

El lenguaje teológico

O. INTRODUCCION

El contacto con lenguajes formalizados hace sentir con fuerza la vaguedad terminológica que reina en el campo de la teología. Como ejemplo pueden servir los términos «teología» y «teológico». Son tantas las disciplinas llamadas teológicas y tantos los métodos tenidos por teológicos, que se hace difícil dar una definición de «teología». Y son tantos los lenguajes denotados por el término «lenguaje teológico», que parece imposible utilizar el término unívocamente.

Para precisar el significado o significados de «lenguaje teológico» hace falta enumerar los lenguajes que pueden ser llamados teológicos, y determinar qué es lo que los distingue de los lenguajes no teológicos. Las páginas que siguen intentan ser una aportación a esta tarea común. El universo de nuestro discurso se reduce al de la teología cristiana, y, por tanto, «lenguaje teológico» y «teología» se utilizan como abreviaturas de «lenguaje de la teología cristiana» y de «teología cristiana», respectivamente.

El artículo consta de tres partes. La primera enumera y describe los procesos que generan lenguajes teológicos; la segunda tipifica estos lenguajes, y la tercera determina lo específicamente teológico de cada uno de estos lenguajes.

1. LOS PROCESOS TEOLOGICOS

La fe produce en el creyente una situación de equilibrio inestable: de equilibrio, porque le ofrece un universo simbólico cohe-

rente; de equilibrio inestable, porque le impulsa con su dinamismo intrínseco al enriquecimiento de dicho universo simbólico, porque no le pone al abrigo de los universos concurrentes y porque no le exime del riesgo de optar frente a la novedad del futuro.

A momentos de pacífica posesión siguen otros de novedad creadora, de crisis e inestabilidad. Pero como la mente humana no tolera definitivamente ni la incoherencia ni la ruptura, tan pronto como toma conciencia del desequilibrio producido, pone en marcha mecanismos estabilizadores.

Estos impulsos y demandas de la fe son los que han engendrado la teología en el seno de la comunidad cristiana. Analizar y describir los procesos desencadenados por estos impulsos y demandas es la tarea asignada a esta primera parte.

1.1. LECTURA DE LA BIBLIA

Todo cristiano cree, más o menos explícitamente, que la Biblia es el medio privilegiado para llegar a Cristo y el alimento más nutritivo de su vida cristiana. Por ello nada tiene de extraño que, desde los orígenes de la Iglesia, haya habido hombres dedicados en cuerpo y alma a la meditación de la Escritura. Es el gesto espontáneo de quien espera encontrar en ella palabras de vida eterna.

Estos veinte siglos de lectura y meditación han sido fecundos para la vida cristiana, pero también causa de no pocas luchas y perplejidades, nacidas de la dificultad de conciliar las convicciones de la fe con las exigencias de la razón.

El cristiano cree que la Biblia es el manual auténtico de la vida cristiana y que, por tanto, no puede haber contradicción entre la Biblia y la fe que profesa hoy en el seno de su comunidad. Cree también que el mensaje de la Biblia es un mensaje de salvación para todos los hombres y que, por consiguiente, no puede negar ningún valor auténticamente humano ni puede oponerse a ningún movimiento humano de emancipación o liberación. Cree igualmente que el mensaje de la Biblia es un mensaje verdadero y que por ello no puede estar en contradicción con ninguna verdad humana. Cree, finalmente, que los diversos libros de la Biblia constituyen de alguna manera un único libro y ofrecen un mensaje unitario y coherente. Por tanto, no puede haber contradicción entre unos libros y otros.

El creyente se acerca a la Biblia con este bagaje de convicciones y ha de leerla dentro de este horizonte de comprensión, si quiere ser fiel a la fe que profesa y a la comunidad de los creyentes. Pero el creyente es también hombre, y si quiere ser fiel a su razón y a la comunidad de los seres racionales, ha de estar abierto a la evidencia de los datos.

Es un hecho que, tan pronto como el creyente aplica a la Biblia los métodos de la crítica histórica y literaria, encuentra dificultades para conciliar sus convicciones de fe con los resultados de la investigación y se siente distendido por esta doble fidelidad a su ser de hombre y de creyente. Constata en la Biblia no unidad, sino pluralidad, y toma conciencia del abismo que se abre entre el mundo de la Biblia y el nuestro, abismo que hace difícil todo recurso a la Biblia y frágil cualquier pretensión de normatividad literal o mimética¹.

La solución fácil es la de capitular ante las exigencias de la fe o de la razón²; la fecunda, la que mantiene viva la tensión entre la fe y la razón³. La fe le ofrece a la razón el horizonte más adecuado para comprender la Biblia, el horizonte de la comunidad eclesial en cuyo seno nació la Biblia, el horizonte de la comunidad que se ha comprometido con su contenido. Por su parte, el rigor crítico de la razón obliga al creyente a precisar el alcance y los límites de sus convicciones acerca de la Biblia.

Términos como «sentidos de la Escritura», «géneros literarios», «revelación progresiva», «verdad salvífica», «desmitologización», «hermenéutica», «interpretación existencial», «lectura política»... evocan muchas de las perplejidades sentidas por los exegetas cristianos y denotan algunas de las claves ingeniadas para leer la Biblia sin traicionarla ni depotenciarla.

¹ «¿Qué sentido tiene todavía hoy apelar a experiencias de fe vividas en sistemas sociales tan distantes del nuestro que parece ilusoria toda continuidad con su cultura? ¿Qué sentido tiene asumir como punto fundamental de referencia un libro escrito en contextos sociales tan diferentes del nuestro?»: G. GIRARDI: *Fe cristiana y materialismo histórico*, Salamanca, Sígueme, 1978, p. 66.

² «Christian faith cannot be reconciled with the demands of critical intelligence» (Bendall): K. BENDALL-F. FERRÉ, *Exploring the Logic of Faith*, New York, Association Press, 1962, p. 23.

³ «My aim in the following discussion will be to show that an intellectually responsible commitment is not a contradiction in terms» (Ferré): K. BENDALL-F. FERRÉ, *Exploring the Logic of Faith*, p. 34.

1.2. HISTORIA DE LA IGLESIA

El cristiano vive su fe en comunidad e integrado en una tradición que procede de Cristo y garantiza el acceso a Cristo. De ahí la importancia que ha tenido siempre para los cristianos la comunión eclesial y el recurso a los Padres de la fe. El cristiano cree en la «santa Iglesia», y sus Padres en la fe la tienen por esposa fiel de Cristo y por madre virginal de los cristianos. Todo esto hace que el cristiano no pueda prescindir de la comunidad eclesial cuando quiere saber de verdad lo que significa ser cristiano. Sabe que es ella la mediadora de la verdad cristiana, el lugar donde se manifiesta el genuino ser cristiano. La referencia a la historia de esta comunidad es, por tanto, una exigencia de su fe.

No todas las confesiones cristianas sienten con la misma urgencia esta necesidad de referirse a la Iglesia posapostólica. Es quizá el católico quien la siente con más fuerza. Cree, entre otras cosas, que la comunidad de los creyentes en su conjunto siempre ha sido y será fiel a Cristo y no puede errar en su fe. Por consiguiente, cree que no puede haber ruptura entre la Iglesia apostólica y la posapostólica. Reconoce igualmente la función peculiar de los obispos y del papa como guías de la comunidad. Cree que en el ejercicio de su función docente son los intérpretes auténticos de la verdad cristiana y que en determinadas circunstancias, por la asistencia del Espíritu Santo, están inmunes de error en el ejercicio de su función. Confiesa además que la Iglesia es santa, que en su vida se manifiesta la acción salvífica de Dios, liberándola del pecado. Por eso cree que no sólo en sus palabras, sino también en su vida, puede encontrar indicaciones para vivir como cristiano.

