

COMUNICACION Y EPISTEMOLOGIA

(Sobre las estructuras semiológicas en la teología y el magisterio)

Todo nuestro hablar, pero también nuestro actuar e incluso los deseos más íntimos que bullen en nosotros, toman forma en un medio omnipresente que resulta tan invisible como la atmósfera y sin el cual la vida humana es del todo impensable: el medio del significado. El psiquismo y su funcionamiento, la política, el trabajo y el amor, etc., no pueden concretarse, sino como fenómenos de significación. Hasta ella siempre estamos accediendo o queriendo llegar, pero ella siempre excede al capricho de los individuos. Tiene sus leyes propias, tan implacables como las de la matemática, y nos es tan imposible eludir esas leyes como escaparnos a las determinaciones de la materia constitutiva de nuestros cuerpos.

También las actividades del teólogo y las intervenciones del magisterio existen en el campo del significado y toman forma en él, conforme a los determinismos que le son propios. Más todavía: suele considerarse que tanto el magisterio como la teología trabajan en la recuperación epocal de los auténticos significados de la fe, aunque realicen este trabajo de maneras distintas. Fluyen del posicionamiento social de teólogos y autoridades efectos socio-psicológicos nada desdeñables sobre la forma de proceder de unos y otros, pero hay que advertir que tales posicionamientos constituyen en sí mismos formas diferentes de implantación en el suelo de los significados, o más bien cierto implantarse en regiones distintas de ese suelo. Al atender a ello salen a luz aspectos epistemológicos del magisterio y de la teo-

logía que exceden de la perspectiva psico-social. Este va a ser el tema del presente trabajo.

I

¿A qué leyes del significado aludo, cuando digo que nos es tan imposible escaparnos de ellas como de la materialidad de nuestro cuerpo?

Específicamente pienso en cinco, que formularía de la siguiente manera:

1. Ningún mensaje puede poseer significado por sí mismo, sino solamente en virtud de unos «códigos» con los que se lee y, eventualmente, se construye.

2. Los códigos de significación se estructuran ante todo como sistematización finita de diferencias en el material significante, por las cuales unos determinados estímulos pueden convertirse en significantes de unos significados definidos.

Esta tesis se acepta comúnmente a partir de Saussure. Notar que la sistematización de diferencias fonéticas da lugar a la aparición de cualquier habla, aun de la más elemental, y que *esa sistematización existe al margen de que los individuos hablantes la conozcan o no*. Paralelamente, la sistematización de las diferencias semiológicas (taxonomías conceptuales de la antropolingüística u órdenes paradigmáticos de Barthes) hace posible cualquier comprensión en cualquier lenguaje. Los lenguajes ordinarios funcionan sin conciencia explícita de que dicha sistematización existe.

3. Como los distintos idiomas (v. gr., inglés, castellano, árabe...) trabajan con distintos códigos fonéticos (unos *diferencian*, p. ej., más sonidos vocálicos o guturales que otros), también los distintos lenguajes (v. gr., el de los intelectuales, el de los juristas, el de los trabajadores manuales...) trabajan con distintos sistemas de diferenciación conceptual, que constituyen distintos códigos para cifrar y descifrar los mensajes.

4. El hecho de aplicar unos determinados códigos a la construcción o lectura de un mensaje depende a veces de determinaciones personales (v. gr., un novelista *decide* a veces usar el lenguaje de los jóvenes), pero también siempre depende de determinaciones culturales que desbordan a las personas.

Es claro que dependen de determinaciones personales, lo cual se ilustra especialmente con los enfoques de la psicología social. Pero el individuo no solamente *tiene* o *elige* una cultura, sino que *constitutivamente está penetrado* por ella y no puede dejar de estarlo cuando habla significativa y legítimamente —como es el caso en los teólogos y el magisterio.

Pertencen a las determinaciones culturales ciertas formas consolidadas de situar, valorar y ordenar los significados mismos, anteriores a cada individuo que las asume y transmite.

Cada cultura y subcultura es también un conjunto de códigos de interpretación anteriores a cada individuo particular. En este conjunto hay «códigos de códigos», que determinan formas diferenciadas de interpretación según los posicionamientos sociales (por ejemplo: si un jefe de gobierno en una alocución oficial dice una grosería coloquial, no se interpreta lo mismo que si la dice en el contexto de su trabajo un trabajador manual). Estos códigos atraviesan y configuran los procesos de comunicación y pensamiento.

5. Ni el emisor ni el receptor son dueños absolutos de los códigos de su mensaje.

No les es dado construirlos a su arbitrio.

Mucho menos les es dado imponerlos a la otra parte.

Ni siquiera les es dado conocer exhaustivamente los códigos que usan.

II

¿Qué tiene que ver todo esto con las relaciones teología-magisterio?

Empecemos por observar que tanto las instancias del magisterio como los teólogos vivimos en un mundo de «datos» referentes al mensaje cristiano, «datos» cuyo «mensaje» intentamos descifrar y retransmitir, a sabiendas de que aquéllos son enormemente variados. Cuentan algo como «datos» los objetos materiales o hechos sociales accesibles a la percepción inmediata o a la investigación histórica, que se vuelven significantes en unas determinadas perspectivas. Pero lo que, sobre todo, resalta son monumentos literarios notablemente heterogéneos: libros sagrados, pronunciamientos autoritativos, cuerpos de historia profana, reflexiones no canónicas de creyentes de todos los tiempos, fuentes escritas, tanto científico-expositivas como narrativas...

