

EL LENGUAJE TEOLÓGICO EN LA SOCIEDAD DEL CONOCIMIENTO

JUAN JESÚS GARCÍA MORALES
CENTRO TEOLÓGICO DE LAS PALMAS

El año pasado el filósofo francés André Glucksmann publicó su particular dictamen sobre Dios. En su obra titulada *La Tercera muerte de Dios*⁽¹⁾ nos ofrece un valioso análisis de la vida y los valores de la actual sociedad occidental y nos alumbra una desagradable cosmovisión y una áspera propuesta de interpretación de la historia y de organización social. Si la primera vez que Dios murió fue en la cruz y la segunda en los libros de Marx y Nietzsche, la tercera se ha dado en la psique del hombre europeo. Esta “tercera muerte” no es sólo la continuación lógica de un proceso de “secularización” que se ha venido desarrollando en Occidente desde el XVIII, sino que nos encontramos ante un posicionamiento radical: no se trata ya de reemplazar a Dios, *pues es su mismo lugar en la sociedad el que parece haber desaparecido*. Si hasta hace unos años la gran cuestión planteada al hombre era la de buscar el punto de referencia que habría de estructurar la civilización, girando siempre entre hacer gravitar la sociedad en torno al cielo de la Razón o si se conservaría el de la fe, ahora nos encontramos en un momento en el que tanto la razón como la fe han sido destronadas. *La tercera muerte de Dios* parece entonces ser la definitiva. Ya no

(1) Ed. Kairós, Barcelona, 2001.

hay Dios que destronar, ni sustituto que valga la pena: la razón, o más sofisticada: la Ciencia, o más pragmática: la técnica. En realidad no hay Dios que destronar, ni puesto que ocupar porque sencillamente “Dios ha perdido su lugar”.

En esta nueva cosmovisión que nos presenta Glucksmann no hay vacío que rellenar y según él lo importante es aprovechar la “ausencia” de un Dios absoluto y universal para que pueda instituirse una verdadera *civilización*. Es fácil percibir la raíz de su planteamiento que conecta admirablemente bien con las opiniones de muchos de los intelectuales europeos del siglo XX: la creencia en un Dios trascendente pero implicado en la historia humana es la causa no sólo de tantos enfrentamientos entre los hombres, sino incluso de que las sociedades no hayan llegado a la madurez, a “su mayoría de edad”. No conviene, no obstante, que nos apresuremos en simplificar estas ideas puesto que, a pesar de ser reconocibles en la mentalidad occidental que se ha ido fraguando en los últimos tiempos, no dejan de confirmarse como la base de una cosmovisión totalmente novedosa. Jamás en la historia de la humanidad la teología, el saber crítico de la fe, ha tenido que vérselas con la ausencia. Se ha reclamado el papel de Dios ante otros sustitutos como la “Razón” o el “Yo”, llegándose incluso a la conclusión que no se puede pensar la divinidad como una amenaza para el hombre, pero nunca se había llegado a topar con el “vacío”, aunque no se trata estrictamente de vacío porque como dice Glucksmann, “ni siquiera se echa de menos el puesto de Dios”.

Estaríamos hablando de un nihilismo absoluto que no significa sólo el vacío de sentido y la rebeldía contra un posible fundamento onto-teológico en favor del “yo”, sino que expresa de forma principal la ausencia de la cuestión, la desaparición de una variable que siempre ha estado presente en la ecuación que explica la vida humana y la existencia del mundo. Podríamos decir que se trata de un nihilismo postmoderno que se distingue del metafísico, del epistemológico o del moral en que no existe rebeldía contra el fundamento, sino “ignorancia total”. Quizá el mismo Nietzsche se refería a este fenómeno descrito por Glucksmann cuando afirmaba: “un día mi nombre irá unido a algo formidable: el recuerdo de una crisis como jamás ha habido en la tierra: yo no soy un hombre, soy dinamita”⁽²⁾.