Estas convicciones mueven al creyente a buscar luz en la historia de la Iglesia, pero al mismo tiempo le ofrecen el horizonte de comprensión que no puede transgredir, si quiere ser fiel a su fe. Pero de nuevo las no menos imperiosas exigencias de la razón le obligan a no encubrir la realidad, a desvelar el pasado y el presente de esta comunidad sin tergiversarlos.

Si la lectura crítica de la Biblia ha sacudido no raras veces la conciencia de los creyentes, no menos inquietante ha sido la historia de la Iglesia, por la dificultad de descubrir en ella una real identidad a lo largo del tiempo, por la dificultad de mostrar la relevancia humana de su doctrina y, sobre todo, por la enorme

dificultad de ver realizado en su vida el ideal humano de libertad y de amor⁴.

Hay que advertir, sin embargo, que las convicciones del católico acerca de la Iglesia son todavía muy imprecisas: no existe un canon auténtico de concilios ecuménicos ni de proposiciones dogmáticas definidas, el estatuto epistemológico del «consenso de los fieles» está por elaborar⁵ y el perfil semántico de «santidad de la Iglesia» tiene por ahora contornos poco definidos⁶. Por todo ello, si el horizonte católico puede ayudar a que el historiador se coloque en un punto de vista adecuado para comprender y valorar la historia de la Iglesia, no es menos cierto que la crítica histórica le resulta imprescindible al creyente para dar concreción a términos como «concilio ecuménico», «definición dogmática», «identidad a lo largo del tiempo», «consenso de los fieles», «santidad de la Iglesia»; en una palabra, para dar concreción al término «Iglesia».

1.3. LÓGICA Y SISTEMA

Donde hay proposiciones entra en juego inevitablemente la lógica deductiva y la tendencia al sistema. El creyente maneja o cree manejar proposiciones, y por ello es normal en él el uso de la lógica y la tendencia a estructurar en un sistema coherente el conjunto de las proposiciones que maneja.

A pesar de su aparente inocuidad, el uso de la lógica crea problemas al creyente porque pone de manifiesto la incoherencia, al menos aparente, de su sistema y porque puede alejar su centro

⁴ «¿Qué misión de verdad debe atribuirse todavía a una comunidad que se ha equivocado en orientaciones tan fundamentales y durante tan largo tiempo? ¿Qué santidad se puede reconocer a una institución que ha apoyado y sigue apoyando tan constantemente a los sistemas opresivos?»: G. GIRARDI, *Fe cristiana y materialismo histórico*, p. 67.

⁵ Para conocer el estado actual de la cuestión puede consultarse L. M. FERNÁNDEZ DE TROCONIZ, «*Sensus fidei*»: *lógica connatural de la existencia cristiana*. Un estudio del recurso al «sensus fidei» en la teología católica de 1950 a 1970. Vitoria, Facultad de Teología del Norte de España, 126 p.

⁶ Para cerciorarse de ello pueden consultarse: G. THILS, *Les notes de l'Eglise dans l'Apologétique catholique depuis la Réforme*, Gembloux, J. Duculot, 1937, pp. 122-153, y los siguientes artículos de K. RAHNER: *Die Kirche der Sünder*: *Stimmen der Zeit* 140 (1947) 163-177; *La Iglesia de los santos*, en sus *Escritos de teología*, t. III, pp. 109-123; *Gerecht und Sünder zugleich*: *Geist und Leben* 36 (1963) 434-443; *El pecado en la Iglesia*, en G. BARAÚNA (dir.), *La Iglesia del Vaticano II*, t. I, pp. 433-448.

de atención del núcleo de la fe a la periferia y de la realidad al lenguaje.

Apelar al misterio inefable de Dios para eludir las exigencias de la lógica es una tentación sugestiva, pero tentación, mientras queramos hablar de Dios. Es más fecundo el respeto escrupuloso de la lógica. Sitúa al creyente en la necesidad de pulir incesantemente su lenguaje y le permite tomar conciencia de las peculiaridades del lenguaje religioso.

Sin embargo, el carácter salvífico y dialogal de la revelación y de la fe exigen suma sobriedad en el uso de la lógica. La revelación no tiende a desplegar ante nuestros ojos un sistema de proposiciones cada vez más complejo, sino a interpelarnos con renovada fuerza y poder persuasivo, a suscitar en nosotros una actitud personal de adoración, de fe, de esperanza y de amor. Quien aplique la lógica al campo del lenguaje cristiano por pura curiosidad intelectual, sin proponerse como objetivo secundar el dinamismo salvífico de la Palabra de Dios, se sitúa fuera de las exigencias de la fe y su trabajo cae fuera de nuestro campo de atención.

1.4. OBJETIVACIÓN DE LA FE

Ningún saber humano se identifica con el «saber» de una máquina calculadora. El saber humano es un saber consciente que trasciende el nivel del cálculo lógico y hunde sus raíces en las capas más profundas de la experiencia vital y de la creatividad simbólica. Si esto vale de todo saber humano, vale *a fortiori* de la fe cristiana, que se concibe a sí misma no como un sistema de proposiciones capaz de desarrollo, sino como el seguimiento de Cristo⁷. El cristiano y la comunidad cristiana creen que su saber cristiano no se identifica con un conjunto fijo de proposiciones, porque su vida cristiana implica también una experiencia de lo sagrado análoga a la de Cristo, una experiencia que le permite asimilar vitalmente el mensaje evangélico, mantenerlo vivo a lo largo del tiempo e interpelante en cada nueva situación histórica.

Esta experiencia puede ser objetivada, y la objetivación hace que la única verdad de Cristo se refracte de modo inevitable en tantas verdades parciales cuantos son los creyentes y las comunidades que objetivan su fe. Surge así el pluralismo y, con el plura-

⁷ «The true locus of faith is not to be found in language but in the faithbul» (Ferré): K. BENDALL-F. FERRÉ, *Exploring the Logic of Faith*, p. 92.

lismo, la tensión entre identidad y diversidad, entre fixismo y veleidad. La repetición mecánica de fórmulas fijas garantiza la continuidad y unidad verbales, pero no la plenitud de sentido ni la fuerza integradora de esas fórmulas. Con el paso del tiempo se vacían de contenido las fórmulas o incorporan nuevos y aun opuestos significados. La creación trepidante de nuevas fórmulas permite al creyente y a las comunidades expresarse con más autenticidad, pero pone en peligro la continuidad con el pasado, dificulta la comunicación entre las comunidades del presente y puede dar origen a tradiciones inconciliables entre sí.

El creyente ha de sentir la tensión entre una doble fidelidad: a sí mismo y a Cristo. La fidelidad a sí mismo le lleva a expresarse con libertad, a confesar su fe como la siente de verdad, sin hipocresía ni doblez. Pero ha de reconocer que su verdad no se identifica con la verdad de Cristo; ha de aceptar que la verdad de Cristo sólo puede ser mediada con garantías de fidelidad por la comunidad eclesial en su conjunto. Si los creyentes son fieles a sí mismos, surgirán pluralidad de interpretaciones cristianas. Y si son fieles a Cristo, depondrán la actitud dogmática del que quiere imponer a los demás su propia interpretación, y se abrirán en diálogo eclesial a la verdad de Cristo mediada por la comunidad total.

