

## Consideraciones en torno a los métodos, a los sujetos y a los lenguajes en teología

VÍCTOR MARTÍNEZ M., S.J.\*

### RESUMEN

**S**e ofrece una presentación de conjunto en torno a los métodos, sujetos y lenguajes en teología. Se quiere dar de cada uno de estos ejes temáticos una mirada sintética y aportar algunas reflexiones que, elaboradas a nivel de problemática, pretenden suscitar el diálogo teológico y seguir profundizando sobre estas consideraciones.

*Métodos, sujetos y lenguajes que son hoy asumidos en la elaboración de una teología actual que pretende responder por su objeto, su manera de hacerse, el camino que ha de seguirse, su justificación y pretensiones.*

*Querer responder sobre el carácter científico de la teología, aproximarse a Dios desde la realidad del ser humano, no desde la esencialidad metafísica sino a partir del humanismo desde las diversas figuras de la subjetividad moderna, y, el uso del lenguaje religioso y lenguaje teológico que hace más comprensible la fe son los temas que nos ocupan.*

*Palabras claves: Métodos teológicos, Sujetos teológicos, Lenguajes teológicos, Ciencia, Subjetividad, Hermenéutica.*

---

\* Doctor en Teología, Universidad Gregoriana, Roma. Decano Académico, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, D.C. Oficina: Carrera 5 No. 39-00. Correo electrónico: vicmar@javeriana.edu.co

*Abstract*

*An overview of the methods, subjects and languages in theology is here offered. The author intends to make a synthetic exposition on each one of these topics and offers some reflections on the problems they raise, in order to start a theological dialogue that can lead to a deeper understanding of them.*

*Methods, subjects and languages that are assumed today in the making of a present day theology that seeks to answer for its object, for the manner in which it is brought about, for the way to follow. its justifications and pretenses.*

*The scientific character of theology, the intent to approach God starting from the reality of the human being, not from a metaphysical essentiality but from humanism, from the different figures of modern subjectivity, and the use of a religious and theological language that makes faith more easily understandable, these are the topics being here addressed.*

*Key words: Theological methods, theological subjects, theological languages, science, subjectivity, hermeneutics.*

A continuación me permito proponer algunas reflexiones alrededor de los tres ejes temáticos con que se intenta articular el desarrollo de este Congreso. La perspectiva con la que busco abordar los tres ejes es a la vez sintética y problemática. Sintética, porque aspira a realizar una mirada general del respectivo eje temático; problemática, porque no intenta resolver todos los cuestionamientos que puedan surgir, sino más bien dejar abiertos y planteados problemas que puedan suscitarse.

En el primer aparte –dedicado a los métodos– buscaré recoger los núcleos polémicos más repetidos que con relación a este tema brotan insistentemente. En el segundo aparte –dedicado a los sujetos– pretendo recuperar el papel de la reflexión filosófica moderna para la elaboración de una teología actual que se diga interesada por el sujeto. Y en el tercer aparte –dedicado a los lenguajes– mostraré un mapa general de esta temática en el campo de la teología.

Puesto que toda percepción se realiza desde una perspectiva y delimita un campo, soy consciente de que esta mirada reflexiva se realiza desde una perspectiva posible entre otras muchas, que ilumina cierto campo temático y deja otros en la penumbra.

## MÉTODOS EN TEOLOGÍA

En una dirección que procede claramente de Aristóteles se puede plantear la cuestión fundamental de la teología en dependencia de cómo se encaren cuatro preguntas y sus posibles respuestas. Asuntos decisivos y nada triviales son los contenidos de los que se ocupa la respectiva teología, el método con que ésta se lleva a cabo, la justificación de su actividad y la finalidad que se pretende con ella.

