

LA LOGICA DE LO INEFABLE

Una teoría teológica del lenguaje sobre Dios

I. FE Y SECULARIDAD

La afirmación de Dios en nuestra época debe profesarse en el contexto del proceso cultural de la secularización, caracterizado por la busca de un nuevo humanismo, entre cuyos valores dominantes pueden enumerarse la autonomía y responsabilidad del individuo, tanto en el plano de la emancipación práctica como en el de la racionalidad teórica. En todos los sectores de la actividad vital, la cultura secular se interesa por lo funcional y lo útil, en el plano práctico, y por lo verificable y controlable, en el plano teórico¹. La secularidad significa no sólo el crepúsculo del universo mágico de la cultura arcaica, sino también el fin de la actitud contemplativa, propia de la ontología griega o de la teonomía medieval, tanto en su versión platónico-agustiniana como en su forma aristotélico-escolástica. El proceso de secularización cultural rompe con la tradición que pretende fundar lo finito en el Infinito y el tiempo en la eternidad. La cultura contemporánea pretende ser antropocéntrica tanto en el plano práctico de lo ético, lo social y lo político, como en el plano teórico de lo estético, lo epistemológico y lo metafísico². La cultura secular se interesa no sólo por la idea necesaria, sino más aún por el lenguaje contingente; desea contemplar lo eterno, pero

¹ Ver particularmente K. B. POPPER, *Logik der Forschung*, Wien 1935, y J. DEWEY, *Logic - the Theory of Inquiry*, New York 1939.

² Para constatar la distancia cultural que separa la antigüedad o el medioevo de la modernidad y actualidad, basta comparar el *Teeteto* de Platón y la *Crítica de la razón pura* de Kant, o la *Política* de Aristóteles y la *Filosofía del Derecho* de Hegel,

sobre todo quiere cambiar lo histórico; se preocupa por lo universal, pero más aún por lo singular y concreto³.

1. AUTONOMÍA Y TEONOMÍA

Si la clave para comprender la secularización es la idea de la autonomía, no debe extrañar que un sector de la cultura humanista rechace el lenguaje de lo numinoso, al entender el universo de la significación religiosa como imposición heterónoma. Tal es el caso del ateísmo postulatorio, que rechaza el lenguaje religioso de la fe y sobre todo el referente de tal lenguaje, por considerar la afirmación de la realidad absoluta como individualmente alienante⁴. La afirmación teísta es juzgada por el ateo como una renuncia al ejercicio de la propia libertad, en su compromiso con el dinamismo de la historia. En cuanto afirmación de una ética de las buenas intenciones, la afirmación religiosa es considerada una opción conformista, socialmente conservadora, históricamente ambigua y políticamente inútil⁵.

Bajo la influencia del eclipse de lo numinoso en la cultura secular, la crisis del lenguaje de la afirmación religiosa puede tocar los mismos presupuestos de la significación, como la intención ontológica y el realismo metafísico, proponiéndose como crisis total del lenguaje creyente, en su forma y en su contenido. Con todo, las precedentes consideraciones no pretenden ofrecer una pintura negativa de la secularidad, ni siquiera debido a su tensión con las formas tradicionales de las instituciones religiosas, cuando deriva de una pasión por la verdad o de un incondicionado interés por la justicia⁶. En tal caso, la invectiva secular contra formas deficientes de vivir la religiosidad puede coincidir con una afirmación irrestricta de la verdad, en polémica contra toda defor-

las *Confesiones* de Agustín y los discursos *Sobre la religión* de Schleiermacher, el *Itinerario* de Buenaventura y *La enfermedad mortal* de Kierkegaard.

³ De aquí también el interés por una religiosidad existencial y vital. Cf. M. DE UNAMUNO, *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, en *Meditaciones y ensayos espirituales*, Madrid 1967, 109ss.

⁴ Cf. FR. NIETZSCHE, *Fröhliche Wissenschaft V*, en *Werke II*, Berlin 1967, 205ss., cf. 227ss.

⁵ En Goethe y en Hegel se encuentra el motivo de la influencia narcotizante de las religiones del Oriente o del mundo antiguo. Los neohegelianos, particularmente Bruno Bauer y Moses Hess, aplicaron tal motivo al cristianismo. Cf. H. GOLLWITZER, *Die marxistische Religionskritik und der christliche Glaube*, München & Hamburg 1965, 23.

⁶ Así, puede merecer una valoración positiva la crítica de la superstición o del fanatismo. Ver, p. ej., D. HUME, *Essays*, Oxford 1963, 75s.

mación religiosa. De este modo, la cultura secular puede ejercer una función correctiva de ciertos trazos contradictorios de la falsa religiosidad. Paradójicamente, la crítica secular del fanatismo intolerante o de la cruel tiranía, procedentes de una falsa idea de la exigencia religiosa, puede significar un momento de purificación profética de la misma religión⁷.

Además, considerada en una perspectiva religiosa, la misma autonomía secular, en cuanto expresión de la responsabilidad y libertad del hombre, tanto en la busca de la verdad como en el compromiso de la acción ética, no deja de manifestar su significación positiva también para el creyente. En realidad, una teología de la creación y de la alianza no puede dejar de legitimar la autonomía del hombre, en cuanto a creación libre y responsable, vinculada a los valores incondicionales de la comunión y de la construcción solidaria del futuro⁸. La tesis del valor religioso de la secularidad debe ser equilibrada con la afirmación del valor secular de la religión. En efecto, sólo la religión puede proporcionar la garantía de una legítima secularidad, como busca autónoma de la verdad y de la justicia, en correspondencia a la visión teológica de la creación y de la alianza, como afirmación de la polaridad dialéctica fundamental, de lo divino y lo humano. Además, la instancia religiosa puede corregir toda pretensión de absolutizar lo relativo, en los diversos sectores de la cultura, ciencia y arte, sociedad y estado⁹.

En nombre de los grandes ideales religiosos, la fe puede y debe ejercer una función crítica, denunciando las formas de alienación y contradicción existentes en la vida humana, como expresión de la presencia del mal en la realidad histórica, bajo las formas de opresión, omisión o injusticia. La religión ofrece a la cultura su dimensión de profundidad, como experiencia incondicionada de lo sagrado, sea en la contemplación mística, sea en la opción moral. Por lo tanto, no es posible concordar con la tesis de la irreconciliabilidad entre lo secular y lo religioso. Un conflicto puede derivar de la diversa fe que anima al creyente y al ateo, pudiendo suceder que el ateo niegue una falsa imagen de Dios, que tampoco el cristiano puede aceptar¹⁰.

⁷ Cf. I. KANT, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, en *Werke* VI, Berlin 1968, 175ss.

⁸ Ver H. Cox, *The Secular City*, New York 1965, 17-37.

⁹ La crítica de los dos máximos sistemas económico-políticos en IOANNES PAULUS II, Litt. enc. *Laborem exercens* (cp. xiii & xiv), subraya la conexión entre ética teónoma y filosofía política, aun en un contexto secular.

¹⁰ El teísmo puede significar una oposición a un pseudoteísmo, cf. CONC. VATICANUM II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 19: «Alii Deum sibi ita effigiunt, ut illud figmentum, quod repudiant, nullo modo Deus sit Evangelii.»

2. EL CRISTIANISMO COMO RELIGIÓN

La situación religiosa se caracteriza por la experiencia de lo sagrado en su incondicionalidad numinosa. Tal experiencia puede acontecer bajo la forma sacral de una epifanía sacramental de la divina realidad, o también bajo la forma de una espera infinita de lo divino, que se manifiesta como la presencia misteriosa del Dios escondido de la religión mística. La incondicionalidad de lo sagrado puede manifestarse también como absoluta exigencia moral, sea bajo la forma de un imperativo ético personal, sea bajo el modo polémico de la denuncia profética de la decadencia cúltica o moral. La historia de la salvación constituye la epifanía del Dios revelado, sea como incondicionada exigencia de fidelidad, sea como paradoja de aceptación inmerecida. La experiencia religiosa cristiana es compleja, pues en ella lo divino es vivido como revelación y contemplación y como aceptación y recepción. Por ello, el acto religioso de la fe no puede reducirse idealmente a un único principio lógico, de la identidad o de la diferencia. Identidad mística y diferencia ética coexisten en una tensión dialéctica superada sólo en el momento paradójico de la gracia ¹¹.

El carácter complejo del acto religioso cristiano se manifiesta en la síntesis dialéctica del elemento místico-sacramental y del elemento ético-crítico, que encuentra su momento de superación en el acto de recepción de la gracia, como inmerecida justificación del pecador. A la riqueza de la experiencia religiosa cristiana como tensión de identidad y diferencia se une la infinita tensión entre lo creado y lo increado, o entre la condicionalidad de las formas religiosas y la incondicionalidad del contenido infinito. Por ello no es de admirar que constantemente se manifieste en la religión cristiana la infinita tensión entre lo sagrado y lo profano, lo incondicionado y lo condicionado, la teonomía religiosa y la autonomía secular, la tensión mística hacia la identidad y la conciencia moral de la diferencia ¹².

El cristianismo como religión bíblica se comprende en la polaridad dialéctica de revelación y fe. En cuanto revelación, la experiencia religiosa cristiana se presenta como definitiva y absoluta. En ella, la epifanía de lo numinoso critica toda forma de idolatría, como indebida absolutización de lo condicionado. En cuanto fe, el acto religioso cristiano

¹¹ Sobre la tensión entre mística y ética, ver P. TILICH, *Mystik und Schuld-bewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung*, en *Frühe Hauptwerke*, Stuttgart ³1959, 76ss.

¹² Para la comprensión tipológica de la religión mística y de la religión profética, ver FR. HEILER, *Das Gebet*, München ⁵1923, 249-262.

se presenta como adhesión incondicionada al Eterno, revelado en la historia como salvación definitiva. La aceptación del reino de Dios no se presenta en rivalidad con los valores humanos fundamentales, como la justicia y la paz, la verdad y el bien. Por el contrario, la religión bíblica denuncia proféticamente la maldad e injusticia, la falsedad y opresión, mientras respeta los derechos de la conciencia moral y la individualidad carismática de la personalidad religiosa¹³.

