la antropología que a la cosmología, porque el acceso a Dios ya no puede venir “inmediatamente a partir del mundo, sino sólo a través del rodeo de la concepción que el hombre tiene de sí mismo y de su relación con el mundo”<sup>42</sup>. A pesar de ello, la experiencia que el ser humano tiene de sí mismo y del mundo nunca se presenta como algo aislado, pues “toda experiencia individual tiene su determinación sólo en el contexto de una totalidad de significado. Esto quiere decir que la idea de una totalidad de la realidad es condición de toda experiencia en general, incluso condición de la experiencia de los datos individuales”<sup>43</sup>.

El problema, en cualquier caso, es que esa totalidad no nos es aún dada, “puesto que no existe de un modo acabado”<sup>44</sup>, estando el futuro todavía abierto, y “la totalidad de la realidad no existe en ninguna parte como acabada. Toda experiencia humana se encuentra, reitera Pannenberg, aún “en camino [*ist noch auf dem Wege*]”, sin que la verdad haya sido desvelada<sup>45</sup>. Tan sólo puede ser anticipada como totalidad de sentido”<sup>46</sup>. La experiencia religiosa tiene que ver con la totalidad de sentido [*Sinntotalität*], pero la realidad como un todo está todavía en proceso, y en ello radica la importancia de la anticipación<sup>47</sup>.

El pensamiento teológico, aun siendo racional, se muestra como conjetura, como una “reconstrucción hipotética”<sup>48</sup> ante un futuro todavía abierto. El futuro de Dios relativiza el presente del conocimiento teológico, y la fe se manifiesta, de este modo,

---

<sup>38</sup> Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 278-280. Cf. también W. Pannenberg, *The Historicity of Nature*, 3-10; M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 67-92.

<sup>39</sup> W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 305.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, 308.

<sup>41</sup> M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 141.

<sup>42</sup> W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 317.

<sup>43</sup> *Ibid.*

<sup>44</sup> *Ibid.*

<sup>45</sup> Cf. W. Pannenberg, “Anthropologie und Gottesfrage”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 28.

<sup>46</sup> W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 318.

<sup>47</sup> Cf. W. Pannenberg, “Christliche Theologie und philosophische Kritik”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 66.

<sup>48</sup> Cf. W. Pannenberg, *The Historicity of Nature*, 8.

como una anticipación de una verdad aún no desvelada<sup>49</sup>, como “el presente de lo que es irreal para este mundo”. La fe es una “anticipación subjetiva [*subjektive Antizipation*]”, y su certeza depende, como toda certeza en realidad, de una anticipación presente de la verdad en medio de un mundo fragmentario y de una trayectoria vital incompleta, pero, al igual que toda experiencia, conlleva, de alguna manera, un “conocimiento anticipativo [*vorwegnehmenden*] del todo”<sup>50</sup>.

Sin embargo, toda anticipación, por su propia naturaleza, está sometida a la provisionalidad, y pertenece al orden de lo hipotético. La anticipación difícilmente podrá ser considerada como un elemento definitivo, porque esto la desvirtuaría: “tal anticipación (...) siempre implica el momento de la hipótesis, un momento de proyección subjetiva, que hay que confirmar o rechazar en el proceso de la experiencia”<sup>51</sup>, pero que no viene dado *a priori* ni confirmado desde la propia anticipación. La totalidad de la realidad no se experimenta como tal, sino únicamente como anticipación en el contexto de un proceso orientado al futuro y, por tanto, abierto e inacabado. Lo mismo puede decirse de la experiencia de Dios: “la realidad de Dios sólo se presenta siempre en anticipaciones subjetivas de la totalidad de la realidad, en modelos de totalidad de sentido, que acompañan a toda experiencia particular y que son a su vez históricos, es decir, que están sujetos a la confirmación o a la refutación en el curso de la experiencia”<sup>52</sup>.

Nuestra experiencia de Dios es, en suma, provisional y meramente anticipativa. No experimentamos a Dios en cuanto tal, sino que anticipamos una totalidad de sentido que aún desconocemos, y cuyo fundamento viene dado por la necesidad de que toda entidad y todo acontecimiento particulares estén referidos a un contexto más amplio, el de la totalidad, pues “en toda experiencia concreta se dan siempre e inevitablemente, junto con ella, hipótesis sobre la realidad en general, por eso es necesario que la conciencia crítica las saque a la luz”<sup>53</sup>.