¿Nos encontramos realmente ante un situación tan drástica? ¿el hombre ha conseguido finalmente ignorar la cuestión sobre Dios del mismo modo que ya ignoró la cuestión sobre el sentido o, desde Heidegger, la búsqueda del fundamento del ser? ¿Dios ha perdido su lugar en el mundo?

(2) Citado por A. CRUZ PRADO, en *Historia de la Filosofía Contemporánea*, Ed. Eunsa, Pamplona, 1987, p. 90.

Si se piensa que es posible contestar a cada uno de estos interrogantes desde un esmerado análisis de la realidad social, cultural o ideológica se iría por un mal camino, porque la realidad actual es tan compleja, diversa y fragmentada que rehúsa ser analizada desde cualquier instancia. Más bien, para contestar a preguntas radicales que ponen en crisis el mismo fundamento de la fe cristiana y por ende de la Teología, sólo cabe acudir a la raíz del planteamiento y a luz de la historia. Lo que hace tremendamente difícil afrontar el problema es que si Dios ha perdido su lugar, la teología, la ciencia supuestamente apropiada para realizar este estudio, carece de sentido y lo que comunica no tiene valor. No sólo estaría en crisis el papel de Dios, sino el mismo lenguaje teológico que no tiene nada que comunicar. Quizá se perciba mejor ahora la hondura de esta situación: ¿nos podemos imaginar un mundo en el que no sólo se viva como si Dios no existiera o más aún, sin que Dios exista, sino en el que ni siquiera se pudiera hablar de él como algo considerable para el hombre?

El desafío es importante para la Religión pero también para la ciencia teológica y su lenguaje propio. Nos centraremos pues en cómo es posible hablar hoy de Dios en un mundo que ni siquiera le deja lugar, que no considera la posibilidad de su existencia. Antes de continuar me gustaría hacer una aclaración. Quizá alguno se podría plantear la cuestión con un mayor idealismo y pensar que el mundo no es tal como lo describe Glucksmann. Muchos piensan que hoy se da una admirable vuelta a lo religioso apoyados en determinadas manifestaciones supuestamente “piadosas” o de fe. Pienso que, efectivamente, este autor realiza un análisis interesado, dada la propuesta final de su obra, y no respeta ese carácter irreductible al análisis de nuestro complejo mundo. Y pienso también que no es verdad que Dios haya perdido su lugar en la mente de los hombres del S. XXI. Pero al mismo tiempo, creo que su análisis no es totalmente desechable porque si es verdad que encontramos cada vez más, numerosas manifestaciones religiosas en nuestro mundo, también es verdad que esa “fe” no incide reconociblemente en la vida de esos “creyentes” ni en la marcha de la sociedad. Pensemos en las más actuales estadísticas sobre la fe en nuestro país y en la escala de valores de un español actual o miremos simplemente cualquiera de los programas electorales de cualquier signo destinados a los mismos “creyentes” en los que basamos nuestro optimismo e intentemos entresacar una mínima aportación o influencia de la fe cristiana. Todos esos “puntos de programa” se consideran y se venden como absolutamente laicales porque es lo políticamente correcto o porque es lo que el ciudadano español espera de sus posibles gobernantes. Un partido no parece pensar hoy en que sus electores también son creyentes quizá porque sencillamente esos electores no reconocen su fe más allá del ámbito privado y del sentimiento. Por cierto, que esta es una de las cosas que aporta Glucksmann como causa de la desubicación de Dios: que la fe en los últimos lustros sólo ha sido aceptada y vivida en el terreno práctico-privado y no en el teórico-social. No creo que los cristianos de hoy seamos exactamente así y que hayamos perdido la fe,

pero ya no cuestionamos o hacemos que se cuestionen la vida de los no creyentes y por tanto a nuestra sociedad occidental le falta la referencia de Dios.

¿Cómo es posible el lenguaje teológico hoy? ¿Cómo se puede hablar de Dios?