A la comunidad se le exige, como contrapartida, magnanimidad para permitir y desear que los creyentes y las comunidades locales expresen con libertad su modo de concebir el ser cristiano⁸, sabiduría para detectar los genuinos desarrollos de la fe cristiana, y valor para denunciar y rechazar las adulteraciones intolerables.

1.5. ACCIÓN

El dinamismo de la fe no se agota con su objetivación. La fe cristiana tiene como caldo de cultivo la esperanza y el amor. Es una fe que tiende a ser comunicada y compartida, una fe solidaria con el pobre y necesitado, una fe que no tolera la deshumanización del hombre, una fe que espera un futuro más humano y trabaja por conseguirlo. En una palabra, es una fe dinámica-

⁸ Debe recordar que vale también para las creaciones religiosas lo que dice P. Ricoeur de las grandes creaciones artísticas: que al comienzo provocan siempre algún escándalo, porque han de empezar por romper la falsa imagen que un pueblo se ha formado de sí mismo: P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, 2.^a ed., Paris, Seuil, 1955, p. 285.

mente orientada a la comunicación y a la acción, un proyecto de vida que tiende a implantarse.

La conflictividad potencial de la acción y la contingencia de toda opción histórica hacen que se mire con recelo esta dimensión de la fe, porque la fe tiende a la reconciliación y ve en la firmeza inmovible una de sus notas características. Pero las dificultades reales de la acción no deben privar a la comunidad cristiana de la dimensión práctica de su fe, aunque sí moverla a un análisis de los factores que inciden en la acción.

El creyente está convencido de que en Cristo se ha revelado el sentido de la existencia humana y de que la historia humana es una historia de salvación. Se siente obligado a tomar parte activa en esta historia y cree que su fe aporta elementos útiles para construir un futuro humano y para detectar insuficiencias o vicios de raíz en proyectos concurrentes. Pero estas convicciones no le permiten orillar las exigencias de la razón. Debe reconocer en la acción humana ámbitos diversos y relativamente autónomos, que son expresión de las diversas dimensiones de la persona: religiosa, ética, estética, científica, técnica, lúdica...⁹. Debe distinguir el orden de los fines del orden de los medios. Fin es lo que se elige por sí mismo; medio, lo que se elige en función de un fin. A estos dos tipos de elección responden dos tipos de autenticidad. La elección de los medios más adecuados para conseguir un fin —un fin empírico— es un problema científico o técnico, un problema de autenticidad instrumental. La elección de fines o su jerarquización humana, una opción que califica al hombre en cuanto hombre. Debe aceptar, finalmente, que la historia es intrínsecamente posibilidad de futuro y de novedad, no actualización de realidades pretéritas.

La aceptación de estas exigencias le llevará al creyente: 1) a respetar la autonomía de la ciencia y de la técnica y a no querer someterlas prematuramente al saber religioso; 2) a tomar conciencia de que el futuro del hombre y el sentido de la historia se le dan como promesa estimulante, no como realidad perfectamente configurada, y 3) a reconocer que la conexión de los medios y

⁹ Con mano maestra describe P. Ricoeur la tensión dialéctica que se da entre la pluralidad insuperable de verdades y la exigencia humana de unidad. Y advierte que no se puede pretender, como ideal de civilización, el logro en la historia de la verdad única sin que a la vez se abra el paso al ejercicio más o menos violento de la autoridad: P. RICOEUR, *Histoire et vérité*, pp. 165-197, especialmente p. 177.

finés intramundanos con el destino último del hombre dista mucho de ser evidente en todos los casos.

Como se ve, al creyente y a las comunidades se les exige simultáneamente audacia para actuar en nombre de su fe cristiana y humildad para reconocer que ni su proyecto se impone con evidencia ni agota las posibilidades prácticas de la fe. Y a la comunidad cristiana en su conjunto se le exige como contrapartida magnanimidad para permitir que los individuos y las comunidades locales y regionales actúen con libertad en nombre de su fe y sensibilidad para discernir lo que es compatible con el Reino de Dios de lo que no lo es.

1.6. LEGITIMACIÓN

Los procesos teológicos mencionados hasta ahora brotan del dinamismo propio de la fe; son el despliegue de las virtualidades encerradas en lo que el creyente es y cree. Pero estos procesos generan o detectan diversidad, y la diversidad cuestiona el valor del universo simbólico de la fe y exige un proceso de legitimación.

La lectura de la Biblia produce diversas interpretaciones de su contenido, juicios críticos diversos acerca de la verdad o falsedad de sus afirmaciones, valoraciones diversas del mundo de valores propugnado por la Biblia. La diversidad invita a la confrontación, y la confrontación descubre que las divergencias de interpretación y valoración son reflejo, entre otras cosas, de la diversidad de los horizontes propios de los exegetas: descubre una lectura católica y otra protestante, una creyente y otra no creyente, una espiritualista y otra materialista, una comprometida con su contenido y otra real o presuntamente objetiva y científica. Y el descubrimiento de estos horizontes ha de llevar a preguntarse cuál es el más adecuado para comprender la Biblia.

A parecidas constataciones lleva la Historia de la Iglesia. Por otra parte, en su esfuerzo por sistematizar las verdades de la fe, el no creyente descubre contradicciones insuperables donde el creyente sólo ve afirmaciones dispares, pero armonizables. Finalmente, la objetivación de la propia fe, o cosmovisión, pone al descubierto la diversidad de actitudes ante la vida, la diversidad de universos simbólicos entre los creyentes y los no creyentes, entre unos creyentes y otros, diversidad que refleja y produce la conflictividad de la acción.

Si la mera presencia del hereje o del no creyente no puede ser aceptada sin más como un hecho bruto, sino que ha de ser explicada, la presencia masiva y aun militante de herejes o no creyentes obliga a los creyentes a legitimar el universo simbólico de su fe, a conferirle plausibilidad¹⁰.

El diálogo con el no creyente ha de ser vivo y cambiante, como lo son los argumentos de cada generación o los desafíos de cada cambio cultural. De ahí la imposibilidad de tipificar los argumentos y, consiguientemente, de legitimar de una vez para siempre el universo de la fe. El futuro sigue abierto a nuevos e imprevisibles desafíos y ofrecerá al creyente ocasión para una crítica continua de concepciones y proyectos alternativos que, a su juicio, mutilan alguna de las dimensiones del hombre.

Tradicionalmente se suelen enumerar en este proceso tres diálogos: 1. entre existencia religiosa y no religiosa; 2. entre existencia religiosa cristiana y no cristiana; 3. entre existencia religiosa cristiana católica y no católica. La tipificación sigue siendo válida porque está pensada en función de los tres puntos de referencia esenciales de la vida cristiana: Dios, Cristo, Iglesia, pero no invalida lo dicho o presupuesto: 1. acerca de la imposibilidad de tipificar las causas reales que separan y dividen a los hombres; 2. acerca de la imposibilidad de trazar fronteras definitivas entre los diversos grupos, porque fluctúan sin cesar; 3. acerca de la imposibilidad de legitimar definitivamente la fe de una vez para siempre. Tampoco presupone que en todo momento sean igualmente urgentes los tres diálogos. El cruce de líneas transversales, como, por ejemplo, socialistas/no socialistas, hace que aumente el número de grupos y se diversifiquen los diálogos.