La teología, al invocar la idea de Dios, está afirmando algo sobre la totalidad de lo finito, pero Pannenberg indica que Dios no puede interpretarse, sin más, como la totalidad: el concepto de “todo” no incluye a Dios como una de sus partes. El todo es, en efecto, todo de sus partes, pero presupone un fundamento [*Grund*] de sí mismo como “unidad unificante [*einende Einheit*]”<sup>54</sup>. El todo, para Pannenberg, no proporciona una base para justificar la unidad que vincula las partes: ha de hacerse referencia a un fundamento previo a la distinción entre el todo y las partes. En virtud de estas consideraciones, el todo no puede concebirse como “auto-constitutivo [*selbstkonstitutiv*]”<sup>55</sup>. El todo no se auto-constituye, porque lo “otro” del todo, que es la

---

<sup>49</sup> Cf. W. Pannenberg, “Die Rationalität der Theologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 84. En palabras de Pannenberg, el pensamiento teológico expresa una serie de conjeturas o de proyectos hipotéticos “*die als Rekonstruktionen des Glaubensinhalts auf die Kongruenz mit ihm und mit der durch ihn beanspruchten Wahrheit zielen, aber immer mit dem Bewusstsein ihrer grundsätzlichen Verbesserungsfähigkeit und Korrekturbedürftigkeit angesichts der Überlegenheit der göttlichen Wahrheit über die menschliche Vernunft*” (*op. cit.* 82). El futuro de Dios tiene, sin embargo, la última palabra: “*der Abstand zur Zukunft Gottes relativiert alle gegenwärtige theologische Erkenntnis*” (*ibid.*).

<sup>50</sup> Cf. W. Pannenberg, “Wahrheit, Gewissheit und Glaube”, en *Grundfragen systematischer Theologie*, vol. II, 263.

<sup>51</sup> W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 318.

<sup>52</sup> *Ibid.*

<sup>53</sup> *Op. cit.*, 347.

<sup>54</sup> Cf. W. Pannenberg, *Metaphysik und Gottesgedanke*, 94.

<sup>55</sup> *Ibid.*

parte, está ya “posicionado como un momento interno [*als inneres Moment gesetz*]”<sup>56</sup>. Las partes no se pueden deducir del concepto general de “todo”, el cual no es, por tanto, absoluto<sup>57</sup>. El infinito de Dios, en cuanto que unidad unificadora, sólo se mantiene si Dios es concebido no sólo como el origen [*Ursprung*] de la unidad de las partes que conforman el todo, sino como el origen de las propias partes. Dios es, así, un fundamento previo a la diferenciación entre el todo y las partes, porque está en el origen mismo de las partes, en el “origen creador del mundo [*schöpferischer Ursprung der Welt*]”<sup>58</sup>. Dios ha de ser el fundamento último, que no puede subsumirse en ninguna estructura general.

A pesar de los peligros que puedan suscitarse de una identificación, aun velada, entre Dios y el todo, Pannenberg cree que las categorías de “todo” y “partes” poseen un gran valor para la teología. Ello se deriva de que hacen posible la “mediación [*Vermittlung*]” conceptual entre lo finito y la realidad absoluta de Dios, y la justificación de esta mediación reside en que Dios mismo “media [*vermittelt*]” con su propia creación a través del proceso de la historia<sup>59</sup>.

¿En qué posición epistemológica queda, después de las afirmaciones anteriores, la teología como ciencia de Dios? Si Dios sólo se experimenta mediante anticipaciones, ¿no será la ciencia de Dios un discurso sobre las anticipaciones de lo divino en la historia humana? Pannenberg reconoce que, en efecto, la teología como ciencia de Dios “sólo es posible indirectamente, es decir, considerando la realidad en su conjunto”<sup>60</sup>, porque la experiencia de Dios es una anticipación de la experiencia de la totalidad de sentido a la que va ligada el concepto de realidad. La teología no puede abordar su objeto, Dios, de modo directo. Esta pretensión contradiría la esencia más profunda de la realidad como un proceso abierto y todavía no agotado, al cual está asociada nuestra experiencia de Dios. Con todo, la experiencia de Dios se ha explicitado históricamente en las religiones, que incorporan un factor de vivencia comunitaria, en el que comparecen las experiencias de distintos sujetos.