Quienquiera que desee comunicar algo acerca de la fe ha empe-

zado por «leer» esos «datos», decodificándolos con arreglo a unos ciertos códigos. Luego recodifica lo «leído» con los mismos o con otros códigos, dando su propia versión.

De los diversos códigos de lectura y expresión que usan los teólogos y autoridades sabemos lo siguiente:

1. No han sido universales ni en el tiempo ni en el espacio.

Por ejemplo: la mayor parte de los Padres latinos leyeron durante siglos el final del verso 12 de Romanos 5 como una oración de relativo, en la cual se afirmaba que todos los hombres pecaron en Adán; sin advertirlo estaban guiándose por supuestos doctrinales para leer una dura traducción literal del original griego, latinamente muy oscura. Por el mismo tiempo los Padres griegos leían mayoritariamente esa frase como una oración subordinada, ilativa y explicativa, en que se declaraba que todos morimos porque todos pecamos. El texto original permitía, aunque malamente, la lectura o decodificación de los Padres latinos, pero en los Padres griegos actuaban otros supuestos doctrinales y una instintiva sensibilidad idiomática por razón de la cual arribaban a otros significados. Desde el Renacimiento se ha ido imponiendo la lectura de los Padres griegos, pero a partir de códigos de interpretación nada instintivos o teológicamente doctrinales, sino técnicamente desarrollados desde la filología y la interpretación especializada de textos clásicos.

Hoy discutimos cómo entender (o «decodificar») el dicho que Marcos atribuye a Jesús «Dad a Dios lo que es de Dios y al César lo que es del César» (cap. 12, v. 17). La asimilación de la crítica ideológica ha llevado a muchos a pensar que una comprensión de ese dicho, útil para la legitimación del poder romano y otros poderes establecidos, podría ser fruto de sesgos ideológicos. ¿Y si Jesús quiso responder enigmáticamente, desde el supuesto de que absolutamente todo es de Dios para quienes creen en El, no perteneciendo al César absolutamente nada? Se arranca en esta interpretación de los criterios o códigos de lectura que nos ofrece la crítica ideológica; en segundo lugar se plantea la sospecha de que no se correspondería con la postura de Jesús el legitimar a un poder «decodificado» en aquel tiempo como opresivo; finalmente se aporta un criterio histórico-religioso, según el cual «pertenencia a Dios» y «pertenencia al César» no pueden coordinarse, sino que al nivel real se anulan mutuamente y al nivel idiomático reclaman una lectura paradójica. He aquí un caso en que se utilizarían códigos de lectura rigurosamente actuales, dependientes de experiencias cognitivas sobrevenidas en el siglo XIX y que nos llevarían a un mayor acercamiento a la realidad de Jesús.

2. La mayor parte de las veces que «leemos» u ordenamos datos no advertimos los procedimientos de codificación y decodificación con que estamos trabajando, porque nos parece que leemos las cosas mismas y no que desciframos mensajes.

La inmensa mayoría de los teólogos católicos del siglo XIX «leían» los relatos milagrosos del Nuevo Testamento como «datos objetivos», referentes al poder de Jesús para suspender o torcer el efecto de las leyes de la naturaleza. No advertían que el concepto de «leyes de la naturaleza», al ser absolutamente ajeno a los redactores del Nuevo Testamento, malamente podía regir los paradigmas desde los que se construía el texto, el cual podría estar dominado por otra sistematización absolutamente distinta: el de la oposición entre los «hechos de poder» de Jesús y las acciones de los hombres corrientes. Les parecía que «leían» la cosa misma, sin que se intercalaran en su lectura filtros interpretativos. Hoy va imponiéndose la persuasión de que el análisis sintagmático del conjunto de las narraciones evangélicas reclama se comprenda a los pasajes milagrosos por las diferencias paradigmáticas que los oponen a otras perícopas de milagro comunes en la literatura de aquel tiempo¹.

3. Los códigos con los que solemos leer los mensajes de la fe provienen:

a) De decisiones metodológicas conscientes (v. gr., un teólogo decide regirse en su lectura de Juan por los principios interpretativos del método de la historia de las formas).

b) De hábitos culturales muy generales, cuyo influjo no se advierte mientras gozan de esa generalidad y no está cuestionada su aplicación.

Por ejemplo: En Ex 3,14, la expresión «Yo soy el que soy» se ha leído durante siglos como una afirmación acerca de quién es Dios esencialmente, en cuanto a su propio ser. No podía suceder de otra manera, porque las vías de transmisión del texto original hacia el mundo cristiano se hicieron con moldes grecolatinos, en los cuales el esquema paradigmático definía, y sigue definiendo, todo, en función de «lo que es», oponiendo el ser a la nada, a la apariencia, a la ficción o la falsedad, y relacionándolo hipertáxicamente con el obrar y con las «propiedades» o «cualidades». La estructura semiótica de la lengua hebrea, en la que el ser se relacionaba hipotáxicamente con el obrar, de modo que «ser el que se es» significa una constancia en el obrar (o sea, fidelidad), era impensable para el cristiano. Y no primariamente por razones psicológicas, sino por la organización real y efectiva del mundo en que vivía, en que primaba el ser sobre el obrar hasta el advenimiento de la cultura burguesa —e incluso, retorcidamente, después de ella, como primado de las estructuras sobre el acontecer. El significado del «ser» no ha sido en el mundo cristiano una cuestión meramente psicológica, sino ordenación objetiva del mismo mundo y del hombre. Y no se podía percibir que era algo