La experiencia del Dios revelado no puede confundirse con cualquier sistema religioso de legitimación social de la opresión o de la injusticia. El Dios de la revelación bíblica es un Dios de liberación y esperanza. El Dios activo de la historia de la salvación no puede confundirse con el Dios ocioso de la ontología griega, aunque la revelación no suponga un desvelamiento del misterio numinoso del Dios escondido¹⁴. La religión bíblica asume la forma de un monoteísmo teorético, donde la realidad divina es vivida simultáneamente como misteriosa y revelada, trascendente e inmanente, distante y próxima, absoluta y personal, exclusiva y universal. La religión de la alianza se manifiesta como teísmo de fidelidad, que encuentra en la comunión con la realidad divina el fundamento para la comunión social e histórica. El teísmo bíblico es simultáneamente místico y profético, cúlrico y ético. Pero la mística no se confunde con la identidad, ni el culto se confunde con la magia; tampoco la ética lleva a la desesperación o la profecía se manifiesta como pura denuncia destructiva, dado que la revelación bíblica es también evangelio, anuncio de salvación, configuración de la presencia de la gracia¹⁵.

La consideración teológica sobre el problema de la afirmación de Dios a la luz del lenguaje religioso del primer artículo de la fe cristiana no puede olvidar las precedentes consideraciones. De este modo, podrá colocar en su óptica adecuada la incondicionada afirmación del Infinito por el hombre creyente, finito en su ser y alienado en su existencia histórica, pero abierto dinámicamente al Absoluto y destinado eternamente a la salvación en Cristo. Para poder explicitar su fe, el hombre contemporáneo deberá superar una visión reductiva del problema religioso en la actualidad, sin interpretar la autonomía secular como profanación y secularización cerrada al Absoluto y sin concebir la religión

¹³ Cf. W. ZIMMERLI, *Gott in der Verkündigung der Propheten*, en J. COPPENS (ed.), *La Notion biblique de Dieu*, Gembloux & Leuven 1976, 127-143.

¹⁴ Sobre el tema del Dios de la liberación, ver F. A. PASTOR, *Liberación y Teología: Estudios Eclesiásticos* 53 (1978) 365ss.

¹⁵ Sobre el teísmo bíblico, ver F. A. PASTOR, *La afirmación de Dios como problema teológico en la S. Escritura: Estudios Eclesiásticos* 47 (1972) 377-396.

como una antitética heteronomía. La autonomía puede y debe ser vivida en una dimensión de profundidad, como abertura incondicionada a la irrupción de lo sagrado y como recepción de la teonomía, en cuanto revelación y gracia. La lógica teónoma de la relación religiosa concibe el acto de fe como aceptación incondicionada de la realidad asboluta, revelada al hombre a pesar de su finitud. Con ello, el hombre finito encuentra en Dios infinito, a la vez, su fundamento y su abismo ¹⁶.

II. DIALECTICA DE LA AFIRMACION CREYENTE

El problema religioso actual está condicionado por la confrontación dialéctica fundamental entre teísmo y ateísmo, entre afirmación y negación de Dios. La negación de la divina realidad constituye el desafío básico para la fe y para la inteligencia, para la teoría y para la praxis, para la contemplación y para la acción, para la mística y para la ética. El problema religioso no deja al hombre indiferente. La negación de la fe constituye una cuestión primordial para el creyente, que debe anteceder cualquier problema teórico o práctico, como el descubrimiento de nuevos métodos teológicos o pastorales, o como la discusión de la reforma del lenguaje teológico o aun la misma mudanza de la estructura político-social. La cuestión religiosa fundamental se centra en la posibilidad real de la afirmación de Dios y de la profesión de fe, a nivel personal y comunitario. Por ello, la cuestión religiosa en nuestros días supone una dilucidación del teísmo como posibilidad real y del ateísmo como desafío para el creyente.

1. EL ATEÍSMO COMO CUESTIÓN

Muchos de nuestros contemporáneos experimentan un sentimiento de aversión ante la idea de la realidad de Dios. El teísmo les parece un postulado alienante, inútil e imposible. Naturalmente, la afirmación de la divina realidad sólo es juzgada alienante, a partir de una visión

¹⁶ Ha sido mérito de la teología platónico-cristiana la consideración de la divina transcendencia como realidad absoluta. Así, p. ej., AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos* CXXXIV, 4: «Ita enim ille est, ut in eius comparatione ea, quae facta sunt, non sint. Illo non comparato, sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, non sunt, quia verum esse incommutabile est, quod ille solus est» (ML XXXVII, 1741).

heteronómica de lo religioso, considerado en una perspectiva de rivalidad con relación a la autonomía y madurez del hombre, en cuanto sujeto personal. El hombre religioso es acusado de huir de su responsabilidad histórica concreta, para refugiarse en una utopía posthistórica. El hombre religioso parece vivir en pura contemplación de la eternidad, olvidándose de luchar para modificar el mundo imperfecto. Ligado anacrónicamente a la superstición y al pasado, el hombre religioso parece padecer la coacción de un sistema conservador e inmutable, en vez de asumir plenamente su responsabilidad temporal. En el universo religioso, la imaginación creadora, sometida a un sistema jerárquico-patriarcal, carece en gran medida de posibilidad de ejercicio; con ello, el sujeto religioso debe renunciar a aquella facultad que lo hace más semejante al Creador. Por otra parte, asociadas a la idea de Dios, las estructuras sociales y políticas se sacralizan, tornándose más resistentes a los cambios indispensables, al sentirse defendidas por una especie de derecho divino¹⁷.

Además de alienante, la idea de Dios es considerada inútil para mejorar la vida humana, particularmente en su condición política. La opción ideológica se realiza en el horizonte de la inmanencia intraterrestre; sólo posteriormente parece ser bendecida por la religión, en el caso del teísta. Opciones políticas antitéticas pueden apelar para las mismas motivaciones religiosas o antirreligiosas, coincidiendo en el mismo proyecto histórico, variando apenas en su legitimación religiosa o secular, teísta o atea¹⁸. Además, la idea de la divina realidad es juzgada, no raramente, como imposible de ser pensada filosóficamente. En una época de crepúsculo metafísico, se niega toda realidad que carezca de verificabilidad empírica. La ontología tiende a ser sustituida por una teoría del lenguaje o por una fenomenología de la experiencia social. Pero a un nivel meramente empírico y positivo, Dios puede aparecer apenas como una pieza más en el sistema del mundo, o como una hipótesis indispensable en orden a una explicación del universo, cuya aparición en la escena del pensamiento contemporáneo no pasaría de una ilusión y cuyo eclipse puede acontecer sin especial sentimiento de nostalgia¹⁹.

¹⁷ Para la crítica del teísmo convencional ha sido determinante L. FEUERBACH, *Das Wesen des Christentums*, cf. *Werke* V, Berlín 1973.

¹⁸ Para la crítica del teísmo como alienación, ver K. MARX, *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, en *Werke - Schriften - Briefe* I, Darmstadt 1962. La crítica marxiana de la religión como opio de la conciencia política continúa a ser la tesis oficial del comunismo. Ver W. I. LENIN, *Über die Religion*, Berlín 1956.

¹⁹ Sobre la hipótesis del naturalismo psicoanalítico, de considerar la religión como ilusión, ver S. FREUD, *Obras completas* III, Madrid 1973, 2961ss., cf. 3241ss.

Siendo el cristianismo una experiencia religiosa, antes aún de construir un sistema teológico para explicitar tal experiencia, no podrá dejar de rebatir los postulados del ateísmo, si no quiere negarse como realidad. En efecto, o la idea de Dios es alienante o no lo es: si lo fuere, la opción cristiana sería equivalente a un suicidio espiritual; pero si no lo fuere, la objeción del ateísmo no pasaría de un preconcepción, basado en una fantasía negativa. Lo mismo se diga de la inutilidad o de la utilidad de la idea de Dios para la vida humana, o de la imposibilidad o posibilidad de pensarla actualmente. Por tal motivo, las tesis filosóficas de los diversos ateísmos constituyen, a nivel práctico y a nivel teórico, un desafío bien definido para la existencia religiosa del creyente y para la profesión de fe del cristianismo²⁰.

¿Será que la respuesta a la crítica religiosa del ateísmo deberá ser buscada en la llamada teología radical de la «muerte de Dios»? Según ella, aunque se continúe calificando de cristiana la civilización materialista occidental, sería necesario anunciar la muerte de Dios, dado que su idea e imagen están muertas en el universo de significado de la cultura secular. Sólo sería posible encontrar un nuevo sentido para la palabra Dios, sometiéndola a un proceso iconoclastico, abandonando la dimensión de la trascendencia y buscando exclusivamente en la immanencia de las diversas expresiones del humanismo, la realidad numinosa. Si puede considerarse superada una imagen antropomórfica de Dios, construida para dar una respuesta al enigma del universo o a la indigencia existencial, falta por descubrir una nueva imagen de la realidad numinosa como fundamento de la realización existencial y de la felicidad de lo finito²¹.

Desde otro horizonte cultural, se insiste, más que en el problema de la muerte de Dios, en la relevancia de la cuestión de la muerte del hombre. Si muere el Dios de la metafísica, resucita el Dios de la ética, el Dios de la liberación y la esperanza, cuyo símbolo y epifanía es Jesucristo libertador, como evangelista de la esperanza para los pobres y profeta de la liberación para los oprimidos. En la lucha actual contra la miseria y la injusticia, el cristiano tiene el deber de asumir la representación de Cristo en el mundo y para el mundo²². Ciertamente,

²⁰ Ver V. MIANO, *L'ateismo e il magistero della Chiesa*, en *L'ateismo contemporaneo* IV, Torino 1969, 43ss.

²¹ Como escritos programáticos de la teología radical, ver G. VAHANIAN, *The Death of God*, New York 1961; P. M. VAN BUREN, *The Secular Meaning of the Gospel*, London 1963; W. HAMILTON, *The New Essence of Christianity*, New York 1966; Th. J. J. ALTIZER, *The Gospel of Christian Atheism*, Philadelphia 1966.

²² Sobre el intento latinoamericano de una cristología profética, ver F. A. PASTOR, *O Reino e a História*, São Paulo 1982, 100s.

la aventura intelectual de buscar a Dios en la inmanencia histórica y en el reino de la praxis, prescindiendo de una ontología de la trascendencia y del mensaje de la revelación bíblica o de la tradición eclesial, supone un gran riesgo. Pero, se objeta, la fe supone un riesgo: No aceptar tal riesgo, que podría suponer llegar honestamente a una posición cercana al nihilismo, podría significar también no aceptar la fe en su condición actual²³. ¿No se ha caracterizado siempre el cristianismo por el esfuerzo de situar lo sagrado en lo profano y lo trascendente en lo inmanente? En la inmanencia de la encarnación muere el Dios escondido y distante. En la locura de la cruz muere el Dios lógico de la teodicea. Dios se revela en Cristo, realizando la epifanía de la eternidad en el tiempo²⁴.