No podemos perder de vista que esa sociedad donde según este autor, Dios ha perdido su lugar, es nuestra actual sociedad: esa que ya denominamos Sociedad de la Información o del Conocimiento y que intentar hablar de Dios requiere que las formas expresivas y la sustancia de lo que se comunica conecte con los registros comunicativos de esta sociedad “mediática”. Quizá el problema de Dios encuentre una salida satisfactoria en la resolución del problema del lenguaje sobre Dios. Dios no habría perdido su lugar en la mente del hombre europeo, sino que Dios no ha sido expresado en las formas comunicativas actuales.

Se ha dicho que esta Sociedad del Conocimiento se caracteriza fundamentalmente por estructurarse sobre la base de la cultura del fragmento. El europeo actual, animado por los medios de comunicación y por las nuevas tecnologías, conoce fragmentariamente: es su forma de acercarse a la realidad, su manera de adquirir conocimiento. Y aunque cause rechazo en determinadas instancias, se ha impedido la aceptación de propuestas no – fragmentadas. Lo que ha caracterizado al lenguaje sobre Dios desde hace siglos es precisamente la no fragmentariedad, la insistencia en que la Revelación en Cristo es una propuesta global de sentido y que como tal, afecta al ser humano en todas sus dimensiones: psicológica, moral, social...

Esta es la principal desconexión entre el lenguaje de la Sociedad de la Información y el lenguaje teológico: mientras este habla del Absoluto que tiene una pretensión sobre nuestras vidas, aquel ataja intereses, conocimientos, modos de ser o actuar, desde la mayor relatividad. Desde luego, parece una franja profunda e insalvable porque si el hombre postmoderno no tiene otra forma de conocer, la Teología no puede renunciar, sin desaparecer, a la forma en que Dios se ha revelado a los hombres, ni a la pretensión global y absoluta que ha comunicado en la persona de su Hijo: el Verbo encarnado.

Sin embargo, es propio de la misma teología el querer hacer inteligible su lenguaje. Como dice Rino Fisichella “el lenguaje teológico se caracteriza por su capacidad de querer hacer inteligible el misterio, Una peculiaridad propia de este lenguaje es la dimensión “crítica”, es decir la búsqueda de una precisión del lenguaje que haga posible la comunicación de sus asuntos y de los significados contenidos en sus términos. El hecho de que el lenguaje teológico se base en la revelación y en la fe no acarrea la consecuencia de una insignificancia del mismo, ni tampoco de su comprensión tan sólo dentro de un “juego lingüístico”: al contrario, puesto que se basa en un acontecimiento histórico, tiene

que corresponder a la dinámica histórica que comparten todos los demás lenguajes”⁽³⁾.

Esa franja que separa la comunicación teológica del hombre actual esta llamada a ser “saltada” por la misma teología que encuentra en esta tarea algo que le es muy propio. La adecuación al fragmento responde a la estructura interna del lenguaje teológico que sólo sobrevive en la continua comunicación del Absoluto en la historia con los particulares. Sin poder quedar fragmentado por fundarse en el lenguaje de la Revelación, el lenguaje teológico interviene en los fragmentos del conocer humano ocasionando una apertura al ámbito de lo desconocido y misterioso. Esto ha hecho que muchos destaquen el lenguaje de la teología en el contexto de los otros lenguajes humanos, como una lenguaje paradójico. Otra vez Fisichella nos aclara: “En referencia a otros lenguajes científicos, el lenguaje teológico se caracteriza por su carácter paradójico. A diferencia de otros, este lenguaje sabe que su científicidad consiste en la fidelidad y coherencia con respecto al contenido de lo que dice. La revelación se deja pronunciar, pero al ser misterio, requiere que quede todavía mucho de él, ligado al lenguaje del silencio, que es en definitiva el único capaz de comprender la riqueza de la revelación.