¹ Ver *Los Milagros de Jesús*, dirigido por X. LÉON-DUFOUR; Cristiandad, Madrid 1979. También la obra del Grupo de Entrevernes *Signos y Parábolas*, traducida por la misma editorial, Madrid, 1981.

social y culturalmente construido en las cosas y en la mente, hasta que los progresos objetivos de la interrelación cultural no hicieron aparecer perspectivas nuevas.

c) De perspectivas «subculturales», específicas de determinadas áreas de adscripción, las cuales llevan a percibir las situaciones e indicios de maneras específicamente distintas. El influjo codificador de estas perspectivas puede surgir o no surgir a la conciencia por reflexión de los expertos, pero difícilmente se capta por los no-expertos, y aun entonces no deja de actuar.

Como ejemplo puede servir lo que suele pasar con la inteligencia de la fe de los creyentes que han atravesado una experiencia psicoanalítica de cierta profundidad. Su actitud de sospecha frente a las racionalizaciones religiosas y su manera de concebir el propio yo, el placer y el deseo, les lleva a descifrar los mensajes de la fe de una manera particular y, consiguientemente, a expresarlos de una forma específica. Muchas de sus expresiones resultan chocantes para quienes no han vivido una experiencia psicoanalítica; incluso para aquellos que han llegado a cierto nivel de información teórica sobre el psicoanálisis. Y es que lo psicoanalítico resulta malentendido cuando se comprende de una manera «racionalizadora», o legitimadora, o incluso convencionalmente crítica. Más en la raíz: las experiencias psicoanalíticas implican siempre un sesgo dialogal, temporal y hermenéutico y se las entiende mal cuando se las toma como expresiones monologantes, intemporales y reificadoras.

d) De contextos situacionales diversamente percibidos, cuya captación se produce de forma automática y sin intervención ninguna de la conciencia refleja, según el lugar que los interlocutores entienden tener en el medio social e histórico.

Esta posibilidad se ejemplifica muy claramente en la parábola kierkegardiana del payaso y el fuego, que Harvey Cox y Ratzinger han recogido para ilustrar sus concepciones de la situación del teólogo. Ratzinger la resume así: «Un circo de Dinamarca fue presa de las llamas. El Director del circo envió a un payaso, que ya estaba preparado para actuar, a la aldea vecina, para pedir auxilio, pues existía peligro de que las llamas se extendiesen incluso hasta la aldea, arrasando a su paso los campos secos y toda la cosecha. El payaso corrió a la aldea y pidió a sus habitantes que fuesen con la mayor urgencia al circo para extinguir el fuego. Pero los aldeanos creyeron que se trataba solamente de un excelente truco ideado para que en gran número asistiesen a la función; aplaudieron y hasta lloraron de risa. Pero al payaso le daban más ganas de llorar que de reír. En vano trataba de persuadirlos y de explicarles que no se trataba ni de un truco ni de una broma, que la cosa había que tomarla en serio y que el circo estaba ardiendo realmente.

Sus súplicas no hicieron sino aumentar las carcajadas. Creían los aldeanos que había desempeñado su papel de maravilla, hasta que por fin las llamas llegaron a la aldea. La ayuda llegó demasiado tarde, y tanto el circo como la aldea fueron consumidos por las llamas.» Lo que aquí nos importa de esta parábola es advertir cómo el mensaje del payaso se interpreta por los aldeanos con una codificación derivada automática y no conscientemente, de la situación que ellos viven en relación con el payaso, sin que ellos adviertan que están utilizando una de las varias «decodificaciones» posibles; que hay otros códigos para descifrar ese mensaje y que esos otros son los que el payaso realmente usa.

III

Puesto que el empleo de distintos códigos de interpretación lleva a «lecturas» distintas de un mismo mensaje, resulta obvio preguntarse si no provendrán de ahí, al menos en parte, las distintas lecturas de la fe que surgen en el campo teológico y en las determinaciones magisteriales. Y como la confirmación de esta hipótesis puede llevar a importantes cuestionamientos epistemológicos y eclesiales, según luego veremos, vale la pena analizarla despacio.

Lo más importante de este análisis tiene que ser profundizar en el influjo de los respectivos contextos situacionales de los teólogos y autoridades, sobre la decodificación y codificación que hacen de los mensajes cristianos: porque lo no situacional depende de posiciones consciente y metodológicamente asumidas, que son fáciles de clarificar; o de planteamientos generales de la cultura, comunes a todos los interlocutores, que no dan lugar a conflictos ni a malentendidos.

Para hablar con rigor de los determinismos semiológicos o interpretativos de los contextos hay que tener en cuenta los siguientes principios:

1. Metodológicamente sólo pueden tenerse en cuenta los contextos socialmente normados. Estos son reconocibles y diferenciables al nivel espontáneo, y no sólo reflejo, por interlocutores competentes de la correspondiente comunidad lingüística (v. gr., el hecho de que un payaso hable diciendo chistes); si no fueran diferenciables y reconocibles, no podrían poner en marcha, con su característico automatismo, el corres-

² *Introducción al Cristianismo*, Sígueme, Salamanca 1969, p. 21s.

pondiente código de expresión e interpretación, con todas las conductas implicadas³.