¹⁰ «La función de la legitimación consiste en lograr que las objetivaciones de 'primer orden' ya institucionalizadas lleguen a ser objetivamente disponibles y subjetivamente plausibles»: P. L. BERGER-Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, 2.ª ed., Buenos Aires, Amorrortu, 1972, pp. 120-121. «El universo que como alternativa presenta la otra sociedad debe ser enfrentado esgrimiendo las mejores razones que puedan existir para apoyar la superioridad del propio. Esto demanda un mecanismo conceptual de gran sofisticación. La aparición de un universo simbólico a modo de alternativa constituye una amenaza porque su misma existencia demuestra empíricamente que nuestro propio universo es menos que inevitable»: *Ibid.*, p. 139.

1.7. AUTOCRÍTICA

La teología brota espontáneamente de la fe y tiende a satisfacer las demandas del creyente que hemos recensionado en los apartados precedentes. Pero, a su vez, la teología, como toda actividad humana, debe ser sometida a crítica. El teólogo, si quiere ser honrado, debe volver reflejamente la atención sobre su propia actividad teológica. Hoy es especialmente apremiante esta labor crítica porque está en el ambiente la sospecha de que la teología realiza en muchas ocasiones una función ideológica, encubridora de la realidad, alienante, neurotizante y legitimadora del poder establecido. De signo contrario, pero no menos alarmante para el teólogo, es la constatación de la decreciente resonancia social de su teología.

El teólogo debe preguntarse: 1, qué fines se propone al hacer teología y qué fines debería proponerse; 2. qué método utiliza y qué método debería utilizar; 3. qué efectos produce en la Iglesia y en la sociedad su reflexión teológica y qué efectos debería producir o dejar de producir. Son tres preguntas con doble vertiente: constativa y deontológica.

En la vertiente deontológica puede suceder que el teólogo adopte como punto de partida incuestionable una determinada noción de teología o de método teológico y, en consecuencia, se proponga sólo aquellos fines que, a su juicio, pueden obtenerse con esos medios. Pero puede suceder también que parta de la constatación de unas tareas ineludibles, y en su intento de afrontarlas esté dispuesto a cuestionar, si hiciera falta, el modo tradicional de hacer teología y a preparar un instrumental más adecuado a las tareas por realizar.

De modo análogo, el teólogo convencido de la validez de su método se preocupará exclusivamente de su correcta aplicación, dando por supuesto que los posibles efectos nocivos que se sigan de la teología no serán imputables a ella. El teólogo crítico, en cambio, estará atento a los efectos que de hecho produce su teología y no tendrá inconveniente en atribuir a deficiencias del método o a su propia ineptitud las disfunciones sociales o psicológicas que produzca su teología.

En la vertiente constativa hay que reconocer que los teólogos han sido poco sensibles a la repercusión social de su trabajo,

aunque debemos añadir en descargo suyo que carecían de las técnicas actuales de análisis social y psicológico.

Llama igualmente la atención el escaso desarrollo que ha tenido la metodología teológica en el campo católico, desde Melchor Cano hasta este siglo¹¹. No se han incorporado con la debida rapidez las exigencias críticas del hombre moderno —Kant, Freud, Marx— ni el instrumental preparado por las ciencias. Hay incluso quienes piensan que el método teológico es inmutable. No caen en la cuenta de que el método teológico depende, entre otras cosas, de nociones teológicas sujetas al cambio, como todo lo humano. Cualquier cambio en el modo de concebir la revelación, la fe, la Palabra de Dios, la inspiración, la tradición, la función del magisterio, etc., repercute necesariamente en el modo de hacer teología. Lo mismo se diga de la salvación y de la función salvífica que se atribuya a la teología. Quien tome en serio esta función e historicice la noción de salvación no se limitará a conocer y comunicar la verdad cristiana. Se preocupará ante todo de cristianizar, liberar o humanizar al hombre, para lo cual le resultará imprescindible conocer la situación de ese hombre y las causas que le impiden ser libre. Hay que reconocer, sin embargo, que este siglo ha visto renacer el interés por el método teológico, y que este interés se está acentuando en nuestros días¹².

8. CONCLUSIONES

El análisis nos ha obligado a distinguir y separar. Intentemos ahora unir y relacionar. Ante todo, hemos de preguntarnos si los procesos mencionados son independientes unos de otros, si son momentos sucesivos de un único proceso o si se relacionan de algún

¹¹ Como índice baste recordar que la *Sacrae Theologiae Summa*, t. I, 5.ª ed. (BAC 61), dedica 15 páginas a la «Introductio generalis in Theologiam», dos de las cuales tratan «De methodo discendi».

¹² Mencionamos a título de ejemplo: B. LONERGAN, *Method in Theology*, London, Darton, Longman and Todd, 1972. W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973. W. PANNENBERG (y otros), *Grundlagen der Theologie - ein Diskurs*, Stuttgart, etc., W. Kohlhammer, 1974. G. SAUTER, *Von einen neuen Methodenstreit in der Theologie?*, München, Chr. Kaiser, 1970. G. SAUTER (y otros), *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, München, Chr. Kaiser, 1973. Encuentro Latinoamericano de Teología, *Liberación y Cautiverio*, Debates en torno al método de la teología en América Latina, México D.F. 1976. La revista italiana, de reciente creación, *Teología* ofrece cada año un amplio servicio bibliográfico sobre temas relacionados con el método teológico.

otro modo. Hemos indicado que la teología brota como respuesta a las demandas de la fe. Y si la fe tiene pasado, presente y exigencia de futuro, parece razonable pensar que la función de la teología sea la de recuperar el pasado de la fe, iluminar su presente y preparar su futuro. La teología constituiría un único proceso que, partiendo del pasado, actualizara y personalizara el mensaje evangélico y lo transmitiera eficazmente a las generaciones futuras. Comenzaría el trabajo el historiador, le seguiría el sistemático-fundamentador y lo concluirían el evangelizador y el hombre de acción¹³.

Sin embargo, la realidad es más compleja. En primer lugar, la fe no nace de la historiografía, y, por tanto, ni para ser creyente ni para transmitir el mensaje cristiano hay que aguardar a que los historiadores recuperen el pasado. La fe es una realidad viva en el hoy de la Iglesia. En segundo lugar, la lectura del pasado está condicionada por el presente. Y si la lectura no comprometida tiene apariencias de ser la más objetiva, no es la más penetrante ni la más estimulante. Sólo el matemático que lucha a brazo partido con un problema podrá detectar y apreciar en su justo valor intentos del pasado análogos al suyo. Sólo el patriota vibra leyendo las gestas de sus mayores. Por eso, junto a la mirada fría y objetiva del historiador caben la mirada interesada del creyente que busca en el pasado las raíces de su fe actual y la del hombre de acción que busca en el pasado luz y estímulo para afrontar el futuro. En tercer lugar, la teología no es un saber autónomo que tenga sentido en sí mismo. Es un saber esencialmente ministerial, un saber al servicio de la fe. Por estas razones prefiero concebir la teología como un conjunto de procesos que parten de la fe y tienden a retornar a la fe: *ex fide in fidem*.