Así pues, el lenguaje teológico no puede quedar fraccionado ni en la multiformidad de los lenguajes de la fe ni en la pluralidad de los lenguajes de la ciencia. Viene antes de los diversos lenguajes en que se expresa la fe, ya que comparte con esa fe la naturaleza de buscar la inteligencia de su creer; por otra parte, al tener como contenido el misterio, se diferencia de los lenguajes de la ciencia en que su decir estará constantemente dirigido a una superación dinámica”⁽⁴⁾.

Hoy, cuando el hombre contemporáneo, gracias al uso de las nuevas tecnologías y al decaimiento del “poder” racional, se mueve constantemente entre distintas propuestas y apreciaciones sobre su ser en el mundo, la Teología debe recurrir a lo más propio de su lenguaje para comunicar al Misterio. Ni siquiera cuando las propuestas globales elaboradas desde la filosofía o la lectura de la historia parecían dejar un mejor terreno abonado para la propuesta de la Revelación, la teología ha podido ignorar que su lenguaje es esencialmente “inadecuado” para expresársela al ser humano. No se trata de hacer inteligible al Misterio en el fragmento, sino de provocar desde el mismo fragmento la apertura al Misterio. Si la teología debe introducirse en la parcial y reducida forma de conocer del hombre de la Sociedad de la Información es precisamente para alumbrarle un nuevo modo de conocer. Siguiendo el esquema de Mircea Eliade sobre el hecho religioso: se trataría de introducir al ser humano particular en el

(3) Voz “Lenguaje Teológico”, en *Diccionario de Teología Fundamental*, Ed. San Pablo, Madrid, 1992, p. 827.

(4) *Ibidem*, p. 829.

“ámbito del Misterio”, aunque no ya desde una cosmovisión global sobre la existencia, sino desde la situación y los intereses particulares de cada individuo. En realidad está práctica, que podríamos llamar novedosa, tiene reconocibles antecedentes en la misma Sagrada Escritura. La predicación profética atiende al momento particular del Pueblo de Israel que fascinado por otras culturas como la Egipcia, no duda en abandonar su propia fe y con ella su modo de explicar el mundo y la realidad. El papel de los profetas alumbró la protección de Dios y el cumplimiento de sus promesas no desde un discurso especulativo sobre el origen y el futuro del hombre, sino desde el interés preciso y reducido que tenía Israel. El lenguaje profético es un lenguaje también del “silencio” en el que importa tanto lo que se dice y por lo que se conecta con la persona humana, como lo que no se dice y que corresponde al ámbito de Dios. Lo mismo podríamos decir de la predicación de Pablo en el Areópago de Atenas o la predicación mediante parábolas del mismo Señor Jesucristo.

El riquísimo lenguaje teológico que se ha producido en más de 2000 años de actividad entre los seres humanos contiene formas y elementos que lo hacen posible en la cultura del fragmento. Entre estas formas voy a proponer una que a mi juicio, es capaz de respetar todos los términos de la comunicación: el lenguaje de la analogía.

Bruno Forte⁽⁵⁾ afirma que la comunicación analógica es una comunicación propia de la fe religiosa ya que el creyente sabe que hablar de Dios es una atrevimiento, pero sabe también que, precisamente la fe, es palabra sobre Dios que se basa en lo que Él ha dicho sobre sí mismo. Así, “la palabra teológica es tanto más inevitable, en cuanto acto de correspondencia obediente al decirse divino en la revelación”⁽⁶⁾ y si es verdad que la palabra de fe no deja de ser palabra dicha desde el hombre, sólo será ella misma cuando acepta hablar de aquello que el Otro ha dicho de sí mismo. Por eso, podemos hablar siempre de ambigüedad en el discurso de fe que nos hace pensar en una palabra de frontera; frontera entre lo inabarcable e inagotable y la necesidad de recogerlo en nuestra finitud. Como se habrá deducido esto sólo es posible a la luz de la Revelación y del misterio de la Encarnación, pero manteniendo siempre el equilibrio entre nuestra palabra, que se apoya en lo “revelado”, y lo que sin embargo, continúa “velado”. Este equilibrio lo ha denominado Forte “abismo de la asimetría”, sólo formulable lingüísticamente a partir de la analogía.