2. Dichos contextos se asumen de una forma espontánea por quien habla y escucha con competencia, de modo que él construye e interpreta automáticamente los mensajes en que interviene con arreglo al contexto factual asumido⁴.

3. El poder de concienciar posibilidades distintas en la percepción de un contexto depende de la capacidad que uno tenga para asumir las posiciones o roles que otros pueden tener en él. Eso es muy fácil tratándose de isotopías sencillas, como la del payaso gritando «fuego» al que nos referimos antes; pero es muy difícil si se trata de isotopías amplias y complejas (v. gr., la forma de entender los posicionamientos especializados en la concepción del acceso a la verdad). Sin asumir esas posiciones de los otros no se pueden aclarar las diferencias de codificación. Y si se actúa suponiendo que las distintas partes tienen una misma percepción del contexto y del mensaje, entonces la confusión resulta irremediable.

Teniendo en cuenta estos principios metodológicos, y a falta de estudios empíricos que nos permitirían mayor exactitud, podemos afirmar que las situaciones contextuales vividas por los teólogos y por los representantes del magisterio tienen, respectivamente, las siguientes características:

1. La declaración magisterial se construye a partir de un contexto socialmente percibido como conflictivo para la doctrina de la fe, en tal manera que el «statu quo» de la administración eclesiástica se considera afectado. El destinatario del mensaje magisterial es el conjunto de los creyentes en cuanto miembros del cuerpo jurídico-eclesiástico, por mediación de ciertos agentes intermediarios considerados como subordinados. Los códigos del mensaje magisterial se atienen a los criterios generales de significación culturalmente vigente de una manera laxa, pero más aún, a las normas lingüísticas eclesiásticas. Sobre todo están presididos por la relación funcional que tiene la idea de magisterio con la idea de salvaguardar la legitimidad de la comunidad eclesial en torno a la autoridad y bajo cierto predominio de la inspiración del pasado. Esta funcionalidad es la que hace especialmente significativos para el magisterio a ciertos individuos, espec-

³ Ver K. L. PIKE, *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, Mouton, The Hague 1971, p. 121.

⁴ Ver D. HYMES, en J. A. FISHMAN, *Readings in the Sociology of Language*, Mouton, The Hague 1972, p. 346.

tativas, deseos y tendencias, dándoles valor positivo o negativo. Todo ello es ajeno, de suyo, a la percepción contextual del teólogo.

2. El pronunciamiento teológico se construye a partir de un contexto vivido como intelectualmente estimulante, en tal manera que la coherencia de la fe reclama esclarecimiento fundado. Su destinatario inmediato es algún colectivo de individuos considerado como representativo de necesidades de pensar la fe, latentes en sectores más amplios. Sus códigos de lectura y expresión son muy variables, pero están muy determinados por los del grupo de adscripción del teólogo, no mirándose de suyo al pasado en cuanto pasado como fuente de inspiración de la coherencia teológica, sino como a algo con lo que es necesario contar.

3. Es de especial interés, para rastrear los códigos de lectura de datos con que trabajan los teólogos y las autoridades, el atender a los grupos de adscripción en cuyo seno trabajan. Las instancias del magisterio perciben los datos y los contextos desde su adscripción a la administración eclesiástica. Los grupos de adscripción desde los que los teólogos perciben los datos y los contextos son muy varios y han cambiado notablemente a lo largo de la historia: comunidades locales, escuelas teológicas, órdenes religiosas, mundos académicos, concepciones científicas profanas, movimientos nacionalistas..., y también la misma administración eclesiástica.

La observación analítica, partiendo de estas apreciaciones formales, constata los siguientes hechos confirmativos de la hipótesis establecida al principio del presente apartado (si las diferencias entre magisterio y teólogos no dependerán muy principalmente del uso no concienciado de códigos distintos de interpretación).

1. En la codificación de los mensajes del magisterio aparece como omnipresente el supuesto de que es, en primer lugar, la autoridad lo que garantiza una forma fiel de acceso al significado. Desde este supuesto la concepción racionalmente crítica de los indicios de cristianismo pierde prioridad epistemológica y se subordina a las preocupaciones por el mantenimiento comunitario del «status» doctrinal, que son las que priman en el grupo de adscripción eclesiástica de los emisores. Con ello se relaja la función de mediación racional entre hechos y significado, porque ella deja de ser lo primero y único al evaluar y orientar la investigación.

Esto supone una ontología de la verdad y de la razón, distinta de la más específicamente «ilustrada», con la que trabajan corrientemente los medios académicos y periodísticos a los que se adscriben los actuales teólogos. Según

esta última ontología, la verdad únicamente puede mediarse con garantías por una razón emancipada de toda otra instancia que no se funde en la razón misma. Según el magisterio, una razón emancipada de él no tiene garantías de trabajar bien en los asuntos de la fe. Esto puede interpretarse de muchas maneras: desde unas burdamente autoritarias, hasta otras místicas, psicológicas, psicosociológicas y hasta histórico-políticas. No olvidemos que en la crítica de la razón «ilustrada» y en la crítica de su ontología de la verdad han resultado convergentes líneas tan dispares como las de Marx, Mannheim, Freud, Nietzsche, Levi-Strauss... y hasta Th. Kuhn, a su modo.