¿Una tal teología de la secularización será capaz de iluminar nuestra época llevándola al descubrimiento de la fe? Ciertamente, la teología radical no ha dejado de suscitar numerosos problemas: ¿No estará edificada tal teología sobre un problemático escepticismo gnoseológico y nihilismo ontológico, propios de la versión profanizada del proceso secular? ¿Por qué será preciso reconocer valor y significado de eternidad a la historia de la salvación, si la misma eternidad carece de sentido? ¿Por qué otorgar al acontecimiento Jesús una posición privilegiada en la historia, si el horizonte de comprensión se cerrase a la trascendencia? Tal vez la función de la teología radical haya consistido en llamar la atención sobre la inadecuación del lenguaje a la tradición ontológica del helenismo. Si así fuere, la provocación de la teología de la «muerte de Dios» habrá servido para hacer pasar el lenguaje de la teología, de la adoración mística al Dios escondido, al encuentro fiducial con el Dios revelado en la historia de la salvación²⁵.

Pero una teología que asume, sin ulterior discernimiento, la crítica de la secularización a la afirmación religiosa, difícilmente podrá ofrecer una respuesta adecuada al ateísmo teorético. Ciertamente, es importante tener en cuenta una cierta mentalidad contemporánea, que considera la idea de Dios meramente como una hipótesis dispensable. Es importante también restituir a la realidad absoluta su centralidad y relevancia dentro de la actualidad histórica, incluso examinando la

²³ Cf. H. BRAUN, *Gottes Existenz und meine Geschichtlichkeit im Neuen Testament*, en *Zeit und Geschichte*, Tübingen 1964, 399-421.

²⁴ Cf. R. BULTMANN, *Der Gottesgedanke und der moderne Mensch*: Zeitschrift für Theologie und Kirche 60 (1963) 335ss.

²⁵ Para una ulterior discusión de la temática de la «muerte de Dios», ver H. MÜHLEN, *Die abendländische Seinsfrage als der Tod Gottes und der Aufgang einer neuen Gotteserfahrung*, Paderborn 1968.

posibilidad de una interpretación profana de los conceptos religiosos²⁶. Pero la proclamación del evangelio no puede ser equiparada simplemente a la mera promoción de los derechos humanos de las naciones o de los individuos. Ni la totalidad de la experiencia religiosa puede ser equiparada a la realización de un proyecto horizontal de mejora interhumana; ni puede constituir un alibi, para preterir el imperativo de la propia conversión, la opción radical por la liberación de la injusticia²⁷. Por otra parte, aunque pueda existir un cristianismo implícito y anónimo, no siempre es posible defender la inexistencia de fronteras entre la incredulidad y la fe. En todo caso, la cuestión fundamental para el cristianismo es la de tornarse explícito y manifiesto, como configuración concreta de la caridad y la esperanza²⁸.

2. EL TEÍSMO COMO POSIBILIDAD

¿Dónde buscar la condición teórica de posibilidad de la afirmación religiosa y de la confesión de fe? Las hipótesis que pueden ser tomadas en consideración son fundamentalmente cuatro:

(i) *Hipótesis primera*: La afirmación de Dios no es posible, ni en la trascendencia del espíritu, ni en la inmanencia de la historia; es imposible hallar la divina realidad, porque es inexistente. Tal es la respuesta explícita del ateísmo teórico y la posición implícita del ateísmo práctico²⁹.

(ii) *Hipótesis segunda*: La afirmación de la divina realidad sólo es posible en la trascendencia al mundo, no en cambio en la inmanencia intramundana. Tal es la respuesta de toda teología ontológica, místico-contemplativa, que subraya el carácter trascendente de la experiencia

²⁶ Sobre el problema teológico de la secularización, ver D. BONHOEFFER, *Widerstand und Ergebung*, München 1949; FR. GOGARTEN, *Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit*, Stuttgart 1956; G. EBELING, *Wort und Glaube I*, Tübingen 1967, 90ss.

²⁷ Para una comprensión del programa de la teología de la liberación, ver G. GUTIÉRREZ, *Teología de la Liberación*, Lima 1971; H. ASSMANN, *Teología desde la praxis de liberación*, Salamanca 1973; J. L. SEGUNDO, *Liberación de la Teología*, Montevideo 1974; L. BOFF, *Teología desde el cautiverio*, Bogotá 1975; CL. BOFF, *Teología e Prática*, Petrópolis 1978.

²⁸ Ver, con todo, K. RAHNER, *Ateísmo e «cristianesimo implícito»*, en *L'ateísmo contemporáneo IV*, Torino 1969, 91ss.

²⁹ A esta posición de ateísmo postulatorio pueden reducirse numerosas formas de ateísmo contemporáneo. Ya precedentemente nos hemos referido al pensamiento de los neohegelianos, Bauer, Hess, Feuerbach, Marx. Podría aludirse también al ateísmo vitalista de Nietzsche o al ateísmo existencial de Sartre o de Camus.

religiosa de la santidad de Dios, vivida principalmente como presencia del misterio ³⁰.

(iii) *Hipótesis tercera*: La afirmación de Dios es posible sólo en la perspectiva de la inmanencia histórica y del compromiso ético. Tal es la respuesta de las diversas teologías de la praxis, que tienden a subrayar el carácter crítico-profético de la experiencia religiosa del cristianismo, con la vivencia de la divina santidad como justicia infinita, particularmente en el orden moral ³¹.

(iv) *Hipótesis cuarta*: La experiencia religiosa del cristianismo supone la síntesis dialéctica de la trascendencia e inmanencia de la divina realidad. Ninguno de los extremos de tal polaridad puede excluir a su contrario. El dilema que propone exclusivamente la fe vertical o la fraternidad horizontal como alternativas únicas de opción religiosa contribuye a reducir y empobrecer la complejidad y riqueza de la experiencia religiosa cristiana, caracterizada por la tensión entre contemplación mística y exigencia moral, que encontrará su síntesis y superación en la experiencia de la santidad de Dios como fidelidad y misericordia, a la luz misteriosa de la cruz y en la perspectiva de la justificación del pecador ³².

Una eventual teoría del lenguaje sobre Dios no puede dejar de situar el problema fundamental, analizando las diversas hipótesis sobre la afirmación teológica en la experiencia religiosa y confrontando la hipótesis preferencial con la misma experiencia cristiana, objetivada literariamente en el lenguaje religioso de la revelación bíblica y de la tradición eclesial. Tal confrontación difícilmente podrá prescindir de la precisión conceptual y del rigor epistemológico, en la articulación lógica del discurso teórico. Todo lo cual no significa un predominio desmesurado de la teoría sobre la praxis o de la inteligencia sobre la volun-

³⁰ Entre las formas más características de Teologías de la trascendencia contemporáneas pueden ser enumeradas la Teología dialéctica de K. Barth, el Método de correlación de P. Tillich, la llamada *nouvelle théologie* de H. de Lubac, J. Daniélou, H. Urs von Balthasar; el Método transcendental en K. Rahner y en B. Lonergan. Con todo, el método de correlación y el método transcendental se abren a una nueva comprensión de la dialéctica condicionado-incondicionado e inmanencia-transcendencia.

³¹ A esta posición pueden reducirse numerosos ensayos de las diversas teologías de la secularización o teologías de la «muerte de Dios», teologías de la esperanza y del futuro, teologías de la revolución y de la liberación, que justamente intentan superar una reducción de la experiencia religiosa a la vivencia de la trascendencia del numinoso.

³² La necesidad de integrar dialécticamente trascendencia e inmanencia ha sido sentida por numerosos teólogos, aunque no siempre se haya encontrado el modo adaptado de realizar tal proyecto teológico.

tad. En el análisis de la afirmación creyente, subyacente al lenguaje religioso, si no se puede prescindir de una consideración del papel de la inteligencia en la dinámica y en la estructura del acto de fe, tampoco puede dejar de considerarse el influjo de la voluntad y del sentimiento en el acto de afirmación religiosa³³.

Pero un eventual estudio del lenguaje religioso de la profesión de fe no podrá limitarse al análisis de la estructura de la conciencia subjetiva del acto religioso, aun comprendido en el contexto social del sujeto creyente; sino que deberá procurar también entender el contenido de la afirmación religiosa en su realismo y objetividad. Pues no deberá olvidarse que la intencionalidad de la afirmación religiosa no se dirige al enunciado, sino a la misma realidad absoluta³⁴. Pero de la divina realidad jamás podrá ser formulada una semejanza o analogía, que no suponga una desemejanza aún mayor. Pues Dios será siempre aquel que permanece incomprendible al conocimiento e inefable al lenguaje³⁵. Por ello será siempre necesario superar el carácter condicionado de las formas del lenguaje religioso, siempre inadecuadas para expresar el contenido numinoso, en la incondicionalidad que circunda la divina realidad como absoluto misterio³⁶.

La dialéctica de subjetividad y objetividad en el acto de afirmación religiosa no significa una reducción de la profesión de fe al nivel de una mera teoría gnoseológico-ontológica. La profesión de fe tiene su fundamento en la realidad expresada en el lenguaje de revelación de la historia bíblica de la salvación. La fe de la comunidad cristiana primitiva permanece como norma para la fe de la comunidad eclesial de todos los tiempos. La hermenéutica teológica no tiene como finalidad disolver el mensaje evangélico en la cultura o en la filosofía de la propia época, sino procurar el sentido original del mensaje primitivo, para mejor poder traducir su significación en la vida actual del creyente y su

³³ Para una ulterior discusión, ver R. AUBERT, *Le problème de l'acte de foi*, Louvain 1969, 737ss.

³⁴ THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, IIa. IIae., q. i, a. 4, ad 3: «Lumen fidei facit videre ea quae creduntur; sicut enim per alios habitus virtutum homo videt illud quod est sibi conveniens secundum habitum illum»; cf. *ibid.*, a. 2, ad 2: «actus autem credentis non terminatur ad enuntiabile sed ad rem: non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea cognitionem de rebus habeamus, sicut in scientia, ita et in fide.»

³⁵ CONC. LATERANENSE IV, Cp. II: «quis inter Creatorem et creaturam non potest similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda»; cf. THOMAS AQUINAS, *De veritate*, q. xi, a.1, ad 9: «Haec est summa cognitio, quam de ipso in statu viae habere possumus, ut cognoscamus Deum esse super omne id, quod cogitamus de eo.»