Gracias a la importancia que adquieren las religiones históricas como explicitaciones de la experiencia de Dios, Pannenberg recupera la noción de teología como “ciencia del cristianismo”. Las religiones suponen explicitaciones del modo anticipativo en el que experimentamos la realidad de Dios en la historia todavía abierta. Estas anticipaciones podrían parecer arbitrarias, ajenas a un control racional y por tanto incapaces de articular un discurso teológico, si se le quiere conceder a la teología la categoría de ciencia, pero Pannenberg hace notar que el control de estas experiencias anticipativas es posible, porque “la totalidad de la experiencia está dividida en niveles; de tal modo que toda hipótesis acerca de la realidad en general y en su conjunto tiene que tener en cuenta esos diversos niveles de la experiencia y también sus relaciones entre sí, lo cual significa a su vez que limitarlos representa tan sólo un estado histórico de la conciencia”<sup>61</sup>. La estructuración de la realidad hace necesaria una sistemática de los niveles de la experiencia como “presupuesto indispensable de una sistemática de las ciencias, como la elaboró la filosofía más reciente en su forma clásica, el idealismo

---

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> Cf. *op. cit.*, 98.

<sup>58</sup> *Ibid.*

<sup>59</sup> Cf. *ibid.*

<sup>60</sup> *Op. cit.*, 322.

<sup>61</sup> *Op. cit.*, 347.

alemán, y como últimamente la ha desarrollado a su modo la teoría crítica con su doctrina sobre las dimensiones fundamentales de los intereses humanos”<sup>62</sup>.

Se trata, en efecto, no de hacer una vaga alusión a la totalidad abstracta, sino a cómo esa totalidad se expresa en distintos niveles de experiencia, que normalmente exigirán métodos o al menos acercamientos diferentes para hacerles justicia. J. Habermas ha realizado contribuciones relevantes a este propósito al clasificar el conocimiento, amparado en el criterio ofrecido por el “interés” que lo guía, surgiendo así las ciencias empírico-analíticas, movidas por un interés técnico, las ciencias histórico-hermenéuticas, movidas por un interés práctico-interpretativo, y la ciencia crítica, impulsada por el interés emancipatorio de la razón<sup>63</sup>. Al reconocer que el interés que subyace al estudio de las distintas esferas de la realidad no es, en principio, el mismo, siendo necesario admitir la existencia de una pluralidad de intereses, Habermas ha puesto el fundamento de una sistemática de los niveles de nuestra experiencia de la realidad, en lugar de postular una reducción ficticia de estos niveles entre sí, la cual distaría mucho de haberse logrado. Y, por otra parte, la sistemática de los niveles de experiencia le confiere a la filosofía un papel de un vigor renovado, ya que no tiene por qué entrar en competencia con ninguna de las ciencias que investiga cada uno de los niveles, sino que su cometido es más bien servir a “tematizar como totalidad de sentido de la experiencia las relaciones semánticas implícitas en las ciencias, que trascienden los límites de las diversas disciplinas, y asignarle a partir de aquí su significado a los diferentes campos de la experiencia y del saber”<sup>64</sup>.

La filosofía proporcionaría así una “síntesis de sentido”<sup>65</sup> más allá del mero análisis, cuyos enunciados actúan precisamente como hipótesis respecto a esta totalidad de sentido. La filosofía no se estaría arrogando la capacidad de decidir sobre el significado último de la realidad, sino la de enunciar hipótesis en torno él. Análogamente, los enunciados teológicos poseerían también este carácter de hipótesis sobre la totalidad de sentido de la experiencia, aunque la óptica variaría, ya que en éstos el punto de vista sería el de la realidad determinante última y su manifestación en la conciencia religiosa. Pero ambas, filosofía y teología, permanecerían necesariamente ligadas a ese momento de hipótesis, ya que “sólo el fin de toda la historia puede proporcionarnos la decisión definitiva sobre todos los asertos que se refieren a la realidad en su conjunto y, por tanto, también a la realidad de Dios y al destino del hombre”<sup>66</sup>.