Por tanto, no tenemos necesidad de subordinar funcionalmente unos procesos a otros. Será útil, sin embargo, hacer resaltar sus peculiaridades. Los procesos primero y segundo son relativamente homogéneos entre sí: tienden a recuperar el pasado. La diversidad de los resultados obligará a confrontar en el proceso sexto la diversidad de los intereses que han promovido estos procesos. El proceso tercero busca la coherencia sincrónica del sistema. El proceso cuarto responde a la necesidad de expresión, de comunicación y de creación de lenguaje. El quinto responde a la necesidad de

¹³ Sin duda alguna es B. Lonergan quien con más fuerza ha propugnado la unidad de la teología al estructurarla en un único proceso integrado por ocho especialidades funcionales. Cf. B. LONERGAN, *Method in Theology*, especialmente el capítulo 5.º

crear historia. El sexto es un proceso de distinto nivel que los anteriores, porque, al legitimar el universo de la fe, implícitamente legitima y fundamenta los cinco procesos anteriores que parten de la fe¹⁴. Finalmente, el séptimo proceso pertenece a un tercer nivel, porque ya no responde a las exigencias de la fe, como los anteriores, sino a las peculiares de la teología.

2. TIPIFICACION DE LOS LENGUAJES TEOLOGICOS

Tipificar es clasificar u ordenar según un modelo. El modelo en sí no es ni verdadero ni falso, sino más o menos adecuado para distinguir caracteres relevantes. Su funcionalidad está en relación directa de los datos relevantes que distinga y en proporción inversa de su complejidad interna. La relevancia de un dato o de una característica no es un absoluto, sino que está en función del fin pretendido al tipificar.

Son muchos los modelos que se podrían utilizar para clasificar los lenguajes teológicos. Menciono algunos: 1, positivo/fundamental/dogmático; 2, teología / cristología / eclesiología / antropología; 3, kerigmático/dogmático/teológico; 4, ideológico/no ideológico; 5, crítico/precrítico; 6, integrador/no integrador; 7, teórico/práctico; 8, popular/académico; 9, vivencial/objetivo. El criterio que adopto para tipificar los lenguajes teológicos es el de su relación con la fe, porque juzgo que es un criterio muy relevante.

Hemos indicado al comienzo de la primera parte que la teología parte de la fe. Pues bien, lo primero que hace la teología es asumir el lenguaje de la fe. Tradicionalmente se suelen distinguir tres usos del verbo «credere»: «credere in Deum», «credere Deo» y «credere Deum», y dos significados de «fides»: «fides quae creditur» y «fides qua creditur». Al afirmar que la teología asume el lenguaje de la fe, queremos decir que asume la «fides

¹⁴ «La mejor manera de describir la legitimación como proceso es decir que constituye una objetivación de significado de 'segundo orden': P. L. BERGER-Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, p. 120.

¹⁵ Quien desee información sobre el tema puede consultar en *Problemi e orientamenti di teologia dommatica*, Milano, Carlo Marzorati, 1957, t. I, pp. 381-386, la bibliografía de C. Colombo sobre la evolución del dogma, problema que se ha interferido con el nuestro; F. MARÍN SOLÁ, *La evolución homogénea del dogma*, Madrid, La Editorial Católica, 1952, BAC 84; W. SCHULZ, *Dogmenentwicklung als Problem der Geschichtlichkeit der Wahrheitsfindung*, Roma, Libreria Editrice dell' Università Gregoriana, 1969.

quae» o el contenido de la fe, el dictum del «credere Deum». Si el creyente confiesa «creo que Dios existe», «creo que Dios ama a los hombres», el teólogo afirma «Dios existe», «Dios ama a los hombres». A este primer tipo de lenguaje le llamo «lenguaje formalmente teológico». Es un lenguaje basado en la autoridad, un lenguaje dogmático.

El *primer proceso* genera un lenguaje formalmente exegético, cuya estructura es: «La Biblia dice que...» Ahora bien, el teólogo acude a la Biblia para plenificar la fe de la comunidad. Hace una exégesis al servicio de la comunidad, un trabajo finalísticamente orientado hacia la fe. Por eso podemos decir que el lenguaje exegético es también un «lenguaje finalísticamente teológico». Si la comunidad asume y hace suyos los resultados de la exégesis, el lenguaje exegético pasaría a ser lenguaje de la fe, lenguaje basado en la autoridad de la Escritura.

El *segundo proceso* es parecido al primero, pero más complejo. Genera fundamentalmente dos lenguajes: uno exegético y otro histórico. Ejemplo del primero puede ser: «El Concilio de Nicea dice que Jesucristo es de la misma naturaleza que el Padre.» Del segundo: «El Credo de Nicea es una definición dogmática», «el Concilio de Nicea es un concilio ecuménico». Por la razón antes indicada, son también «lenguajes finalísticamente teológicos», porque de una u otra manera son relevantes para la fe de la comunidad.

El *tercer proceso* relaciona lógicamente unas proposiciones con otras. Es un proceso que ha hecho correr mucha tinta por dos razones: porque la verdad de la conclusión depende: 1) de la verdad de las premisas, y 2) de la corrección del razonamiento. Aun partiendo de dos premisas de fe, queda el problema de con qué autoridad está garantizada la corrección del razonamiento. Si además una de las premisas no es verdad de fe, el problema de su validez repercute en la validez de la conclusión.

Siguiendo el viejo adagio de los lógicos: «peiores semper sequitur conclusio partem», hay quienes han negado que una premisa de fe y otra de razón puedan engendrar una conclusión de fe. Yo no pretendo dirimir la cuestión porque no trato del lenguaje de la fe, sino del lenguaje teológico. Me basta decir de forma condicionada: 1) que si un razonamiento lógico no produce conclusiones asumibles por el lenguaje de la fe, no es un proceso teo-

lógico; 2), que, si las produce, estas conclusiones constituyen un lenguaje finalísticamente teológico¹⁶.

El *cuarto proceso* concluye en un lenguaje en que el creyente expresa su experiencia personal de la fe. Es un lenguaje finalísticamente teológico porque puede dar pie a un argumento «ex consensu fidelium» o, simplemente, porque puede ser asumido por la comunidad como expresión genuina de su fe.

El *quinto proceso* está directamente orientado a la acción, y por eso no concluye en un lenguaje, sino en una opción operativa. Sin embargo, la acción va precedida de una teoría, de un lenguaje. Por tratarse de la acción, el lenguaje que la precede inmediatamente es un lenguaje político que, a su vez, ha incorporado en sí otros lenguajes: económico, sociológico, teológico... Aunque el lenguaje político no es en sí mismo teológico, sí puede ser finalísticamente teológico, en cuanto que es expresión práctica de la fe de un creyente o de una comunidad y puede iluminar a otros creyentes o comunidades. Además, el consenso de todos los fieles en la praxis, aunque poco elaborado teóricamente, habría de ser tenido muy en cuenta como criterio de praxis cristiana.

El *proceso sexto* genera un lenguaje nuevo, un lenguaje legitimador del universo de la fe. Podríamos llamarlo «lenguaje fundamentalmente teológico». No es un lenguaje formalmente teológico, porque no se acepta por autoridad. Lo que pretende precisamente es mostrar la legitimidad del lenguaje de la fe, la razonabilidad de un lenguaje aceptado por autoridad. Y, como es lógico, no lo puede mostrar por vía de autoridad.