³⁶ Cf. R. ZITTO, *Das Heilige*, Breslau 1917, cp. iii & iv.

comunidad. De este modo, la teología mantiene una relevante función en el acto eclesial de transmisión de la fe³⁷.

Así pues, ni la inteligencia de la fe puede prescindir del acto de escuchar la palabra de la revelación, ni la recepción de la misma fe puede prescindir del acto de acoger el mensaje de la tradición. Del mismo modo, ni la teología puede prescindir de la fe, ni la fe puede dispensar la teología, a no ser a riesgo de repetir los sofismas del pasado³⁸. La tarea teológica debe orientarse hacia la realidad afirmada en la fe, para una ulterior consideración del contenido de la revelación y para una mejor explicitación de la lógica de su articulación sistemática con la totalidad del mensaje religioso. El lenguaje de las fórmulas de fe, transmitido por la tradición ortodoxa, no debe ser un obstáculo para una eventual reformulación lingüística, juzgada más adecuada a la realidad actual; siempre que tal adaptación teológica no suponga la eliminación de una parte del contenido mismo de tal mensaje³⁹.

De este modo, la profesión de fe constituirá la base de cualquier construcción teológica, arquitectada para enfrentar el desafío de la secularización. El mismo ateísmo será una ocasión para interiorizar personalmente la fe. La aceptación de Dios como Dios constituye el momento fundamental de la experiencia religiosa y el único correctivo eficaz del ateísmo práctico. A la profesión de fe debe seguir una actitud religiosa de confianza en Dios vivo, de modo que la esperanza contribuye a la mejor inteligencia de la afirmación creyente y a una mayor vigencia existencial de la misma⁴⁰.

³⁷ Ver Y. CONGAR, *La Tradition et les traditions* II, Paris 1963, 81ss.

³⁸ Una teología que prescindiera de la regla de fe o del lenguaje dogmático de los grandes Concilios, corre el peligro de eliminar el dogma y perder la continuidad con la tradición de la Iglesia.

³⁹ La fidelidad a la tradición no es obstáculo para la actualización del lenguaje teológico y eclesial, cf. IOANNES XXIII, *Allocutio* (XI Octobris MCMLXII): *Acta Apostolicae Sedis* LIV (1962) 792: «Est enim aliud illud depositum Fidei, seu veritates, quae veneranda doctrina nostra continentur, aliud modus, quo eadem enuntiantur, eodem tamen sensu eademque sententia.»

⁴⁰ Sobre la posibilidad de una comprensión de la teología como *docta spes* y sobre la legitimidad de un método teológico entendido como *spes quaerens intellectum*, ver J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München 1964; F. KERSTIENS, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Mainz 1969, 227ss.

III. POSIBILIDAD DE UNA TEORIA TEOLOGICA

El problema de la afirmación de Dios, a la luz del primer artículo de la fe, no puede prescindir de la cuestión del mejor método para analizar el lenguaje religioso, ya que se trata de descubrir el sentido y el significado del lenguaje religioso cristiano. Tal estudio comporta el análisis semiótico del lenguaje sobre Dios, en su articulación lógica y en su significación teórica y práctica. Trátase de descubrir, interpretar y eventualmente traducir los diversos códigos del lenguaje creyente, analizando su lógica interna y recibiendo su mensaje de revelación y salvación. Ahora bien, la secularización ha provocado una crisis del lenguaje religioso convencional, denunciando una comprensión ingenua, mítica y antropomórfica del lenguaje creyente. Un cierto modo de hablar de la divina realidad, de su cognoscibilidad y esencia, de su perfección y omnipresencia, de su omnisciencia y omnipotencia, de su providencia y predestinación, puede suscitar perplejidad aun en el creyente, cuanto más en el no creyente. La única respuesta a tal perplejidad se encuentra en la comprensión del significado exacto del lenguaje de la fe⁴¹.

1. HIPÓTESIS METODOLÓGICAS

El estudio del problema teológico de la afirmación de Dios, a la luz del lenguaje religioso del primer artículo de la fe, supone la solución de numerosas cuestiones de índole formal, derivadas de la complejidad del proceso teológico, en cuanto inteligencia de la fe, que encuentra su fundamento en la aceptación creyente de la palabra revelada y fielmente transmitida por la tradición eclesial. Por ello, será necesario proceder a una consideración atenta de la cuestión epistemológica dentro del método teológico. La función de la teología no puede entenderse meramente como ordenación lógica de datos constatados empíricamente, sino que debe ser orientada hacia un abordaje claramente teórico de los problemas.

(i) *Aproximación teórica.* La vía teórica en teología debe

⁴¹ Cf. CONC. VATICANUM II, Const. past. *Gaudium et spes*, n. 21: «Remedium autem atheismo afferendum, tum a doctrina apte exposita, tum ab integra Ecclesiae eiusque membrorum vita expectandum est.»

incluir una delimitación preliminar del punto de partida de la reflexión, formulando las hipótesis metateóricas que condicionan la investigación, así como la metodología que se seguirá para verificar tales hipótesis y para controlar los resultados obtenidos, en orden a establecer una teoría razonada sobre el problema discutido. Por tanto, queriendo discutir teóricamente el lenguaje de la afirmación de Dios, deberá previamente hipotetizarse el posible sentido y significado de la profesión de fe, descubriendo la estructura del lenguaje en que se formula, con sus antinomias y polaridades más significativas, expresadas axiomáticamente. Deberá ser propuesto también un cóligo de reglas lingüísticas, reguladoras del proceso formal de la comunicación semiótica, aplicado al caso de la comunicación religiosa en la teología cristiana. Deberán ser propuestos también los teoremas teológicos, que expresan sintéticamente el contenido de la misma afirmación religiosa, así como los eventuales corolarios antropológicos implicados en la afirmación teísta ⁴².

Sólo después de haber propuesto las hipótesis fundamentales, en orden a entender la afirmación de fe, se puede pasar a la verificación fundamental de tales hipótesis, confrontándolas con la experiencia de la religión bíblica, objetivada literariamente en el canon de las Escrituras. De tal confrontación deberá surgir la evidencia de la afirmación creyente y su coincidencia con la fe de la comunidad primitiva. El control teórico de esta primera verificación corresponde a una ulterior confrontación de tal interpretación de la revelación con la tradición creyente de la comunidad eclesial, objetivada literariamente en los símbolos de fe, en las definiciones del magisterio eclesiástico y en los documentos de la teología cristiana. De este modo, se habrán recorrido sucesivamente las etapas epistemológicas características del método teórico, adaptándolas al proceso de la reflexión teológica, en orden a elaborar una teoría teológica ⁴³.

(ii) *Una teoría teológica.* Por teoría podemos entender un proceso metódico, a través del cual se intenta resolver un problema, delimitándolo previamente y estableciendo preliminarmente las diversas hipótesis de explicación, que posteriormente serán sometidas a verificación y control crítico. Una vez verificadas y controladas críticamente, las hipótesis adquieren el estatuto epistemológico de tesis ⁴⁴. En el caso

⁴² Sobre la aplicabilidad de la teoría de la ciencia a la teología, ver O. MUCK, *Wissenschaftstheorie: Sacramentum mundi IV* (1969) 1394ss.

⁴³ Sobre la problemática general de la teoría de la ciencia, ver E. STRÖKER, *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Darmstadt 1973.

⁴⁴ Sobre el proceso epistemológico en el método teórico-científico, ver J. DEWEY,

presente, se trata de aplicar el método teorético a la reflexión teológica, ya que se trata de formular una teoría teológica general sobre el lenguaje religioso del teísmo cristiano, a la luz del primer artículo de la fe. En cuanto teoría no podrá dejar de formular hipotéticamente los axiomas o postulados de carácter gnoseológico, ontológico y ético, que mejor puedan explicar la lógica de la afirmación de fe ⁴⁵.

Como teoría lingüística, deberá formular las reglas del lenguaje religioso, específicas del lenguaje cristiano sobre Dios, descubriendo los diversos usos lingüísticos en los diferentes tipos de afirmación creyente. Deberá considerar también el lenguaje de la fe en su estructura semiótica, procurando descubrir su lógica y su sintaxis, su semántica y su pragmática. Finalmente, deberá atender a las diversas funciones del lenguaje en el proceso de la comunicación religiosa: emisor y receptor, referente y mensaje, código y traducción ⁴⁶.

Como teoría teológica, inspirada en la tradición de fe derivada de la revelación bíblica y referente al lenguaje cristiano sobre Dios, no podrá dejar de discutir la alternativa propuesta por las rivales posiciones del apofatismo y del catafatismo, superando el dilema reductivo de una oscilación entre lo unívoco y lo equívoco ⁴⁷. Finalmente, tal teoría deberá formular el contenido del lenguaje religioso cristiano en teoremas y proposiciones, que expliciten el mensaje de la fe, declarando su significado teórico e interpretando su relevancia práctica, incluso en relación a la compleja estructura del acto religioso ⁴⁸.

(iii) *Revelación y razón.* Las precedentes consideraciones meta-teóricas presuponen, como toda la teología, la particular dialéctica del discurso creyente, entre filosofía y teología, razón y revelación, finito e infinito, relativo y absoluto, condicionado e incondicionado, así como también la particular tensión entre fe y tradición, ortodoxia y orto-

o.c., cp. vi; sobre los conceptos de falsificabilidad, control y corroboración, ver K. R. POPPER, o.c., cp. iv, vi & x.

⁴⁵ Sobre la aplicación del método teorético a la teología, ver W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt/Main 1973, cp. i.

⁴⁶ Sobre la aplicación de la semiótica a la teología, ver A. GRABNER-HEIDER, *Semiotik und Theologie*, München 1973, 203ss. Para las cuestiones lógico-lingüísticas, ver W. V. O. QUINE, *Methods of Logic*, New York 1959, cp. vii-ix; I. COPI, *Introduction to Logic*, New York 1961, cp. ii & viii.

⁴⁷ Sobre el origen de la dialéctica apofático-catafático en la teología griega, ver B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi*, Brescia 1971, 13-32; W. WEISCHEDEL, *Der Gott der Philosophen I*, München 1979, 39-68.