Sin embargo, y dado que los enunciados de la filosofía y de la teología han de ser considerados provisionales, se hace necesario establecer unos criterios que permitan tomar decisiones igualmente provisionales entre las distintas hipótesis: “los enunciados transmitidos, o las reformulaciones actuales de su contenido de verdad, quedan confirmados si nos alumbran la contextura de sentido de todas las experiencias de la realidad de un modo más diferenciado y convincente que otro”<sup>67</sup>, por lo que “los asertos

---

<sup>62</sup> *Ibid.*

<sup>63</sup> Cf. J. Habermas, *Ciencia y Técnica como “Ideología”*, 159-181. Para una exposición detallada de la relación entre conocimiento e interés, cf. J. Habermas, *Conocimiento e Interés*.

<sup>64</sup> W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 347.

<sup>65</sup> *Op. cit.*, 348.

<sup>66</sup> *Op. cit.*, 351. Se trata de una consideración que Pannenberg reitera en “Die Rationalität der Theologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I, 84

<sup>67</sup> W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 351.

teológicos hay que juzgarlos por el grado en que logran interpretar coherentemente los datos de la tradición religiosa y los sistemas de sentido de la experiencia actual”<sup>68</sup>.

Pannenberg postula, en definitiva, una íntima relación entre teología y filosofía, no basada en la subordinación (ni la filosofía como “*ancilla theologiae*”, ni la teología como un mero propedéutico para trascender sus representaciones en el concepto filosófico)<sup>69</sup>, sino en el hecho de que ambas se plantean “la pregunta por la realidad como un todo”<sup>70</sup>. Por ello, la teología ha de entrar en diálogo con la filosofía y utilizar su lenguaje<sup>71</sup>, pero la provisionalidad del conocimiento hace que la teología deba emplear un lenguaje problemático en lugar de uno dogmático<sup>72</sup> al hablar sobre Dios. El objeto de la teología no es Dios en cuanto tal, que es trascendente a todo discurso posible, sino sus implicaciones en una realidad abierta e inconclusa<sup>73</sup>.

---

<sup>68</sup> *Op. cit.*, 352.

<sup>69</sup> Cf. M. Fraijó, *El Sentido de la Historia. Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, 54-55.

<sup>70</sup> Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 310ss. Cf. también, sobre este aspecto, M. Fraijó, *Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg*, 81; Ch. Glimpel, *Gottesgedanke und Autonome Vernunft. Eine kritische Auseinandersetzung mit den philosophischen Grundlagen der Theologie Wolfhart Pannengers*, 262-271.

<sup>71</sup> La necesidad para la teología de utilizar las herramientas que le proporciona la filosofía se pone de relieve con especial fuerza, además de en la antropología, en el terreno del estudio de la religión. La teología de la revelación debe tener en cuenta los resultados de la filosofía de la religión, antes de proclamar, prematuramente, la superioridad del cristianismo. Cf. W. Pannenberg, *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, 61.

<sup>72</sup> Cf. W. Pannenberg, *Teoría de la Ciencia y Teología*, 307.

<sup>73</sup> Cf. *op. cit.*, 308.

## BIBLIOGRAFÍA

Adorno, Th. *et al. Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Luchterhand, Neuwied 1970.

Albert, H. *Konstruktion und Kritik: Aufsätze zur Philosophie des kritischen Rationalismus*, Hoffmann und Campe, Hamburgo 1972.

Albert, H. – Stapf, K. (eds.), *Theorie und Erfahrung: Beiträge zur Grundlagenproblematik der Sozialwissenschaften*, Klett-Cotta, Stuttgart 1979.

Aristóteles, *Política*. Traducción y notas de C. García Gual y A. Pérez Jiménez, Alianza, Madrid 2000.

Dilthey, W. *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, en *Gesammelte Schriften*, vol. VII, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1957.

Dilthey, W. *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte*, B.G. Teubner, Stuttgart 1959 [1883].

Ferrater Mora, J. *Diccionario de Filosofía*, Ariel, Barcelona 1994.

Fraijó, M. *Das Sprechen von Gott bei W. Pannenberg*, Fotodruck Präzis Barbara v. Spangenberg, Tubinga 1976.

Fraijó, M. *El Sentido de la Historia: Introducción al Pensamiento de W. Pannenberg*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1986.

Gadamer, H.G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Mohr, Tubinga 1960.

Greiner, S. *Die Theologie Wolfhart Pannberg's*, Echter, Würzburgo 1988.

Habermas, J. “Der Universalitätsanspruch der Hermeneutik”, en K.O. Appel (ed.), *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Suhrkamp, Frankfurt 1971, 120-159.

Habermas, J. *Conocimiento e Interés*, Taurus, Madrid 1989.