El *séptimo proceso* no genera lenguajes teológicos en sentido estricto, sino metalenguajes, entendiendo esta palabra en sentido

¹⁶ No pretendo afrontar el problema del razonamiento deductivo en teología, pero me permito hacer dos observaciones. En primer lugar, que la «peor parte» es una noción relativa. La premisa de razón es la «peor parte» para el teólogo. Para el científico, en cambio, sería la de fe. En segundo lugar, quiero advertir que la teología ha dedicado poca atención a ciertos problemas lógicos que plantea el lenguaje de autoridad. Ha insistido mucho en el valor teológico de las proposiciones teológicas, pero no ha atendido suficientemente a los diversos niveles del lenguaje. Veámoslo con un ejemplo:

3. El historiador X afirma que
2. el Vaticano I ha definido que
1. es dogma de fe que
4. el Papa es infalible cuando habla «ex cathedra».

Toda calificación teológica se realiza mediante un metalenguaje, que a su vez puede presuponer otros metalenguajes. Pero éstos no pueden ser indefinidamente aceptados por autoridad.

más o menos amplio. No engendra lenguajes acerca de la fe, sino acerca de la teología o del teólogo. En la vertiente constativa genera fundamentalmente una historiografía. En la vertiente deontológica, una ética del teólogo y una metodología.

Como *conclusión* de esta segunda parte enumeramos los diversos lenguajes generados:

1. Lenguajes no específicamente teológicos: exegético, histórico, político... Son generados por los cinco primeros procesos.
2. Lenguajes finalísticamente teológicos: los mencionados en el número anterior, pero en cuanto asumibles por el lenguaje de la comunidad creyente.
3. Lenguaje formalmente teológico: el dictum del lenguaje de la fe.
4. Lenguaje fundamentalmente teológico: el que legitima el universo simbólico de la fe.
5. Metalenguajes teológicos: los elaborados en el proceso séptimo. Tienen por objeto la teología y su lenguaje.

3. ESPECIFICIDAD DEL LENGUAJE TEOLÓGICO

Tipificados los lenguajes teológicos, nos queda como última tarea determinar su especificidad: ver si tienen algo específico o si se pueden reducir a otros lenguajes. Parece que son el lenguaje de la fe y el lenguaje científico los que más títulos pueden alegar para asumir en sí al lenguaje teológico, pues, por un lado, hemos insistido en la estrecha vinculación de la teología con la fe y, por otro, la teología siempre ha tenido la pretensión de ser ciencia y de someterse a sus exigencias. Sólo si no pudiera ser reducida ni al lenguaje de la fe ni al de la ciencia, habría que reconocerle caracteres específicos.

La alternativa fe o ciencia resulta incómoda para el teólogo. Si reduce la teología a ciencia, de rechazo parece desvirtuar a la fe de su rasgo más esencial: de la obediencia a la Palabra que nos supera. Pero si reduce la teología a la fe, parece privar al creyente de la racionalidad más propia de la modernidad: de la racionalidad científica.

3.1. LENGUAJE TEOLÓGICO Y LENGUAJE CIENTÍFICO

Para confrontar el lenguaje teológico con el científico es necesario explicitar los rasgos esenciales de ambos lenguajes. Pero al intentar hacerlo nos encontramos con que la filosofía de la ciencia se encuentra en un momento de crisis y transición. Tradicionalmente, el físico pretendía conocer de verdad la realidad. Y pretendía conocerla midiendo de verdad las cosas y procesos. Su intención tenía, por tanto, dos componentes: una cosista y otra métrica.

Hoy la física está perdiendo su componente cosista. No apunta a descubrir las cosas subyacentes a la naturaleza ni a describirlas de modo aproximativo. Su intención es puramente métrica. Pero aun esta intención métrica, una vez liberada de su componente cosista, no puede seguir siendo concebida como una intención orientada hacia la medición exacta de la cosa misma, ni como aproximación indefinida a esa medición exacta.

Esta descosificación en curso del mundo del físico cuestiona radicalmente conceptos tan básicos como los de «progreso científico» y «racionalidad científica». Antes el progreso se definía por una aproximación sucesiva y creciente a la verdadera naturaleza de las cosas. Y racionalidad significaba verdad, adecuación a la realidad. Pero si la física no persigue el descubrimiento de la verdadera realidad, oculta tras las apariencias de este mundo, ¿cuándo progresa? ¿Tiene algún sentido hablar de progreso científico y de racionalidad de una hipótesis científica? ¿Tiene algún sentido proponer como criterios de la ciencia el criterio de verificabilidad o el de falsabilidad de Popper? La teoría de Popper de la «verosimilitud creciente» ha sido calificada por Stegmüller como «mito teleológico»¹⁷.

Como consecuencia de esta descosificación se está produciendo otro cambio fundamental. Según la concepción tradicional, una teoría física es un enunciado o conjunto más o menos sistematizado de enunciados sobre una parcela de la naturaleza, que pueden ser verdaderos o falsos. Pero a partir de J. D. Sneed, *The Logical*

¹⁷ «And putting empirical science without approximation as an ideal to be reached by future scientists, is nothing but a part of the speculative teleology that W. Stegmüller has described as the 'teleological myth of increasing verisimilitude' —the idea that there is one absolute goal to be attained by science some time in the future»: C. U. MOULINES, *Approximate Application of Empirical Theories: A General Explication*: Erkenntnis 10 (1976) 202.

Structure of Mathematical Physics (1971), se está abriendo paso una nueva concepción, según la cual, una teoría física no se compone de enunciados. Es más bien un operador, una estructura pura, una estructura *sui-generis*, original e irreducible a la de otros operadores en uso. Es un operador tipificado como métrico-operativo. Sucede entonces que una teoría física no admite el predicado semántico de verdad; no es ni verdadera ni falsa; tampoco es más o menos verdadera que otra ni contradictoria con ninguna otra¹⁸.

Es una revolución no sedimentada todavía, pero que, sin duda, tendrá repercusiones en la teoría del conocimiento y en la ontología. Si, como afirma Echarri, la raíz de la crisis está en el problema insoslayable, pero mal resuelto por los griegos, del ser del mundo de los sentidos, de este mundo en devenir y cambio, tenido por ello como no verdadero ser, entonces la solución sólo podrá venir de la superación de este problema de base¹⁹.

Desde el lado de la teología, prescindimos de los metalenguajes generados en el proceso séptimo y nos ceñimos a los tres tipos de lenguajes teológicos mencionados en la conclusión de la segunda parte.

El lenguaje formalmente teológico se identifica con el dictum de la fe, y el teólogo lo afirma en cuanto dictum de la fe. Ello quiere decir que participa de las peculiaridades del lenguaje de la fe.

El lenguaje de la fe es, ante todo, un lenguaje religioso, un lenguaje que adquiere todo su sentido solamente en el contexto de una experiencia de lo sagrado. En concreto, la experiencia fundante y normativa del lenguaje de la fe cristiana es la experiencia eclesial de Cristo testificada por la generación apostólica. La confesión o proclamación central de la fe cristiana, «Jesús es el Señor», sólo adquiere su verdadero sentido en el contexto de la experiencia religiosa que los discípulos tuvieron del maestro. Es una experiencia que tiene como elementos constitutivos la entrega a una Persona y la aceptación de una Palabra que remite al futuro. Es una experiencia de fe, de esperanza y de amor.