⁴⁸ Sobre la función de la axiomática en una teoría científica, sobre la coexistencia de axiomas de contenido y de forma, sobre el carácter dual del esquema teorético, con conceptos meramente empíricos y conceptos teoréticos, y sobre la aplicabilidad del método a la teología, ver O. MUCK, a.c., 1494-1401.

praxis, *kerigma* y *logos*. El discurso teológico no puede prescindir del uso de la razón lógica que busca la inteligencia de la fe, pero tampoco puede olvidar el testimonio de la revelación bíblica o el de la tradición ortodoxa. La tensión entre teología kerygmática de obediencia a la fe y teología apologética dialogal no debe resolverse en una alternativa reductiva y excluyente. Para realizar su particular diaconía, la teología no puede renunciar al diálogo con la situación humana; pero tampoco debe renunciar a escuchar el evangelio de la fe y la tradición de la misma fe⁴⁹. En su diálogo con la situación cultural y en la interpretación de los diversos signos de la presencia de lo incondicionado, la teología puede descubrir la relevancia de la esperanza religiosa y del mensaje escatológico. Pero la revelación bíblica no es sólo respuesta a la preocupación humana, es también anuncio del Dios revelado y justo, trascendente y salvífico, distante y próximo. La meditación sobre el Dios que nos salva es también camino para aproximarse a su absoluto misterio⁵⁰.

En su diálogo con la cultura, la teología debe ser no sólo receptiva y contemplativa, sino también crítica y profética, descubriendo tanto sus momentos de apertura hacia lo incondicionado, como sus insuficiencias y contradicciones. La crítica no debe limitarse a la dimensión de la objetividad histórica y de la exterioridad social, sino que debe llegar también al universo de la subjetividad moral y de la interioridad religiosa. Sin dejar de ser crítica, la teología debe y puede ser también autocrítica, considerando también la sinceridad de la propia profesión de fe y la coherencia en la propia conversión⁵¹. Finalmente, en su diálogo con la cultura, la teología no debe limitarse a encontrar el pensamiento del pasado, sino que debe confrontarse también con la actualidad. En su consideración de la realidad, la teología no debe limitarse a una consideración ideal y esencial, sino que debe enfrentar también la dimensión existencial y la ambigüedad histórica. De este modo, la teología no se limitará a ser una teoría contemplativa, sino que podrá incidir también sobre la misma realidad social⁵².

⁴⁹ Tanto el método de correlación o el método transcendental como el método kerygmático, son complementarios, debiendo integrarse el *intellectus quaerens fidem* y la *fides quaerens intellectum*.

⁵⁰ El presente estudio se limita al análisis del lenguaje del primer artículo de la fe, prescindiendo de la problemática relacionada con el segundo y tercer artículo del símbolo de fe. Sobre el problema del lenguaje teológico de la ortodoxia trinitaria, ver F. A. PASTOR, *Semântica do Mistério*, São Paulo 1982, 47-106.

⁵¹ Sobre la relevancia de la cuestión de la conversión en relación a la reflexión teológica, ver B. LONERGAN, *Method in Theology*, London 1972, cp. iv, a. 2; cp. x, a. 5.

⁵² Cf. K. RAHNER, *Theologie: Sacramentum mundi* IV (1969) 865.

Consideradas ya las hipótesis metodológicas principales, en orden a elaborar una teoría general del lenguaje del teísmo cristiano, no resta sino proponer sus principios fundamentales, es decir, primeramente, su axiomática general, y, a continuación, las reglas lingüísticas y los teoremas teológicos, que explicitan respectivamente su estructura semiótica y su contenido religioso⁵³.

2. AXIOMÁTICA GENERAL

En una teoría teológica del lenguaje sobre Dios, función de la axiomática es proponer el postulado fundamental, de carácter epistemológico, y los restantes postulados lógico-teológicos, que explicitan la estructura del significado en el lenguaje religioso, a nivel gnoseológico y ontológico, ético y dialéctico. Entre tales axiomas, serán propuestos los siguientes:

(i) *Axioma fundamental*. Tal axioma debe ecuacionar la antinomia epistemológica fundamental del lenguaje teológico cristiano, o sea, la tensión entre la revelación divina y el misterio de Dios. Puede formularse en los siguientes términos: «El Dios revelado es el Dios escondido». Entre otras palabras, el mismo Dios que se revela como misericordioso y fiel en la historia de la salvación es también el Dios velado y escondido, que habita en la luz inaccesible del misterio, referente último de la realidad contingente y fundamento absoluto de toda realidad causada. Es decir, el Dios *quoad nos* revela al Dios *in se*. Desde un punto de vista lógico, supuesto el *a posteriori* de la revelación, el axioma fundamental formula la equivalencia o mutua implicación del *deus revelatus* y del *deus absconditus*. Desde un punto de vista filosófico-religioso, el axioma subraya que en la revelación histórica acontece la epifanía de lo sagrado. Desde un punto de vista teológico, no puede ser ignorada la importancia ecuménica del axioma, si se considera el constante debate teológico entre los diversos sistemas, sobre Dios como misterio absoluto y santo y su revelación trascendental y categorial, a partir de la polémica antignóstica de la tradición patristica hasta la discusión de la teología moderna en relación al fideísmo cristiano⁵⁴.

⁵³ Ver I. U. DALFERT, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, 552ss., cf. 571ss.

⁵⁴ La tradición luterana subraya la atención al *deus revelatus*, aunque Lutero mismo reconozca que el lenguaje teológico se refiere siempre al misterio, pues tratamos *cum deo velato* (cf. *Werke* XL/I, 194). En este contexto, observa P. TILlich,

(ii) *Axioma gnoseológico*. Tal axioma tiene por función ecuacionar, en el plano teórico de la verdad, la antinomia noética propia de la afirmación de Dios, es decir, la tensión entre cognoscibilidad de Dios e incomprendibilidad divina. Puede formularse del modo siguiente: «El Dios conocido es el Dios incomprendible». Es decir, en tanto se puede hablar de cognoscibilidad de Dios, en cuanto Dios es afirmado como misterio incomprendible. Desde un punto de vista meramente lógico, el axioma gnoseológico afirma la equivalencia o mutua implicación entre el *deus cognoscibilis* y el *deus incomprehensibilis*. Desde un punto de vista filosófico-religioso, el axioma enuncia la posibilidad de afirmar a Dios, aun siendo Dios la realidad íntima, absolutamente incondicionada. Esto significa que Dios infinito es afirmado por el hombre, trascendiendo los límites de su propia finitud, dando razón al enunciado *finitum capax infiniti*. Desde un punto de vista teológico, la relevancia del axioma se manifiesta, sea a la luz del debate entre el apofatismo platónico-cristiano y el catafatismo aristotélico-cristiano, sea confrontándolo con la polémica entre el llamado *intra lutheranum* y el llamado *extra calvinicum*⁵⁵.

(iii) *Axioma ontológico*. Tal axioma debe enunciar, en el plano teórico de la realidad, la antinomia óptica entre inmanencia y trascendencia divinas. En lenguaje metafórico, el axioma puede coincidir con la expresión de la tensión entre proximidad y distancia en la experiencia de Dios. El axioma óptico puede formularse del siguiente modo: «El Dios inmanente es el Dios trascendente». Es decir, la inmanencia divina en la realidad óptica y en la historia salvífica no niega, sino que incluye y supone la divina trascendencia, y viceversa, supuesto el *a posteriori* de la revelación. Desde un punto de vista lógico-formal, el axioma enuncia la equivalencia o mutua implicación de inmanencia y trascendencia en el lenguaje cristiano sobre Dios. Desde un punto de vista filosófico-religioso, el axioma ontológico afirma la identidad entre el Dios creador, trascendente al mundo, metatemporal y metaespacial, y el Dios salvador, providente y predestinante, inmanente a la realidad y a la historia. El Dios de la naturaleza es también el Dios de la historia y el Dios de la creación es igualmente el Dios de la alianza. Consecuentemente, el Dios de Israel es también el Dios del

Rechtfertigung und Zweifel, en *Ges. Werke VIII*, Stuttgart 1970, 98: «Der Protestantismus muss wieder lernen, den *deus revelatus* auf dem Hintergrund des *deus absconditus* zu sehen.»

⁵⁵ Ha sido mérito del método transcendental subrayar el momento apofático en la experiencia de Dios, ver K. RAHNER, *Über die Verborgenheit Gottes*: Schriften zur Theologie XII (1975) 285-305.

universo y de las naciones. Considerando el debate teológico contemporáneo, entre las teologías de la trascendencia, como la teología dialéctica, el método de correlación, el método trascendental o la *nouvelle théologie*, y las teologías de la inmanencia, como las teologías radicales, las teologías de la secularización, las teologías de la praxis y las teologías de la liberación, no podrá ser infravalorada la importancia teórica del axioma ontológico⁵⁶.

(iv) *Axioma de la identidad*. Este axioma enuncia, en el plano teórico de la verdad, la absoluta singularidad de Dios en su identidad. Por eso puede formularse con el doble aforismo: «Dios es Dios y solamente es Dios». Desde un punto de vista lógico-formal, la comprensión de la divina realidad bajo el principio de la identidad sólo puede acontecer bajo la forma lógica de una tautología; pero como ha sido observado, se trata de una tautología significativa. Desde un punto de vista filosófico-religioso, el axioma de la identidad enuncia el monoteísmo teórico exclusivo de la religión profética. El *solus deus est deus* proclama la monarquía divina sobre la religión y la historia, sobre la naturaleza y la cultura, sobre *cosmos* y *nomos*. Por ello el monoteísmo religioso es el fundamento teórico de la unidad de una historia universal, como bien comprendió la filosofía de la ilustración, y de un derecho de gentes con validez universal, como bien lo entendieron los teóricos del derecho natural en el caso de las Indias occidentales. Desde el punto de vista teológico, el axioma de la identidad afirma la absoluta singularidad de la divina monarquía⁵⁷.

(v) *Axioma de la realidad*. Este axioma formula, en el plano teórico de la realidad, la absoluta incondicionalidad de Dios como ser necesario. Dios debe ser pensado necesariamente como realidad, pues de lo contrario se pensaría un fantasma apenas y no Dios. El presente axioma puede ser formulado con el doble aforismo: «Dios necesariamente es Dios y Dios necesariamente debe ser pensado como realidad». La traducción lógico-simbólica de tal afirmación requiere el uso del llamado cuantificador existencial. Desde el punto de vista filosófico-religioso, el axioma enuncia la ontología del Infinito, en cuya esencia se da la identidad entre ser e idea, entre potencia y acto, entre existen-

⁵⁶ Sobre la tensión entre el Dios trascendente y el Dios inmanente como problema de la recepción teológica del concepto filosófico de Dios, ver W. PANNENBERG, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 1967, 296ss.; P. TILICH, *Die Frage nach dem Unbedingten*, Stuttgart 1964, 184: «Gegen Pascal sage ich: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs und der Gott der Philosophen ist der gleiche Gott.»