En el plano del lenguaje, el pensamiento que mantiene unidos los distintos en el abismo de la asimetría, que los constituye como tales, es el pensamiento de la analogía. Esto es lo que intenta dar

(5) *La Porta della Bellezza*, Ed. Morcelliana, Brescia, 1999, p. 111

(6) *Ibidem*, p. 111.

razón de la posibilidad de una cercanía entre la infinita separación y la lejanía en la proximidad, postulados en el lenguaje de la fe⁽⁷⁾.

Así pues, la analogía nos permite hablar del Misterio sin dejarnos manipular el Misterio. Es necesario hablar de Dios en cuanto el mismo se “ha dicho” en el tiempo y en el espacio, pero para que su “decirse” siga siendo el decir de Dios, es también necesario mantener su indicibilidad.

Se nos hace presente aquí unos de los grandes problemas teológicos, por no decir el gran problema, que es la explicación del “universal-concreto” que tiene que ser afrontado no sólo desde el plano metafísico-ontológico, sino también desde el plano lingüístico.

Justamente en esta tensión dialéctica la analogía se presenta como “la solitaria guarda del misterio” y es gracias a ella que es posible hablar del Absoluto con palabras necesariamente relativas y explicar de algún modo el Infinito y lo Eterno en la compañía del espacio y del tiempo⁽⁸⁾.

Ahora bien, se pueden distinguir varias formas de lenguaje analógico tal como se ha expresado en distintas expresiones de fe y de formulaciones teológicas.

El lenguaje icónico conlleva una apreciación del elemento simbólico. Según Forte “el símbolo es aquello que relaciona los diversos sin caer en la univocidad, manteniendo la unidad de sentido, aún en el exceso o en la radical discontinuidad de significado”⁽⁹⁾. Por eso, se entiende el símbolo como la dimensión analógica capaz de sostener un sentido global superando la incomunicabilidad y también la confusión.

El símbolo es “evocativo”⁽¹⁰⁾ porque conjuga lo que es infinitamente lejano con nuestras capacidades, sin anular las diferencias. Podríamos hablar del conocimiento simbólico como un tipo de conocimiento experiencial que nos hace llegar más allá que los intentos clarificatorios de nuestra razón⁽¹¹⁾. Digo experiencial porque el símbolo no es una mera imagen que captamos sin que tenga nada que ver con nosotros. Sólo se puede hablar de conocimiento

(7) *Ibidem*, p. 112.

(8) *Ibidem*, p. 111.

(9) *Ibidem*, p. 113.

(10) Cf., *Ibid.*, 111 - 112.

(11) “Nel simbolo si sperimenta più significato di quanto possa essere articolato e compreso, vengono suscitati nuovi impulsi di pensiero e di vita, ci si sente raggiunti da una alterità, che provoca, nutre e dischiude orizzonti imprevisi, ci si apre ad una sintesi che l'analisi non esaurisce. Un pensiero senza ombre o rimanenze non è più ricco, ma più povero di un pensiero evocativo e simbolico: l'ideale non assorbe il reale, deve anzi riconoscerne l'eccedenza, per aprirsi ad essa e autotranscendersi verso spazi più vasti”, *Ibidem*, p. 113.

simbólico, sólo se puede dar el lenguaje evocativo, cuando el sujeto se siente implicado o englobado en un horizonte más amplio. Es en el sujeto donde se da la unión entre el elemento infinito y la vida particular y esto no ocurre sin consecuencias⁽¹²⁾. El elemento simbólico no contiene arbitrariedad y por eso, se puede decir que ofrece un horizonte de significado global al hombre. La teología ha identificado el máximo significado simbólico del “icono” en el Misterio del Verbo encarnado⁽¹²⁾. El conocimiento de fe es un conocimiento simbólico porque no se llega a él con un puro asentimiento fideista, ni con esfuerzos meramente racionales, sino que sólo se da cuando hemos entrado en una comunicación real que cambia la vida y la engloba en un horizonte más amplio.