Habermas, J. *Ciencia y Técnica como “Ideología”*, Tecnos, Madrid 2007.

Hegel, G.W.F. *Fenomenología del Espíritu*. Traducción de W. Roces con la colaboración de R. Guerra, Fondo de Cultura Económica, México 1966.

Kandel, E. *In Search of Memory. The Emergence of a New Science of Mind*, W.W. Norton and Company, Londres 2006.

Kant, I. *Crítica de la Razón Pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de P. Ribas, Alfaguara, Madrid 2000.

Koch, K. *Der Gott der Geschichte. Theologie der Geschichte bei Wolfhart Pannenberg als Paradigma einer philosophischen Theologie in ökumenischer Perspektive*, Matthias-Grünwald-Verlag, Maguncia 1988.

Martínez Camino, J.A. *Recibir la Libertad. Dos Propuestas de Fundamentación de la Teología en la Modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1992.

Marx, K. *Manuscritos de Economía y Filosofía*, Alianza, Madrid 2001.

Ortiz-Osés, A. – Lanceros, P. (eds.), *Diccionario de Hermenéutica. Una Obra Interdisciplinar para las Ciencias Humanas*, Universidad de Deusto, Bilbao 1997.

Pannenberg, W. “Christliche Theologie und philosophische Kritik”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1972, 48-77. Publicado originalmente en *Révue de Théologie et de Philosophie* 18 (1968), 349-371.

Pannenberg, W. “Anthropologie und Gottesfrage”, en *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1972, 9-28. Publicado originalmente en *Kerk en theologie* 22 (1971), 1-14.

Pannenberg, W. *Gottesgedanke und menschliche Freiheit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1972.

Pannenberg, W. “Die Bedeutung der Kategorien ‘Teil’ und ‘Ganzes’ für die Wissenschaftstheorie der Theologie”, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988, 85-100. Publicado originalmente en *Theologie und Philosophie* 53 (1978), 481-497.

Pannenberg, W. “Wahrheit, Gewissheit und Glaube”, en *Grundfragen systematischer Theologie: gesammelte Aufsätze*, vol. II, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1980, 226-264.

Pannenberg, W. *Teoría de la Ciencia y Teología*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1981.

Pannenberg, W. “Sinnerfahrung, Religion und Gottesgedanke”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: “Philosophie, Religion, Offenbarung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1999, 101-113. Publicado originalmente en *Theologie und Philosophie* 59 (1984), 178-190.

Pannenberg, W. *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988.

Pannenberg, W. “Begriff und Antizipation”, en *Metaphysik und Gottesgedanke*, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1988, 66-79.

Pannenberg, W. “Die Rationalität der Theologie”, en *Beiträge zur systematischen Theologie*, vol. I: “Philosophie, Religion, Offenbarung”, Vandenhoeck und Ruprecht, Gotinga 1999, 74-84. Publicado originalmente en M. Kessler - W. Pannenberg - H. J.

Pottmeyer (eds.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie. Max Seckler zum 65. Geburtstag*, Francke, Tübingen 1992, 533-544.

Pannenberg, W. *Antropología en Perspectiva Teológica*, Sígueme, Salamanca 1993.

Pannenberg, W. *Teología Sistemática*, vol. I., Pontificia Universidad de Comillas, Madrid 1996.

Pannenberg, W. *Una Historia de la Filosofía desde la Idea de Dios*, Sígueme, Salamanca 2001.

Pannenberg, W. *The Historicity of Nature. Essays on Science and Theology*. Editado por N.H. Gregersen, Templeton Foundation Press, West Conshohocken PA 2008.

Rivera de Rosales, J. *Kant, el Conocimiento Objetivo del Mundo: Guía de Lectura de la "Crítica de la Razón Pura"*, UNED, Madrid 1994.

Snow, C.P. *The Two Cultures and the Scientific Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1959.

Stewart, J.A. *Reconstructing Science and Theology in Postmodernity. Pannenberg's Ethics and the Human Sciences*, Ashgate Publishing Company, Burlington VT 2000.

Suter, J.-F. *Philosophie et Histoire chez Wilhelm Dilthey. Essai sur le Problème de l'Historicisme*, Verlag für Recht und Gesellschaft AG, Basilea 1960.

Wilson, E.O. *Consilience: The Unity of Knowledge*, Knopf, Nueva York 1998.