⁵⁷ Para la discusión del estatuto lógico de una *significant tautology* en el lenguaje religioso, ver I. T. RAMSEY, *Religious Language*, London 1967, 40-48.

cia y esencia. Por consiguiente, no deben ser sobrevalorizadas las diferencias teológicas del lenguaje platónico-cristiano y aristotélico-cristiano sobre la divina realidad. El *ipsum esse* de la tradición agustiniano-bonaventuriana expresa el mismo concepto del *summum esse* que el *id quo maius cogitari nequit* anselmiano. La teología tomístico-suareciana expresará la divina realidad subrayando la actualidad perfecta del *actus purus* o la aseidad del *ipsum esse per se subsistens*⁵⁸.

(vi) *Axioma ético*. Este axioma formula, en el plano práctico, la antinomia pragmática fundamental producida por la tensión entre la confianza en Dios y el temor de Dios. Podría formularse, paradójicamente, como: «El Dios de la confianza es el Dios del temor y viceversa». Significando que el Dios del temor y temblor es también y sobre todo el Dios de la confianza y la esperanza y, por tanto, el Dios de la misericordia en quien el creyente puede siempre esperar. Desde el punto de vista lógico, el axioma ético enuncia la equivalencia o mutua implicación entre el Dios de la esperanza y del temor. Desde el punto de vista filosófico-religioso, el axioma enuncia el doble aspecto *fascinans* y *tremendum* de la experiencia mística del misterio numinoso. Desde el punto de vista teológico, el axioma expresa la tensión espiritual entre el *amor Dei* y el *timor Dei*, propio del *homo viator* en la existencia escatológica incoada⁵⁹.

(vii) *Axioma de la relación*. Este axioma subraya el carácter relacional de la experiencia religiosa, subyacente al lenguaje sobre Dios. Podría formularse en los siguientes términos: «La lógica del lenguaje teológico supone siempre la relación religiosa entre el hombre y Dios». Desde el punto de vista lógico, el axioma afirma la dialéctica de la relación religiosa, subyacente al lenguaje teológico. En efecto, la proposición del lenguaje religioso no puede ser considerada como meramente exhibitiva e informativa, como la enunciación de una perfección absoluta del ser divino. Tampoco coincide con la lógica del silogismo aristotélico de una sola variable. Dado que se habla siempre de Dios en relación con el hombre y del hombre en relación con Dios, el lenguaje religioso debe ser estudiado según un modelo de lógica bivalente. Desde el punto de vista filosófico-religioso, el axioma subraya la dialéctica

⁵⁸ Ver, p. ej., AUGUSTINUS, Sermo VII, 7: «Esse nomen est incommutabilitatis. Omnia enim quae mutantur, desinunt esse quod erant, et incipiunt esse quod non erant. Esse verum, esse sincerum, esse germanum, non habet nisi qui non mutatur» (ML XXXVIII, 66); BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cp. V, n. 3: «Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non-esse.»

⁵⁹ Cf. R. OTTO, *Das Heilige*, cp. v.

subjetivo-objetiva en la experiencia religiosa y en el lenguaje religioso. De este modo se muestra como carente de sentido hablar de Dios, sin hablar del hombre. En el lenguaje de la fe, carece de sentido pretender hablar del objeto de la religión, olvidando el sujeto religioso. Tanto más que Dios trasciende el esquema sujeto-objeto, siendo ontológicamente el sujeto absoluto, en cuanto realidad personal. Desde el punto de vista teológico, el axioma de la relación permite entender mejor, por ejemplo, el lenguaje profético sobre la santidad y justicia de Dios ⁶⁰.

(viii) *Axioma dialéctico*. Este axioma recapitula, en el plano práctico del acto religioso, la dialéctica de la afirmación creyente, en la religión bíblica, donde Dios se revela como Padre misericordioso y fiel y, a la vez, como Señor omnipotente y trascendente. El axioma dialéctico conclusivo podría formularse en los siguientes términos: «El Dios escondido de la religión místico-sacramental es el mismo Dios revelado de la religión profética, con su doble valencia ética, de denuncia crítica del pecado y de anuncio paradójico de la justificación del pecador en la gracia». Desde el punto de vista lógico, el axioma enuncia la equivalencia o mutua implicación entre el momento inefable y el momento de revelación y gracia en la experiencia religiosa y en el lenguaje religioso. En una perspectiva filosófico-religiosa, el axioma afirma la identificación del Dios escondido, encontrado en la teofanía sacral de la religión sacramental o en el éxtasis místico de la religión contemplativa, con el Dios revelado, que proclama su santidad y justicia en la religión profética o que anuncia la victoria de la gracia sobre la desesperación y el mal en la religión evangélica. Desde una perspectiva teológica, el axioma reviste una importancia ecuménica, en cuanto admite la identidad del Dios en las religiones y el Dios del cristianismo. En ámbito interconfesional, el axioma afirma también la identidad entre el Dios del culto litúrgico y de la oración mística y el Dios de la moral profética y de la experiencia paradójica de la gracia. Consecuentemente, podrá afirmarse también que el Dios de la contemplación mística es el Dios de la liberación histórica, o que el Dios de la fe es también el Dios de la esperanza ⁶¹.

⁶⁰ Sobre la lógica de la relación o lógica bivalente, ver R. BLANCHÉ, *Introduction à la logique contemporaine*, Paris 1957, cp. v, a. 49; W. V. O. QUINE, *Methods of Logic*, cp. xl.

⁶¹ Para una fundamentación filosófica de la tipología de las religiones, cf. P. TIL- LICH, *Religionsphilosophie*, en *Ges. Werke I*, Stuttgart ²1959, 340ss., cf. 343ss.

IV. EL LENGUAJE DEL TEISMO CRISTIANO

Una vez consideradas las condiciones metateóricas del lenguaje sobre Dios y su axiomática general, no resta sino considerar las reglas lingüísticas de tal lenguaje y el contenido del mismo, para completar el análisis lógico-lingüístico del lenguaje sobre Dios, a la luz del primer artículo de la fe.

1. REGLAS LINGÜÍSTICAS

Como reglas del lenguaje religioso cristiano serán propuestas algunas indicaciones generales de carácter formal lingüístico-teológico, referentes particularmente al material significante y a la modalidad de la propia significación, dejando para los teoremas las indicaciones de carácter informativo sobre el contenido del lenguaje cristiano, en relación especialmente a su referente y a su mensaje. Entre tales reglas, serán indicadas las siguientes:

(i) *Regla fundamental.* A nivel del material significante, la cuestión básica del lenguaje religioso deriva de la tensión insuperable entre la intención de afirmar a Dios y la inefabilidad del divino misterio. La regla fundamental podría formularse así: «El lenguaje sobre Dios no debe olvidar que su referente es siempre el Dios inefable». Con esta regla se afirma la paradoja básica del lenguaje religioso, al decir que la teología quiere hablar de un Dios, del cual en realidad no es posible hablar adecuadamente. El lenguaje teológico debe conciliar dialécticamente apofatismo y catafatismo, misterio y afirmación. Consecuentemente, el lenguaje teológico excluye la vía de la equivocidad extrema y la vía de la univocidad perfecta. Desde un punto de vista lógico, esta regla formula la equivalencia o mutua implicación, en el lenguaje teológico, entre el Dios de la fe y el Dios inefable, entre el Dios del lenguaje teológico y el Dios del silencio místico. Desde un punto de vista filosófico-religioso, esta regla enfrenta el problema del lenguaje de la experiencia religiosa, en cuanto epifanía del *numinosum* o como teofanía de la divina santidad. Desde un punto de vista teológico, la regla fundamenta el momento apofático del lenguaje religioso, redimensionando en realidad la posibilidad del catafatismo. Todo lenguaje religioso debe enfrentar la tensión entre el contenido infinito e ilimitado,

que quiere expresar la divina realidad, y la forma limitada y finita, como toda forma. En realidad, la inefabilidad divina es la traducción lingüística de la divina incomprendibilidad, de la infinita trascendencia y de la inaferrable libertad de Dios⁶².

(ii) *Regla del uso lingüístico.* Esta regla debe responder a la cuestión de saber qué tipo de uso lingüístico encontramos en el caso del lenguaje sobre Dios, si un lenguaje informativo, normativo o expresivo. La segunda regla puede formularse, en términos generales, del siguiente modo: «El lenguaje cristiano sobre Dios no puede reducirse a un único tipo de uso lingüístico, sino que utiliza un uso lingüístico múltiple.» En efecto, el lenguaje de la fe en Dios, particularmente el lenguaje de la revelación bíblica, de la tradición litúrgica doxológica o de la experiencia religiosa mística presenta numerosas características del uso expresivo. En cambio, el lenguaje utilizado por los teólogos hace frecuentemente pensar en el uso informativo. Finalmente, el lenguaje ortodoxo, o lenguaje doctrinal del magisterio eclesiástico, presenta numerosos indicios del uso normativo, en cuanto orientación directiva del recto uso semántico del material significante en una proposición doctrinal. Por ello, podrá afirmarse que el lenguaje del testimonio creyente o de la *doxología* cúllica es prevalentemente expresivo de la misma fe o esperanza cristianas, aunque no excluya referencias informativas o inferencias normativas. En cambio, el lenguaje de la *analogía* será tendencialmente informativo y el lenguaje de la *homología* sería preferentemente normativo. La multiplicidad del uso lingüístico en el lenguaje religioso se confirma por la globalidad de la misma experiencia religiosa subyacente, que incluye un lenguaje del *yo*, en la expresión de la propia esperanza creyente; un lenguaje del *tú*, en la orientación hacia el consenso lingüístico normativo de la fe; un lenguaje del *él*, como información sobre el mensaje religioso y su referente último⁶³.

(iii) *Regla del significado.* Esta regla debe enunciar el tipo de relevancia semiótica atribuible al enunciado sobre Dios. La tercera regla puede formularse como sigue: «La interpretación del lenguaje sobre Dios debe atender a su múltiple relevancia semiótica.» En efecto, las proposiciones sobre Dios, particularmente el lenguaje más ar-

⁶² La incomprendibilidad divina ha sido subrayada tanto en la teología platónico-agustiniana, como en la aristotélico-tomista, ver p. ej., AUGUSTINUS, Sermo CXVII, cp. iii, n. 5: «De Deo loquimur, quid mirum si non comprehendis? Si enim comprehendis non est Deus» (ML XXXVIII, 663); THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Ia., q. xii, a. 7: «Nullus autem intellectus creatus potest Deum infinite cognoscere»; *ibid.*: «Unde impossibile est quod Deum comprehendat.»