El lenguaje de la fe es, en segundo lugar, un lenguaje deontológico. La experiencia religiosa que lo funda incluye también una

¹⁸ Para la presentación de esta crisis me he basado, a veces literalmente, en J. ECHARRI, *El mundo del físico*. Lección inaugural del curso académico 1977-78, Deusto-Bilbao, Universidad de Deusto, 1977, especialmente pp. 17-22. Son los nombres de K. Popper, T. S. Kuhn, J. D. Sneed, C. U. Moulines, W. Stegmüller, I. Lakatos, P. K. Feyerabend... los que hay que leer entre las líneas de esta somera exposición.

¹⁹ J. ECHARRI, *El mundo del físico*, pp. 24-26.

dimensión deontológica. Creer que Jesús es el Señor implica sentirse obligado a seguirle.

En tercer lugar, el lenguaje de la fe es un lenguaje axiológico. Todas las proposiciones de la fe son juicios de valor, son el reflejo de la dimensión salvífica de toda experiencia religiosa.

Finalmente, el lenguaje de la fe es también un lenguaje ontológico, un lenguaje que pretende ser verdadero. Es ésta la dimensión más cuestionada, la más duramente impugnada por los neopositivistas y por los analistas del lenguaje. Yo no voy a entrar en la discusión, porque no trato directamente del lenguaje religioso, sino del lenguaje teológico. Asumo como válida esta exigencia de la fe cristiana, pero reconozco que todo cambio en este punto repercute, como es lógico, en la naturaleza del lenguaje formalmente teológico.

El lenguaje formalmente teológico asume todas estas características del lenguaje de la fe. Y aunque no hubiera otras características que lo hicieran incompatible con el lenguaje científico, la mera aceptación de algo por autoridad lo excluye del ámbito de la ciencia. Lenguaje dogmático y científico son incompatibles.

Pero en teología no existe solamente el lenguaje formalmente teológico. Este lenguaje, juntamente con la vida misma del creyente, tienen una potencia expansiva que da lugar a los cinco primeros procesos de la primera parte. Son procesos críticos y racionales, no específicamente teológicos. Merecen el nombre de científicos en la medida en que lo merecen estos mismos procesos: exégesis, historia, razonamiento deductivo, sistematización, objetivación de la propia cosmovisión y política. Son procesos que generan lenguajes finalísticamente teológicos, en el sentido ya explicado. En principio no hay dificultad en tenerlos por lenguajes científicos. Lo que sucede es que, dado el carácter fundamentalmente hermenéutico de todos ellos, los resultados están condicionados por el horizonte de comprensión del hermeneuta, por el horizonte de la fe en el caso del creyente. Ello exige que, en caso de discrepancia, haya que llegar a la confrontación de los distintos puntos de vista, de las distintas opciones previas, para ver si resisten un análisis crítico o no.

Ahora bien, esta discusión se realiza en el proceso sexto, que genera el lenguaje fundamentalmente teológico. Esto quiere decir que, en definitiva, el carácter científico de la teología depende de la posibilidad o imposibilidad de que este proceso de legitimación y fundamentación responda a las exigencias de la ciencia.

Yo sintetizaría mi pensamiento sobre esta cuestión diciendo que es un proceso que tiende asintóticamente hacia el ideal de la ciencia. Si entendemos por ciencia el impulso que lleva a conocer y a expresar lo conocido de forma objetiva, es decir, válida intersubjetivamente, entonces hemos de afirmar que es ésta precisamente la intención que mueve al teólogo cuando quiere legitimar el universo de la fe. Pero de hecho sucede que no se logra tal fin, que el proceso de legitimación no convence a todos los que lo conocen. Esto hace suponer que hay algo intrínseco al proceso que le impide lograr el grado de validez intersubjetiva habitual en las ciencias.

¿Cuál es la causa de esta imposibilidad? A mi juicio son las características del lenguaje de la fe, antes mencionadas, las que impiden una mayor objetividad. El lenguaje de la fe es un lenguaje que integra en sí las dimensiones religiosa, deontológica, axiológica y ontológica de la experiencia humana, un lenguaje que expresa la respuesta personal del creyente al problema del sentido de la existencia y de la historia.

No es una respuesta arbitraria. Es una respuesta basada en el acontecimiento «Jesús de Nazareth» que, a su juicio, garantiza la opción de fe. Por tratarse de una opción basada en la historia, el proceso de legitimación es un proceso primariamente histórico, un proceso que tiende a conocer a Jesús de Nazareth para ver hasta qué punto está fundado lo que la fe dice de él. Aquí radica la exigencia científica de este proceso, la exigencia de objetividad y validez intersubjetiva.

Pero, por tratarse del sentido global de la historia, este proceso legitimador participa de la apertura esencial de la historia. Historia es posibilidad de futuro, y futuro es apertura y novedad; es lo desconocido. Un futuro evidente dejaría de serlo. Por eso la posibilidad de optar es esencial al ser histórico. De ahí que los acontecimientos del pasado den pie para opciones más o menos razonables, pero nunca excluyan apodícticamente la razonabilidad de otras opciones. Y es este carácter opcional, libre y comprometedor de toda aceptación o donación de sentido el que hace difícil, por no decir imposible, la legitimación convincente de una determinada opción global de sentido frente a otras opciones concurrentes. Por eso el lenguaje fundamentalmente teológico tiende hacia el lenguaje científico, pero siempre asintóticamente.

3.2. LENGUAJE TEOLÓGICO Y LENGUAJE DE LA FE

A lo largo del artículo hemos visto al teólogo distendido entre las exigencias de la fe y de la razón, y al comienzo de esta tercera parte hemos recordado la aporía en que se encuentra el lenguaje teológico al sentirse reclamado simultáneamente por el lenguaje científico y por el de la fe. Tras la comparación con el lenguaje científico ha quedado claro que el lenguaje teológico no puede ser reducido al lenguaje científico. Por consiguiente, la fe sigue siendo posible, a pesar de la teología. En este apartado nos toca comparar el lenguaje teológico con el lenguaje de la fe.

El lenguaje formalmente teológico ha sido identificado con el dictum de la fe. Tenemos, por tanto, un punto de partida para la comparación. Y la primera constatación es que el lenguaje formalmente teológico no recubre todo el ámbito del lenguaje de la fe. De la multitud de formas que adopta el lenguaje religioso del cristiano, puestas de manifiesto especialmente en la liturgia, sólo asume el dictum de la forma más objetiva de todas, del «creo que...». Es incapaz de asumir formalmente la fuerza ilocutiva de verbos tan frecuentes en el lenguaje religioso como «rogar», «pedir», «prometer», «suplicar», etc. Prescinde igualmente de la casi totalidad de los usos performativos del lenguaje religioso, como «te alabamos», «te bendecimos», «te glorificamos», «te damos gracias». Por tanto, hemos de concluir que ni siquiera el lenguaje formalmente teológico se identifica adecuadamente con el lenguaje de la fe. Se identifica formalmente con el dictum del «creo que...».

Esta comparación muestra las afinidades y discrepancias entre ambos lenguajes. El lenguaje de la fe es anterior, más variado y complejo que el lenguaje formalmente teológico. Este no es sino el resultado de una serie de reducciones y transformaciones del lenguaje de la fe que acaban por convertirlo en enunciados formulados en tercera persona. Se obtiene así un lenguaje más objetivado y fácil de manejar, pero se corre el riesgo de alejarlo de la matriz que lo engendra y sustenta —la fe de la comunidad eclesial— y de convertirlo en un lenguaje autónomo, comparable con cualquier otro lenguaje.