15

El primer tema busca responder al interrogante de cuál es el objeto de la teología, de qué tema trata o de qué se ocupa. El segundo tema, hace alusión al cómo: ¿Cómo hacer teología? ¿Qué camino se elige o se sigue? ¿Cómo se procede? La pregunta por la justificación averiguaría por lo que lleva a hacer teología. ¿Por qué es importante hacer teología en el contexto actual? ¿De qué supuestos se parte? ¿Dónde descansa el saber teológico? Y la finalidad averiguaría el “para qué”: ¿Para qué se hace teología? ¿Qué se pretende? ¿Qué se busca? En lo que sigue propongo algunas consideraciones acerca del método en teología, de ninguna manera de forma sistemática y acabada.

No existe un método en teología; existen diversos métodos para hacer teología. Esto significa que la investigación teológica se abre a diferentes caminos de acuerdo con el contexto cultural e histórico en el que se inscriba y la finalidad que pretenda. Sin ser exhaustivo ni pretender hacer historia de la teología se pueden mencionar diversas teologías que usan diferentes métodos desde los comienzos del cristianismo hasta hoy.

El Evangelio de Juan y los escritos de Pablo no sólo son teología, sino proponen una manera de hacer teología, igual que la teología patristica, la teología monástica o la desarrollada en Bizancio. Los métodos de la teología escolástica, de los cuales la *Disputatio* tomista no es extraña, constituyen otro ejemplo. Qué decir de la teología de la reforma, de la teología moderna de Schleiermacher, Barth, Rahner o de la teología de la liberación? Todas se desarrollan con propuestas metodológicas variadas e inteligibles desde el ambiente cultural al que quieren responder con intenciones determinadas y específicas.

Negar el pluralismo teológico y el pluralismo metódico en teología es desconocer la historia de nuestra cultura y el devenir de la disciplina que ha necesitado diversos caminos para su elaboración. Es suficientemente sabido

que la filosofía como saber ha tenido un papel preponderante y decisivo en las cuestiones metodológicas del quehacer teológico; también que –cada vez menos– los métodos teológicos se sirven de ella. Sería aquí importante preguntar por este desplazamiento. Igualmente, sería interesante preguntar o averiguar por los rasgos de familia o características familiares que emparentan los diversos métodos teológicos, para que se consideren eso: métodos teológicos.

¿Es la teología una ciencia? ¿Son sus métodos científicos? ¿Utiliza la teología el método de la ciencia para su tarea? Si no ¿cuál es el estatuto epistemológico del método teológico? Las anteriores preguntas se suscitaron repetidamente a partir del siglo XVII, por ser en éste en el que se posicionó el saber científico como dominante en el ámbito de la cultura occidental. Al convertirse en modélico del saber, todo conocimiento aspiró a regirse por dicho procedimiento, creándose un complejo de inferioridad en las disciplinas que no cumplieran con los requisitos estipulados sobre todo, por la física. Dios, el objeto tradicional de investigación teológica, no se adaptaba a las condiciones propuestas por el dispositivo metodológico-científico que ponía a disposición del hombre los secretos de la naturaleza. Esto trajo como consecuencia, que la teología perdiera el lugar preponderante que había ocupado desde sus inicios, en el despliegue de la cultura occidental.

La teología moderna se elaboró como reacción defensiva, en combate abierto con el pensamiento filosófico del momento y defendiendo los logros del pasado. No es exagerado afirmar que la teología perdió el combate intelectual con el arribo del pensamiento secularizado moderno y no es hasta muy a finales del siglo XIX, con el despuntar de las así llamadas “ciencias del espíritu”, como va a abrirse paso. Hacerse a un lugar de nuevo y entrar en diálogo –no en debate– con la cultura moderna ha costado hasta hoy un esfuerzo constante y renovado en los teólogos que han comprendido que el espacio y las metodologías de las ciencias formales y empírico-analíticas es uno y el campo de la teología es otro. No fue de sopetón que se comprendió la diversidad que habita al interior de la ciencia, los diversos objetos o campos de su investigación, las diferentes metodologías que ella puede utilizar y los diversos intereses con que ella funciona y se desarrolla.