⁶³ Cf. I. COPPI, o.c., cp. ii.

caico, no debe ser interpretado meramente desde el punto de vista de su coherencia lógica, sino que debe atenderse también a su contenido semántico y a su significación pragmática. Ya que no sólo interesa el material significativo del lenguaje teológico o su sintaxis lógica, sino también y sobre todo su significado teórico y práctico, en el plano ideal y en el plano real⁶⁴.

(iv) *Regla de las funciones*. Como en todo lenguaje, también en el lenguaje religioso está presente una componente comunitaria, ya que el lenguaje sirve como medio de comunicación del mensaje religioso, en un complejo proceso de revelación y tradición, aceptación y recepción de la fe. Esta cuarta regla, que llama la atención sobre el proceso comunicativo, desea sólo subrayar su complejidad. Por ello, será suficiente formularla como sigue: «En la interpretación del sentido del lenguaje sobre Dios, será útil considerar las diversas funciones lingüísticas, presentes en todo proceso de comunicación.» En efecto, en el proceso comunicativo pueden útilmente ser consideradas diversas funciones lingüísticas: la dialéctica de emisión y recepción, la tensión entre mensaje y referente, el uso de un determinado código lingüístico de comunicación o el eventual proceso de traducción del mismo, para mejor conseguir el contacto comunicativo. La atención a las diversas funciones lingüísticas permitirá una interpretación más exacta del contenido del mensaje. Por ello, el análisis del lenguaje sobre Dios no puede limitarse a una enumeración de datos informativos sobre el referente último, sino que debe articular las diversas funciones de la comunicación de la fe, a la luz de la situación de la comunidad creyente. Por consiguiente, resultará evidente la imposibilidad de hacer meramente teología, sin atender a la cristología, a la eclesiología o a la antropología, dada la función insustituible del Cristo en la revelación del mensaje y en el evento de la salvación, y dadas la relevancia de la comunidad creyente en la tradición de la fe y en la experiencia de la aceptación de la misma y del hombre como destinatario y receptor de la revelación divina y de la salvación escatológica⁶⁵.

(v) *Regla de la analogía*. Prescindiendo de una ulterior consideración sobre el modo de realización de lo analógico en el lenguaje de la revelación bíblica o de la tradición eclesial, del magisterio ortodoxo o de la especulación teológica, la quinta regla lingüística se limita a afirmar: «Si existe un lenguaje doxológico y un lenguaje ortodoxo,

⁶⁴ A. GRABNER-HAIDER, o.c., 191ss.; I. U. DALFERT, o.c., 281ss.

⁶⁵ Cf. R. JAKOBSON, *Closing Statements: Linguistic and Poetics*, en Th. A. SEBEOK (ed.), *Style in Language*, New York 1960, 350-377.

debe existir también un lenguaje analógico.» A la luz de las precedentes consideraciones, de carácter lógico-axiomático y teológico-lingüístico, deberá concluirse que el lenguaje sobre Dios no podrá dejar de manifestar la tensión dialéctica existente entre la afirmación del Dios revelado y el misterio del Dios escondido. En efecto, el lenguaje cristiano debe proclamar al creyente la suprema realidad, en cuanto revelada y misteriosa, afirmable e inefable, absolutamente singular en su identidad e inaferrable en su voluntad, objeto de amor infinito y de temor incondicionado. Consecuentemente, tal lenguaje será catafático en cuanto afirma y apofático en cuanto niega o en cuanto corrige ilimitadamente el sentido de la afirmación creyente. Esta particular dialéctica, hecha de afirmación, negación y eminencia, subyace a toda afirmación doxológica y dogmática, religiosa o teológica, recibe el nombre de analogía, y no debe ser pensada como mera vía media entre equivocidad apofática y univocidad catafática, sino como la síntesis dialéctica de apofatismo moderado y afirmación catafática⁶⁶.

(vi) *Regla de la paradoja*. La regla conclusiva debe enunciar el carácter esencialmente paradójico del lenguaje religioso. Podría formularse en términos generales del modo siguiente: «El lenguaje teológico no puede dejar de expresar el carácter paradójico de la afirmación creyente.» En efecto, lo paradójico se encuentra en el interior de toda analogía. En la analogía del ser, se presenta como tensión trascendental de finito e Infinito, condicionado e incondicionado, Creador y creatura. Dado que lo infinito e incondicionado debe entrar en las formas finitas y condicionadas del lenguaje religioso, objetivamente no puede ser evitada la paradoja. También en la analogía de la fe se presenta lo paradójico, esencialmente como tensión de gracia y pecado; ya que la revelación de la gracia y la justificación del pecador asumen la forma de lo paradójico, por ser la gracia y la revelación inmerecidas. En realidad, el pecador sólo merece condenación, pero, paradójicamente, recibe la gracia divina. También en la analogía del símbolo o de la imagen se manifiesta el carácter paradójico de la experiencia religiosa en el cristianismo como teología de la cruz y como teología de la elección. El reino de Dios elige los humildes para confundir a los autosuficientes y, finalmente, la cruz es, hablando lógicamente, locura o escándalo. Por ello, el lenguaje cristiano sobre Dios debe ser siempre transparente para mostrar el cristianismo como religión paradójica, lógicamente, objetivamente, esencialmente⁶⁷.

⁶⁶ W. PANNENBERG, o.c., 181ss.; G. WAINWRIGHT, *Doxology*, London 1980, cp. i, vi-viii.

⁶⁷ El carácter paradójico del cristianismo aparece subrayado en el lenguaje bíblico,

2. TEOREMAS TEOLÓGICOS

Después de haber enunciado los presupuestos metateóricos de una teoría general del lenguaje cristiano sobre Dios e, igualmente, los principios teóricos de carácter lógico-axiomático y regulativo-lingüístico del mismo, falta formular los principales teoremas referentes al contenido teológico del lenguaje sobre Dios y a su significación religiosa, articulándolos en diversas proposiciones teóricas y corolarios prácticos. Entre tales teoremas enumeramos los siguientes:

(i) *Teorema fundamental.* El primer teorema teológico, de carácter fundamental, en cuanto referente a la posibilidad real de la afirmación de Dios y la universalidad y límites de tal afirmación, puede enunciarse sumariamente del siguiente modo: «Dios se revela a todos los hombres, aun permaneciendo incomprensible misterio, estrictamente inefable.» Desde un punto de vista lógico, trátase de un enunciado complejo, que propone tres cuestiones fundamentales de gnoseología teológica. Primeramente, la cuestión de la posibilidad real de la afirmación de Dios por la razón humana, según la enseñanza de la divina revelación. Trátase de la afirmación de Dios como necesariamente posible *in se* y como universalmente posible *quoad nos*. En segundo lugar, la cuestión de la incomprensibilidad de su misterio, a la luz de la divina revelación y de la fe. Finalmente, la cuestión de la misteriosa inefabilidad divina y de la limitación real de todo posible lenguaje teológico. En estas tres cuestiones se manifiesta la tensión entre conocer, creer y comprender, subyacente a todo lenguaje creyente. A estas tres cuestiones responden otras tantas proposiciones teológicas. Primera proposición: Dios se revela como necesariamente cognoscible *in se* y como posiblemente afirmable *quoad nos*. Segunda proposición: Dios se revela como misterio incomprensible. Tercera proposición: Dios se revela como inefable. De estas proposiciones teológicas, propuestas en un plano teórico, se puede deducir un corolario práctico en el ámbito religioso, a saber, el carácter numinoso de cualquier experiencia religiosa, que pueda considerarse subyacente al ulterior lenguaje teológico⁶⁸.

(ii) *Teorema de la santidad divina.* El segundo teorema teológico se refiere a la divina realidad en cuanto ser y puede formularse en los

particularmente paulino, y ha sido desarrollado en el lenguaje retórico de Agustín, en la teología de Lutero y en la filosofía kierkegaardiana de la revelación.

⁶⁸ Cf. ex. c., AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, L. II, cp. iii-xv; ANSELMUS, *Proslogium*, cp. i-v; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Ia., q. ii, a. 3; I. DUNS SCOTUS, *De primo principio*, cp. iii; FR. DE SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, d. xxviii.

siguientes términos: «Dios se revela como el ser infinitamente santo, actualísimo y omnipperfecto, absolutamente singular y único.» Desde un punto de vista lógico, trátase de un enunciado complejo, donde se proponen tres cuestiones fundamentales sobre la divina realidad. Primeramente, la cuestión de la infinita santidad del ser divino. En segundo lugar, la cuestión de la actualidad y omniperección de la divina esencia. Finalmente, la cuestión de la absoluta singularidad y unicidad del ser divino. A estas tres cuestiones responden, respectivamente, otras tantas proposiciones teológicas, que serán numeradas según el orden de sucesión en la exposición. Cuarta proposición: Dios se revela como infinitamente santo. Quinta proposición: Dios se revela como el ser actualísimo y omnipperfecto. Sexta proposición: Dios se revela como absolutamente singular y único. De estas tres proposiciones, propuestas en un plano teórico, puede deducirse un corolario práctico sobre el momento sacramental del acto creyente, en cuanto experiencia religiosa del encuentro existencial con la divina santidad ⁶⁹.

(iii) *Teorema de la divina presencia.* El tercer teorema teológico se refiere a la vida divina y puede enunciarse del modo siguiente: «Dios se revela como eterno viviente, inmenso y omnipresente; su presencia es espiritual y personal.» Desde un punto de vista lógico, trátase de un enunciado complejo, que propone tres cuestiones básicas sobre la divina realidad. Primeramente, la cuestión de la eternidad de la vida divina. En segundo lugar, la cuestión de la omnipresencia e inmensidad de Dios. Finalmente, la cuestión del carácter espiritual y personal de la divina presencia. A estas tres cuestiones responden sucesivamente otras tantas proposiciones. Séptima proposición: Dios se revela como el eterno Dios viviente. Octava proposición: Dios se revela como omnipresente e inmenso. Novena proposición: La divina presencia se revela como espiritual y personal. De estas tres proposiciones teóricas se puede deducir un corolario práctico, sobre el momento místico de la vivencia religiosa, como confrontación existencial con la divina presencia ⁷⁰.