2. La institución del magisterio pesa muy desigualmente sobre la actividad de los teólogos católicos. Los de adscripción predominantemente administrativo-eclesiástica, local o central (p. ej., los teólogos galicanos o los llamados teólogos romanos) leen los hechos aproximadamente lo mismo que el magisterio de la respectiva área... Los de adscripción a grupos no dogmáticos (académicos, culturales, científicos o políticos) ven los mismos hechos, pero leen signos distintos: precisamente los que aparecen a la luz de los códigos de la propia adscripción; en virtud de ello formulan su mensaje de modo distinto que el magisterio, y generalmente se atribuyen un ancho espacio hermenéutico para interpretar las diferencias que les separan de aquél, sin hacerse gran problema de ello. Los de adscripción a grupos estrictamente racionalistas o dogmáticos, distintos de la administración eclesiástica, tienden a negar la posibilidad lógica del influjo de factores extrarracionales en la codificación de los mensajes, postulan la prioridad absoluta de la razón en la mediación de los significados y son proclives a vivir conflictivamente su disenso. No pueden aceptar la posibilidad de la intervención magisterial, sino concibiendo a ésta como patentemente subordinada a la razón teológica o como neutralizada respecto de la teología mientras ésta actúa.

3. Descendiendo más a lo concreto, puede reconocerse que el magisterio codificó originariamente sus mensajes conforme a una noción de lo verdadero, ajena a la que se relaciona con el uso y la idea de los lenguajes formalmente positivables. Al surgir éstos cambió la idea profana del acceso a la verdad y cambiaron los códigos con que se expresaba la presencia de ésta, que vinieron casi a reducirse a la idea de positivación científica. En un paso ulterior estos códigos son asumidos contradictoriamente por teólogos y magisterio. Algunos teólogos, en cuanto especialistas en el acceso crítico-racional a las fuentes de lo verdadero, no pueden considerarse lógicamente influibles en su cometido por influjos de autoridad, y postulan plena libertad de movimientos, eventualmente abierta a la hermenéutica suficiente para

reconciliarles con el magisterio (si es que creen en él). En cambio, el magisterio legitima la propia prevalencia remitiendo siempre hacia más lejos las posibilidades de completa positivación, y no acepta el ser interferido por esperas hermenéuticas para ejercer su función de custodia de los significados asumidos como fundantes de la comunidad; de aquí su insistencia en separar el ámbito de los especialistas —donde regiría la libertad y un movimiento de positivación nunca cerrado, siempre indefinidamente abierto hacia el futuro— y el del pueblo cristiano, donde no tendría sentido hablar de libertad de interpretación una vez que esta última se concibe como definitivamente encomendada a ciertos representantes cualificados.

4. Todo ello desemboca en una enmarañada discusión sobre los deberes y abusos de los teólogos y de los representantes del magisterio. La función de positividad y el sesgo ideológico se captan de una manera distinta por unos y otros, y la discusión se vuelve tanto más enmarañada cuanto que prosigue toda ella en distintos lenguajes, que no pueden reconocerse recíprocamente como legítimos porque juzgan con baremos contrapuestos. Y la discusión llega a ponerse del todo agria cuando se mezclan para mediar en el conflicto voces de terceros que no alcanzan efectivamente a ser tales terceros —o sea, instancias intermedias—, sino nuevamente partes tan parciales como los mismos oponentes.

IV

Lo dicho hasta aquí ha dejado en suspenso casi toda apreciación valorativa sobre la legitimidad de las codificaciones respectivas del magisterio y de la teología. Simplemente se ha querido decir que los indicios de fidelidad al mensaje de Jesús se codifican en el campo de la autoridad doctrinal a partir de unas dificultades de cohesión social, vistas con la perspectiva de la administración (aunque esto expresamente no se afirme; incluso aunque se pretenda lo contrario: porque aquí manda el contexto y no la buena voluntad). Y se ha querido decir que los indicios de fidelidad al mensaje de Jesús se codifican en el campo teológico a partir de grupos de adscripción bastante variados (distintas comunidades «científicas», ideológicas, culturales...).

Pero al proceder así ha quedado marginada la cuestión de «la verdad». Y sin embargo, teólogos y magisterio pretenden, cada uno por su parte, expresar la verdad; por eso es por lo que entran en con-

flicto cuando llegan a formulaciones incompatibles entre sí. En absoluto tales incompatibilidades podrían deberse:

- a que alguna de las partes actúa de mala fe;
- a que alguna de las partes, o las dos, usan criterios inválidos para definir su verdad;
- a que alguna de las partes usa mal de sus propios criterios, aunque sean válidos;
- a que lo que entienden por verdad es distinto o inadecuado.

Debe, por hipótesis, excluirse la mala fe. Y en cuanto a los criterios con que magisterio y teólogos discernen sobre la verdad:

1. Hay que repetir que en la cultura de hoy representan un papel crucial. Porque desde el advenimiento de la ciencia positiva ha ido imponiéndose el convencimiento de que la conexión del sujeto con la verdad siempre debe mediar (algo «es verdad», si puede mostrarse cómo llegar a su reconocimiento; de lo contrario, sólo es opinión).