Creemos entonces que no es suficiente acoger un mensaje con la fe ni tampoco es suficiente que la razón lo reconozca como válido y aceptable; hay que llegar al momento en que éste sea considerado también como significativo para el hoy, capaz de dar sentido a la vida transformándola en existencia⁽¹³⁾.

La otra forma de la analogía es el lenguaje de la narración. Siguiendo las intuiciones de Walter Benjamin podemos hablar de la narración como la verdad encarnada y vivida que se diferencia de otros lenguajes positivos, en que se hace existencia. Otros dicen sabiduría.

El consejo entretejido en la urdidumbre de la vida real es sabiduría. Ayuda a crear sabiduría. Un buen relato tiene siempre una dimensión sapiencial. Benjamin llama a la sabiduría situada en este contexto narrativo el lado épico de la verdad. Es la verdad en cuanto “epos” o épica; es decir, en cuanto historia humana concreta a través de la cual se realiza y se verifica como realidad libre, como existencia⁽¹⁴⁾.

La estructura analógica del narrar le viene especialmente del “sentido práctico y performativo del relato”⁽¹⁵⁾, que por una parte tiende a la comunicación de la experiencia adquirida y por otra hace que el narrador y los que escuchan se

(12) “Nell’analogia col mistero del Verbo incarnato, l’icona ha bisogno della composità del colore e della determinatezza della forma: quello che la Bibbia dice con le parole, l’icona lo annuncia con i colori e lo rende presente. Guardare l’icona significa, allora, trasgredire la soglia verso il Mistero, lasciandosi raggiungere dal Trascendente nelle forme della prossimità. È dunque nell’economia del Mistero rivelato che l’icona assume tutto il suo significato simbolico...”, *Ibidem*, p. 113.

(13) R. FISICHELLA, *La Revelación: Evento y credibilidad*, Ed. Sígueme, Salamanca, 1989, p. 180.

(14) L. MALDONADO, “Narrar historias. Hacia una teoría de la narratividad”, en *Teología y catequesis* 56, octubre-diciembre, 49, 1995.

(15) B. FORTE, *op. cit.*, p. 113.

inserten en la experiencia narrada⁽¹⁶⁾. Es fácil ver la importancia que esto tiene para un lenguaje con posibilidades de ser mediación de trascendencia.

El lenguaje analógico en sus formas icónica y de narración se perfilan entonces, como la posibilidad para seguir hablando de Dios en la moderna sociedad de la Información. La ambigüedad lingüística y conceptual que se da en el icono y en la narración permiten al lenguaje teológico introducirse en los fragmentos humanos sin quedar fragmentado y al mismo tiempo posibilita una consideración desde los intereses y las situaciones particulares de aquello que Dios ha dicho sobre sí mismo.

El lugar de Dios no ha desaparecido en la mente de las personas actuales, sino que en realidad no estaba donde pensábamos. La misma dinámica de la Encarnación nos ayuda a entender que Dios sólo podía estar en el fragmento particular de cada ser y al mismo tiempo no quedar reducida, sino reclamar una apertura al Misterio más allá de cada fragmento. Quizá hoy no se pueda seguir practicando un discurso global sobre la divinidad porque no es aceptado por el hombre que ha cambiado las estructuras del conocimiento, pero es que esto no repugna en nada al lenguaje teológico que siempre se ha movido entre la novedad de la Revelación y los intereses particulares. Este fenómeno de la Sociedad del Conocimiento puede suponer una verdadera renovación del lenguaje teológico que se ve abocado a recuperar lo que le es más propio.

Dios no ha perdido su lugar, sino que debemos entender que el lugar del hombre es el lugar de Dios.

Juan Jesús García Morales

(16) anche a quella puramente teorica e astratta: e l'interesse è finalizzato a suscitare l'esperienza, a fare della narrazione un'azione linguistica, nella quale la parola sia efficace per la vita", *Ibidem*, p. 113.