(iv) *Teorema de la divina justicia.* El cuarto teorema teológico se refiere a la divina realidad en cuanto espiritual, es decir, en cuanto inteligente y libre. Puede enunciarse como sigue: «Dios se revela como infinitamente inteligente y omnisciente, y como absolutamente libre

⁶⁹ Cf. ex. c., ANSELMUS, *Proslogium*, cp. xxii; BONAVENTURA, *Itinerarium mentis in Deum*, cp. V; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Ia., q. iv, a. 1 & q. xi, a. 3; SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae*, d. xxix.

⁷⁰ Cf. ex. c., AUGUSTINUS, *Enarrationes in Psalmos*, CI, ii, 10; ANSELMUS, *Proslogium*, cp. xii & xiii; BONAVENTURA, *Itinerarium*, cp. V, n. 6; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Ia., q. viii-x & xviii; SUÁREZ, d. xxx.

y omnipotente, también en su justicia y en su juicio de reprobación del mal.» Trátase de un enunciado complejo, desde el punto de vista lógico, referente a tres cuestiones decisivas sobre la divina realidad, en cuanto espiritual y personal. Primeramente, la cuestión de la infinita inteligencia y omnisciencia de Dios. En segundo lugar, la cuestión de la divina voluntad como absolutamente libre y omnipotente. Finalmente, la cuestión de la divina justicia en cuanto omnisciente y omnipotente, también en su juicio de reprobación del mal. A estas tres cuestiones responden otras tantas proposiciones teológicas. Décima proposición: Dios se revela como realidad espiritual infinitamente inteligente y omnisciente. Undécima proposición: Dios se revela como realidad espiritual absolutamente libre y omnipotente en su infinita voluntad. Duodécima proposición: Dios se revela como infinitamente justo, también en su juicio de reprobación del mal. De estas tres proposiciones teóricas se deduce un corolario práctico, sobre el momento ético de la vivencia religiosa, como confrontación existencial con la divina justicia⁷¹.

(v) *Teorema de la divina fidelidad.* El quinto teorema teológico se refiere a la divina realidad en cuanto actuante, sea en el orden de la creación, sea en el de la salvación. Puede enunciarse del siguiente modo: «Dios se revela como Creador bueno, en su santa y misteriosa providencia; como Señor fiel, en su alianza de salvación para todos los hombres; como Padre misericordioso, lleno de gracia y compasión.» Este enunciado lógico complejo alude a tres cuestiones, referentes a la acción divina en el orden de la creación y al divino comportamiento en la historia de la salvación. Primeramente, la cuestión de la acción creadora y providente de Dios. En segundo lugar, la cuestión sobre la voluntad salvífica divina y sobre su acción predestinante al bien. Finalmente, la cuestión sobre el comportamiento salvífico de Dios. A estas tres cuestiones responden otras tantas proposiciones teológicas. Décimotercera proposición: Dios se revela como creador y providente, lleno de bondad. Décimocuarta proposición: Dios revela su voluntad salvífica universal y su predestinación al bien. Décimoquinta proposición: Dios se revela como Padre misericordioso, lleno de fidelidad y compasión. De estas tres proposiciones teóricas se deduce un corolario práctico, sobre el momento paradójico en la vivencia religiosa, como confrontación existencial con la divina misericordia y fide-

⁷¹ Cf. ex. c., AUGUSTINUS, *De libero arbitrio*, L. III, cp. iv; ANSELMUS, *Monologium*, cp. xvi; BONAVENTURA, *Itinerarium*, cp. V, n. 8; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Ia., q. xiv, xix, xxv.

lidad, que inmerecidamente concede la gracia de la justificación al pecador ⁷².

(vi) *Corolario religioso*. En los precedentes teoremas teológicos ha sido implícitamente confirmada la compleja estructura del acto religioso, en cuanto confrontación existencial del creyente con el misterio divino, en su inefable santidad y presencia, en su justicia y fidelidad misericordiosa. De esta confrontación inevitable, dado el carácter relacional de la religión, deriva la plenitud y riqueza del acto religioso, particularmente en el cristianismo, donde se estructuran y sintetizan dialécticamente, junto al momento numinoso fundamental, la dimensión sacramental y mística, epifánica y extática de la experiencia religiosa, por una parte; y por otra, la dimensión ético-profética y paradójico-kerygmática de la gracia. Por ello, no es posible reducir la experiencia religiosa a un único principio fundamental, en la óptica de la identidad mística, típica de la religión ontológica, o en la de la conciencia de la diferencia ética, propia de la religión moralmente vinculada. El acto religioso creyente es dialécticamente complejo: A la irrupción de lo incondicionado en lo sagrado, como revelación o como teofanía, responde la adoración mística de la divina presencia, como expresión del momento fascinante de la experiencia religiosa; pero también se manifiesta la exigencia incondicionada de la divina justicia, como norma moral y como tensión de infinito temor, en la experiencia de lo divino. Desde un punto de vista filosófico-religioso, aunque la vivencia mística pueda ser considerada bajo el principio de la identidad, como tensión del finito al Infinito; la vivencia ética sólo puede ser contemplada bajo el principio de la diferencia, como expresión de la alienación de la libertad finita en relación a la libertad infinita. Por ello, la tensión entre mística y ética, o la dialéctica de la identidad y la diferencia, sólo se resuelve de forma sorprendente y paradójica, en la teología de la gracia ⁷³.

⁷² Cf. ex. c., AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, L. XII, cp. v; ANSELMUS, *Proslogium*, cp. viii-xi; BONAVENTURA, *Breviloquium*, I, cp. ix; II, cp. xii; V, cp. i; THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, Ia, q. xx-xxiv.

⁷³ La gracia participa de la incondicionalidad de la experiencia religiosa, en su tensión hacia la identidad (*amor Dei*) y en su conciencia de la diferencia (*timor Dei*).

CONCLUSION

Llegados al final de la presente reflexión, séanos permitido recapitular el itinerario recorrido, formulando algunas consideraciones sobre el problema debatido:

Primera. El lenguaje teológico del teísmo cristiano puede ser considerado como una expresión lingüística de la afirmación de Dios, a la luz del primer artículo de la fe. La fe en Dios, como Señor omnipotente y Padre misericordioso, constituye la afirmación fundamental de la profesión creyente no sólo para la comunión católica, sino también para todas las confesiones cristianas e incluso para todas las grandes religiones monoteístas. Como afirmación religiosa, el lenguaje del teísmo sufre la erosión provocada por el proceso secularizante, tendente a emancipar la vida humana de toda sumisión heterónoma. En efecto, la cultura secular valoriza la independencia intelectual y la racionalidad crítica, la elaboración teórica y la corroboración empírica, la autonomía ética y la madurez personal, la responsabilidad social y la emancipación histórica.

Segunda. La cultura secular pretende superar no sólo una visión mágica del mundo, sino también la tradición ontológica y la teonomía espiritual, significando la crisis de lo universal y del principio de la identidad, en beneficio de lo singular y del principio de la diferencia. En la perspectiva de una autonomía secular no sólo es cuestionada la problemática religiosa, sino que la misma experiencia de lo sagrado sufre un eclipse. En efecto, lo numinoso es visto como individual o socialmente alienante e ilusorio. La afirmación religiosa es considerada como una fuga de lo histórico, inútil pragmáticamente y socialmente negativa.

Tercera. Ante el fenómeno de la secularización, se impone un proceso de reconsideración, en la reflexión teológica, que no puede ignorar las implicaciones religiosas del cambio cultural del mundo moderno y postmoderno. Primeramente, para estimar positivamente algunos valores subrayados por la cultura moderna, como la autonomía y responsabilidad personal, que coinciden con las exigencias de la misma conciencia religiosa, en cuanto traducción de la teología de la creación y de la alianza. En segundo lugar, para orientar teónomamente la autonomía,

descubriendo el fundamento incondicionado de toda afirmación condicionada, en el ámbito teórico o práctico. Finalmente, para reconocer un valor positivo a la función crítica de la secularización, en cuanto purificación de una visión mítica o antropomórfica, supersticiosa o intolerante.

Cuarta. La preocupación religiosa debe procurar posibles puntos de encuentro con los intereses del hombre secular. Importantes conceptos de lógica y teoría de la ciencia, semiótica e informática, podrían ser útilmente aplicables a la construcción de una teoría general del lenguaje teológico sobre Dios. En cuanto teoría teológica, deberá proceder metódicamente, a partir de hipótesis iniciales, sometidas posteriormente a un proceso de verificación y corroboración. Superando un método puramente empirista e ingenuamente positivista, el método teórico debe proponer los axiomas generales, las reglas lingüísticas y los teoremas teológicos que mejor puedan expresar el sentido, la significación teórica y práctica y la relevancia del lenguaje cristiano sobre Dios.

Quinta. En la presente formulación teórica del lenguaje del teísmo cristiano será reservada la denominación de axiomas a algunos postulados, de carácter fundamental y general, referentes a la lógica de la afirmación de fe y a la estructura del significado en la afirmación religiosa. La denominación de reglas será atribuida a algunas indicaciones generales, de carácter formal lingüístico-teológico, referentes al mismo lenguaje religioso cristiano. La denominación de teoremas será reservada para enunciados de carácter teológico que agrupan proposiciones referidas, sea a conceptos empírico-religiosos, propios de la experiencia de la fe objetivada en la religión bíblica; sea a conceptos teórico-religiosos, propios de la reflexión sistemática en la tradición especulativa cristiana. Diversos corolarios prácticos podrán explicitar las inferencias religiosas de las ideas teológicas.

Sexta. El análisis del lenguaje del teísmo cristiano detecta como principales polaridades de oposición semántica la dialéctica de revelación y misterio, conocimiento y comprensión, inmanencia y trascendencia, necesidad y posibilidad, amor y temor, Creador y creatura, creación y alianza, mística y ética y, finalmente, identidad y diferencia. El lenguaje de la fe deberá expresar la identidad fundamental del Dios revelado y el Dios escondido. La afirmación de Dios coincide con el reconocimiento del misterio. Por ello, el lenguaje religioso manifiesta su mensaje de modo fundamentalmente analógico, simbólico y paradójico. El estudio de la idea de Dios, propia de la experiencia cristiana, mani-

fiesta la vivencia religiosa como un encuentro existencial del creyente con el misterio de la divina santidad y presencia y con la revelación de la divina justicia y misericordia.

Universidad Gregoriana
(Roma)

FÉLIX-ALEJANDRO PASTOR, S.J.