2. Hay que recordar que los criterios con que teólogos y autoridades discernen sobre la verdad son distintos, como se hizo notar en todo el apartado III, y especialmente en su parte final, n.º 3; la mediación de la verdad se hace mediante recurso a positivaciones de discursos variados entre los teólogos, pero en lo autoritativamente doctrinal se hace por referencia a un discurso de continuidad socio-eclésiástica, intuitivamente administrado según los contextos.

3. Hay que notar que ambos sistemas de criterios poseen legitimidad racional según sus emisores, aunque las legitimaciones sean distintas. La legitimidad del discurso teológico se apoya en la legitimidad de una razón universal, hecha presente en el teólogo sin interposición de instancias no racionales. La del discurso del magisterio se apoya en la legitimidad de una razón mediada por la adscripción privilegiada al cuerpo eclesial, mantenida desde el convencimiento de que nunca hay una presencia transparente de la razón universal en asuntos de fe, ni siquiera entre los representantes de la teología.

El estado de la cuestión, teniendo en cuenta lo anterior, podría formularse así:

1. Algunos teólogos atribuyen al magisterio el usar de un criterio inválido para discernir la verdad (el criterio de que goza de especiales prerrogativas, en asuntos relacionados con la fe, aquel uso de la razón que se mantiene adscrito a la autoridad del cuerpo eclesiástico-administrativo).

2. El magisterio atribuye a algunos teólogos un uso deficiente del

criterio de verdad invocado por ellos, consistente en la necesidad de que la razón sea siempre transparente a sí misma en los procesos de investigación. Expresamente insiste en que la razón no resultaría nada transparente a sí misma en las discusiones teológicas cuando éstas se llevan en público, porque entonces se producen perversiones ideológicas y polémicas.

3. Y se pregunta primeramente cómo pueden asumirse esos supuestos desde una epistemología que asimile los condicionamientos semiológicos de toda producción de significado. O de otra manera: en qué forma puede discutirse sobre la mediación legítima de la verdad, si la teoría del significado remite siempre la verdad a unos códigos necesariamente parciales, que no pueden discernirse sino con otros códigos parciales, y así hasta el infinito.

V

Con estos interrogantes se relacionan los cuestionamientos epistemológicos y eclesiales más graves que se plantean, al analizar desde la teoría del significado, las diferencias entre la teología y el magisterio. A ellos hacíamos alusión al comienzo del apartado III.

En cuanto a los cuestionamientos epistemológicos es muy de advertir, en primer lugar, que la actual preocupación por la verdad se plantea menos sobre el significado de la realidad y se plantea más sobre las formas de producción del significado⁵. Efectivamente, lo que se siente más amenazador para la verdad es hoy su falsificación en la ideología y no la posibilidad incidental de errores no sistemáticos. Esto hace que el campo epistemológico no se articule ya prioritariamente en una región de la verdad y otra del error, como tradicionalmente ocurría, sino que se articula en un dominio de lo científico y uno de lo ideológico, según que haya o no haya transparencia en las condiciones de producción de los textos emitidos. Tal situación afecta de entrada mucho más patentemente a las instancias del magisterio, que parecen no poder clarificar las condiciones de producción de sus textos, mientras que en un primer momento y hasta cierto nivel los teólogos sí que parecen capaces de lograrlo.

Pero no podemos precipitarnos en este juicio: lo que llamamos

⁵ Para este punto ver A. DELZANT, *Faire de la Theologie*: Rev. des Sciences Religieuses 53 (1979) 277-297; principalmente p. 294ss.

científico en oposición a lo ideológico no resulta, sin más precisiones, equivalente a todo lo que puede producir una racionalidad positiva, consciente de sus métodos. Nos lo prohíbe, en general, la moderna crítica de los sesgos ideológicos de la llamada «ciencia objetiva». Y en el caso concreto de la teología pertenece a las condiciones de producción de los textos teológicos el verificar la conexión que ellos tienen con la experiencia religiosa que tratan de aclarar. En cuanto a este capítulo, enormemente interesante, la situación de los teólogos no es más favorable que la de las instancias del magisterio; incluso podemos encontrarla más desfavorable, si aceptamos el supuesto de que los significados de la fe cristiana, que tratan de recuperarse mediante la teología y mediante el magisterio, son los significados de la fe de la comunidad total. Por este lado la epistemología remite a una eclesiología sociológica y teológica sobre la que volveremos luego muy brevemente.

Pero, manteniéndonos aún en el plano epistemológico, no puede sino suscitarse una cuestión mucho más radical. Observábamos al principio que, según la consideración común, la teología y el magisterio trabajan por la recuperación de los significados primigenios de la fe, a fin de hacerlos presentes en épocas y contextos innovados. ¿Pero es que esto tiene sentido, si asumimos consecuentemente los tres principios básicos de la distinción entre código y mensaje, de la mutabilidad socio-histórica e indomeñable de los códigos y de la absoluta opacidad de unos pretendidos «mensajes-en-sí», tomados sin instrumentos decodificadores?