El lenguaje fundamentalmente teológico, reducido a su estructura elemental, adopta esta forma: «Es razonable creer que...» Claramente se ve que tiene la estructura propia de un metalenguaje,

que su relación con el lenguaje de la fe es precisamente la de un metalenguaje con su lenguaje inmediatamente inferior.

Nos queda por comparar el lenguaje finalísticamente teológico con el lenguaje de la fe. El lenguaje de la fe, como todo lenguaje humano, es un lenguaje situado, un lenguaje histórico, un lenguaje que, si quiere ser expresivo e interpelante, ha de evolucionar con el paso del tiempo. Es ésta una de las grandes tareas de la teología: colaborar a esta renovación incesante del lenguaje mediante los cinco primeros procesos. Estos procesos generan lenguajes, a los que hemos llamado «finalísticamente teológicos». Les hemos reconocido especificidad teológica sólo en cuanto finalísticamente orientados al lenguaje de la fe, en cuanto asumibles por él.

Esta concepción del lenguaje teológico resulta problemática. En primer lugar porque siempre se ha intentado distinguir entre el lenguaje de la fe y el de la teología. Por el contrario, definir el carácter teológico de un lenguaje por su capacidad para ser asumido por el lenguaje de la fe equivale a tenerlos por lenguajes homogéneos e identificables.

Para evitar malentendidos, advierto que entiendo por lenguaje de la fe aquel lenguaje cuya aceptación es tenida por indispensable para lograr la plena comunión con la comunidad de los creyentes, el universo simbólico que da unidad a la comunidad de los creyentes y la distingue de toda otra comunidad. Prescindo de las subdivisiones que se puedan hacer de este lenguaje de la fe, sea por el modo como está avalada su autoridad, sea por su mayor o menor cercanía al núcleo de la fe. Prescindo igualmente de los criterios que pueda tener la comunidad creyente para discernir el lenguaje de la fe del que no lo es.

Noto, por otra parte, que al definir el lenguaje teológico por referencia al lenguaje de la fe, no pretendo afirmar que el lenguaje teológico, por el hecho de serlo, deba ser tenido automáticamente por lenguaje de la fe. Para dar este paso se requiere la mediación de la comunidad, la recepción eclesial.

Hechas estas dos precisiones, no parece que haya dificultad en definir el lenguaje teológico por su orientación intrínseca al lenguaje de la fe.

Sin embargo, esta concepción sigue resultando problemática, en segundo lugar, porque no existe ningún criterio objetivo para predecir qué lenguaje será asumido por la comunidad creyente, como genuina expresión de su fe, y cuál será marginado. Por tanto, no se puede juzgar *a priori* de la calidad teológica de un

determinado lenguaje. Será su mayor o menor recepción eclesial el auténtico criterio para reconocer la calidad de un lenguaje que es esencialmente ministerial.

Esta dificultad tampoco cuestiona de raíz la concepción finalística del lenguaje teológico. Obliga más bien al teólogo a recordar sin cesar el carácter ministerial de su trabajo, a pensar en la comunidad a la que pretende servir. Si, aun para valorar adecuadamente el significado de un determinado concilio ecuménico, es indispensable conocer la recepción eclesial de que ha gozado, *a fortiori* para valorar la calidad teológica de un lenguaje.

En tercer lugar, esta concepción es problemática porque la aceptación por la comunidad del lenguaje especializado de la teología produciría inevitablemente desgarrones en el seno de la comunidad entre los capacitados para asimilarlo vitalmente y los no capacitados. El problema es grave y real, pero no es menos grave y real el problema inverso de obligar a personas cultas o comprometidas a expresarse con un lenguaje ingenuo o edulcorado.

No es solución distinguir cuidadosamente el lenguaje de la fe del lenguaje teológico, presuponiendo implícitamente que existe un lenguaje de la fe inmutable y válido para todos, un lenguaje que se puede imponer a toda la Iglesia como único lenguaje normativo. La comunidad eclesial ha de vivir en tenso equilibrio el flujo y reflujo de las tendencias a diversificar y a unificar. La fe debe tener un momento de expresividad, de expansión y creatividad por parte de los individuos y de las comunidades locales o regionales, pero debe tener también otro de comunicación y diálogo, de búsqueda de un lenguaje común. Hay que reconocer, sin embargo, que la tarea es difícil. Mientras haya diversos niveles de cultura entre los miembros de una comunidad o diversidad de culturas entre comunidades, es imposible que todos puedan expresar adecuadamente su fe con un único lenguaje. Pero, a la inversa, parece no menos imposible la existencia de una auténtica comunidad que no tenga un mínimo de lenguaje común.

Como conclusión, podemos decir que el lenguaje finalísticamente teológico y el lenguaje de la fe han de ser considerados como dos lenguajes relacionados genética y dinámicamente. El lenguaje de la fe pone en marcha procesos teológicos que generan lenguajes teológicos a fin de que retornen al lenguaje de la fe para enriquecerlo y renovarlo.

4. CONCLUSION

Hemos recorrido las tres etapas prometidas en la introducción: descripción de los procesos generadores de lenguajes teológicos, tipificación de estos lenguajes y determinación de su especificidad. Es hora de recoger en breve síntesis las principales conclusiones:

1. La teología es un conjunto de procesos que parten de la fe y tienden hacia ella: *ex fide in fidem*.

2. Estos procesos, además de metalenguajes, generan tres tipos de lenguajes teológicos:

2.1. El lenguaje formalmente teológico: se identifica con el dictum del lenguaje de la fe.

2.2. El lenguaje finalísticamente teológico: el que es apto en principio para ser asumido por el lenguaje de la fe.

2.3. El lenguaje fundamentalmente teológico: es el metalenguaje que afirma la razonabilidad de la fe.

3. Lo específico de estos tres lenguajes es la tensión que los genera, la tensión entre las exigencias de la fe y de la razón.

3.1. El lenguaje formalmente teológico representa los momentos de equilibrio, de coherencia interna del creyente.

3.2. El lenguaje fundamentalmente teológico intenta responder a la exigencia de razonabilidad, agudizada por la presencia de universos simbólicos concurrentes. No llega, sin embargo, a la objetividad propia de las ciencias y permite, por tanto, que la fe siga existiendo como fe.

3.3. El lenguaje finalísticamente teológico parte de la fe, es elaborado con métodos científicos, desde los presupuestos de la fe, y es apto para renovar el lenguaje de la fe, para ser asumido por la comunidad como expresión de su fe.

El postulado básico de este artículo es que la teología debe estar al servicio de la fe. Y pienso que su función más urgente es la de crear un lenguaje capaz de interpelar al hombre de hoy como interpeló al hombre de ayer la palabra de Jesús. Dudo, sin embargo, que basten para ello los métodos de la ciencia ordinaria.

Se trata de una auténtica creación o recreación de lenguaje. Y toda creación sigue más las leyes de la inspiración poética que las del método. Por ello, junto al trabajo metódico, se requiere la inspiración creadora del poeta y del santo.

JOSÉ ANTONIO ALCÁIN

Universidad de Deusto
Facultad de Teología
Bilbao