Desde Gadamer se reconoce que no puede haber una lectura válida sin asumir el horizonte hermenéutico definido por los contextos socio-históricos, y que precisamente por esta razón la lectura de textos o hechos temporalmente remotos exige se integren el propio presente y el presente de los mensajes descifrados en un «horizonte hermenéutico englobante». Pero si el significado no está en el material sémico mismo, sino que constantemente se produce decodificando ese material con unos códigos en que nunca mandamos del todo, ¿qué sentido tiene el intento de recuperar significados?, ¿puede hoy producirse la misma producción de siglos antes? ¿No es una reificación imaginaria el presuponer que a la labor de interpretar le preexiste un significado, al que puede y debe llegarse siempre, para mantenerse en la fe recibida? ¿Y no se esconde este supuesto en los conflictos teología/magisterio, tal como los venimos viviendo?

Estas cuestiones pueden parecer absurdas y se puede encontrar que el mero aceptarlas le sitúa a uno fuera del sano sentido común

y no solamente fuera de la concepción misma de la fidelidad en la fe. Sin embargo, es ahí hacia donde nos conducen muchos caminos de las actuales ciencias del hombre; y, desde luego, todos los que han pasado por el corazón de la conmoción estructuralista, aunque después la hayan dejado atrás.

Ciñéndonos a las perspectivas de la teoría de la comunicación y de la semiología, no hay rodeo que lo evite: si en la lectura de significados puede siempre intervenir la acción inadvertida de codificaciones contextuales, como los contextos son siempre distintos, sería siempre incierto el empeño auto-transparente de recuperar significados. Lo que realísticamente podrá intentarse es que los significados inevitablemente nuevos, producidos cada vez que se intenta recuperar la conexión con una realidad originaria única, estén efectivamente conectados con ella.

La legitimidad de este intento nunca podrá mostrarse por el recurso a la identidad de lo significado. Teología y magisterio deberán aceptar que existen «bajo un régimen de diferencia» en los significados de la fe, y no «bajo un régimen de identidad»⁶: habrán de desplazar el centro de su atención de los pretendidos «significados reales» (que habrían de volver a recuperarse siempre, mediante la actividad teológica y la intervención magisterial), para correrla hacia los significados estrictamente «textuales», o sea, los producidos en un mensaje por la aplicación múltiple e incesante de códigos, siempre diferentes y nuevos. La forma de producción de los códigos y su relación con los orígenes es lo que tendría que situarse en el centro de la discusión.

Esto no significa que haya que tirar por tierra o minusvalorar todo lo pensado, creído y trabajado a propósito de la fidelidad en la tradición; significa una relectura de ello, basada en las nuevas aportaciones hechas por las ciencias de la comunicación. Particularmente se requeriría atender a los análisis actuales del significado (semiótica), mucho más rigurosos que los tradicionales. Estos análisis semióticos muestran cómo lo comunicado tiene que entenderse más desde «cuerpos textuales» concretos y desde las sociedades que los producen o les dan recepción; menos desde unas realidades extratextuales a las que se adherirían.

La rectitud doctrinal tendría que entenderse más bien genealógica y creativamente⁷ que lógica y explicativamente. La verdad de lo pro-

⁶ Ver C. GEFFRÉ, *Hermeneutique et Theologie: Rev. de Sciences Religieuses* 52 (1978) 268-296, p. 292.

⁷ Ver GEFFRÉ, art. cit., p. 292ss.

puesto tendría que entenderse como servicio a una presencia, no como «a-presentación» de lo que ella trae; como modo de hablar o modo de enunciar, más bien que como enunciado⁸.

VI

Dos de las conclusiones propuestas en el último apartado tienen una importancia especial. La primera es que, si se asumen las posiciones de la teoría de la comunicación, la teología y el magisterio han de aceptar que viven bajo un régimen de diferencia (o de «diferancia», si aceptamos la terminología más rigurosa de Derrida), haciendo que su atención se desplace del intento de exhumar significados pretendidamente reales al intento de clarificar las formas de producción de los significados y los códigos que las determinan. La segunda es que la rectitud doctrinal tendría que entenderse genealógica y creativamente, en lugar de lógica y explicativamente. Los estudios de Geffré y Delzant, de los que tomo esas expresiones, exponen qué consecuencias se siguen para el quehacer teológico, del hecho de aceptarlas. Pero dentro de los límites de este trabajo se plantean en conexión con las mismas expresiones algunas preguntas eclesiológicas a las que se hizo referencia en los párrafos primero y tercero del apartado V. Ellas deben recogerse todavía antes de concluir.

Y es que, efectivamente, toda epistemología de la comunicación implica una teoría de las instituciones emisoras y receptoras de mensajes, que aclare el modo formal o informal de articularse ellas con relación a lo que escuchan o transmiten. Y en este sentido los «públicos» receptores de mensajes teológicos o magisteriales son una institución social peculiarmente organizada, también lo son las instancias emisoras de mensajes teológicos y también lo es la Iglesia en cuanto oyente y receptora del Evangelio. La forma en que interpretan lo que reciben, según determinados códigos, no es ajena a su peculiar articulación social.

Pues bien: al nivel de hechos y desde una perspectiva sociológica, no toda la Iglesia es público respecto de las comunicaciones teológicas y magisteriales, pero sí lo es respecto del mensaje del Evangelio; por supuesto, del Evangelio de la gracia de Nuestro Señor Jesucristo, el no escrito, que por lo demás llega a un gran sector en

⁸ Ver DELZANT, art. cit., p. 296.

las versiones doctrinales y teológicas de Mateo, Marcos, Lucas, Juan y otros redactores neotestamentarios.

En este mismo nivel de hechos, nunca la unidad de la Iglesia se ha constituido por virtud de un sistema de significados actualmente leídos mediante una codificación unitaria; se ha constituido por la referencia a un cuerpo de material significativo, en que se leen significados diversos con arreglo a actividades codificadoras y decodificadoras muy variadas. Este cuerpo de material significativo lo constituyen acciones ritualizadas y estructuras consolidadas, no menos que escritos canónicos. La unidad de la Iglesia se realiza así en la «relectura» incesantemente nueva de ese material, y no se quiebra con la disparidad de las relecturas, sino por la desvinculación de algún sector con respecto a parte de los «cuerpos» significantes que la atraviesan. Esta es la perspectiva de la observación sociológica.

Ya sabemos que en la perspectiva jurídica la unidad de la Iglesia se realiza de otra manera (Código de Derecho Canónico, canon 87, con la interpretación usual de 1325,2), y ello no contradice a la consideración de la unidad que se propone aquí. El derecho no define lo que es el ser real de la Iglesia, sino que precisa las condiciones en que éste es jurídicamente asumido y tutelado «de oficio» por la administración eclesiástica.

Mas volviendo a la unidad doctrinal de la Iglesia, no puede dejar de llamar la atención, al menos a primera vista, el que ella se mida con una triple y desigual medida. En la consideración sincrónica y actual se supone que la unidad doctrinal de los «doctos» ha de tener un grado de rigor, que no se pretende ni se urge en el cuerpo eclesial total, constituido por los «doctos» y por los que en el siglo XIX se llamaban «rudos», que son la gran mayoría. He aquí ya dos formas de medir. Pero si además se tiene en cuenta la consideración diacrónica, entonces tenemos todavía otra tercera medida: la continuidad doctrinal —que es la forma temporal de la unidad en la fe— se toma en la sucesión de los siglos con una amplitud hermenéutica que no se consiente en la simultaneidad del presente.

No vale la pena que nos detengamos en mostrar cómo aparece esta triple medida en el proceder de las autoridades magisteriales y cómo se presupone en la actividad teológica, porque es algo que consta con bastante claridad. Pero, en cambio, sí que interesa preguntarse por qué ocurre esto así y qué enseñanzas se encierran en ello.

Hay una explicación de superficie para la primera doble medida: el entender no es «el fuerte» de «los rudos», y por eso no importa que malentiendan el llamado depósito de la fe. Para ellos la comu-

nión en un solo Señor y un solo bautismo, con la sumisión a la autoridad, «suple» a la falta de identidad doctrinal. Y esta misma explicación es la que en realidad se sobreentiende cuando consideramos, por ejemplo, muchas expresiones de Cirilo de Alejandría, que hoy nos parecen irremediabilmente empapadas de monofisismo y docetismo, o muchas otras expresiones del Crisóstomo que son semipelagianas. El instrumental conceptual con que discurrían y el grado de madurez a que había llegado la reflexión eclesial impide que los leamos con el nivel de exigencia con que tendríamos que leer a autores de nuestro siglo.

Tales explicaciones son incompatibles con la epistemología de la comunicación, cuyos principios básicos resumimos en el apartado primero. Porque, según dicha epistemología, no es que los llamados «rudos» no entiendan y deban ser excusados; es que entienden de otra manera, la cual les constituye o no les constituye en receptores del Evangelio; sobre esto último es sobre lo que tienen que juzgar los teólogos y las autoridades. Y en cuanto a los Padres de la antigüedad, está claro que tenían otros instrumentos conceptuales que nosotros, y que la reflexión eclesial no había alcanzado las actuales formas de articulación; pero el problema teológico no está ahí, está en identificar los principios por los que puede discernirse su pertenencia a la unidad doctrinal de la Iglesia.

Y todo lo que llevamos diciendo sugiere una respuesta enormemente simple: ni los llamados «rudos» necesitan ser excusados por entender de otra manera (la cual, por lo demás, diríase que evangélicamente tiene prioridad sobre la de los doctos), ni los Padres de la antigüedad, por trabajar con un instrumental conceptual imperfecto, ni los actuales teólogos por tener unas perspectivas de reflexión distintas de las del magisterio, ni los portavoces del magisterio por tenerlas distintas que los teólogos. Pero sin embargo, acerca de todos estos grupos y acerca de cada cristiano tiene que preguntarse: ¿cómo se constituye realmente en oyente del Evangelio? Cuando descifra el mensaje mediante códigos de interpretación que le desbordan y que de repente pueden estar siendo profundamente innovados al margen de lo que él advierte, ¿sigue siendo un oyente del Evangelio?

Para estas preguntas no es suficiente recurrir a la sumisión jerárquica, ni tampoco a la comunión mística (como lo hizo Möhler, que veía muy bien el problema). Eso podrán ser indicios aproximativos o criterios pragmáticos e inseguros, acerca de los que retorna la misma cuestión: ¿y qué clase de relación tiene el hombre «sumiso», o

el «místicamente comulgante», con los mensajes, gracias a la cual los decodifica y lee válidamente?

Creo que esta pregunta señala una línea de investigación bastante importante, y requiere, ya de entrada, una postura específica con respecto a las fuentes de interpretación de la fe: no confundir lo que para nosotros es significativo con los significados que ello nos puede significar, y reconocer la repercusión distanciadora de los códigos como absolutamente inseparable de su función mediadora.

ANDRÉS TORNOS