¿Es la teología una ciencia? La respuesta depende de lo que se entienda por ciencia. Lo que sí es muy importante destacar hoy es que no hay un único modelo de ciencia: hay diversos tipos modélicos de ciencia. De acuerdo

con los límites que se demarquen en el uso del término ciencia y la clase de ciencia que se elija, la teología hará parte del ámbito científico o no. Si por ciencia se entiende la investigación de un objeto de la naturaleza por el camino de la cuantificación, la experimentación, la verificación de los enunciados y la comprobación empírica, la teología no podrá tomar para sí el carácter de ciencia. Si se abre el espectro de ciencia a las disciplinas histórico-hermenéuticas, que pretenden una comprensión del sentido de la realidad humana desde horizontes específicos, claramente la teología puede considerarse ciencia. Sería entonces una ciencia hermenéutica. ¿Perdería la teología al no ser considerada ciencia? ¿Es de suma importancia para la teología su carácter de científicidad?

Creo que estos interrogantes no se pueden formular en el vacío, sino en situaciones culturales concretas donde la palabra ciencia se utilice de una forma específica y determinada. Este punto es uno de los más problemáticos para la teología actual y uno de los que aviva las más fuertes controversias. Lo que sí es cierto es que esta cuestión no puede ser resuelta de forma acelerada y simplista sin detenerse en el examen de lo que hace científico un saber.

En el OssRom del 19 de diciembre de 1979 se publica el texto que la Congregación para la Doctrina de la Fe dirigió a H. Küng cuatro días antes. Allí se lee: "Los teólogos en su investigación, de la misma manera que los demás científicos, gozan de una legítima libertad científica, dentro sin embargo de los límites del método de la sagrada teología." Este método se identifica en el documento citado con la finalidad específica del magisterio de la Iglesia.

Además del debate sobre el carácter científico de la teología, se encuentra la cuestión de cómo los diferentes métodos teológicos atienden a una única verdad, y por consiguiente, al privilegio de una única metodología teológica. Aunque se afirme que son muchos los caminos que conducen a Roma, considero que diferentes métodos teológicos no llevan al mismo lugar, ni garantizan la misma verdad. ¿Es el método teológico uno? ¿Es la verdad una? ¿Alguien tiene la exclusiva de la revelación, del método y de la enseñanza teológica? ¿Es posible sostener en la actualidad el privilegio de un método teológico sobre los demás? Entiendo que lo que está tras este asunto es la relación del quehacer teológico con el poder y las relaciones de poder-saber que recorren la historia y los diferentes contextos socioculturales.

A ese respecto, la fuerte presencia del pensamiento griego de Platón y Aristóteles sobre la tradición teológica de la Iglesia institucional puede ser ilustrativo. La defensa de la verdad perenne e inmutable se sostiene en la concepción de las ideas inmutables-eternas y las sustancias inmunes a los cambios accidentales. Es curioso constatar el esfuerzo por conservar ciertas condiciones de vida bajo el rótulo de verdad permanente, erigiendo cierto saber como la justificación de un estado de cosas y la conservación de una situación en la realidad.

La apropiación que lleva a cabo la Iglesia-institución de ciertos paradigmas metódicos en teología hace pensar sobre los intereses que están a la base de su quehacer teológico. El interés que impulsa el conocimiento y lo que se quiere con él se tornan aquí un asunto primordial. ¿Teología para qué? Y dado que el saber es poder, la pregunta se pudiera expresar mejor en términos de relaciones de poder: ¿En favor de quién y en favor de qué se está cuando se hace teología?

Al relacionar saber, poder e interés se puede entender mejor que todo método teológico y toda teología se hallan inmersos en una realidad social y política con deseos de interpretación y sobre todo de conservación o transformación de dicha realidad. La teología política europea que precedió metodológicamente a la teología de la liberación fue en cierta forma respuesta a un reto. El marxismo había acusado a la religión de ser "opio del pueblo", y no cabe duda de que en la vida social la religión llegó a ideologizarse como forma de dominación y a menudo fue utilizada para mantener el sistema vigente, para permitir que los poderosos conservaran su poder. La teología política del siglo XX ha intentado mostrar que la fe cristiana auténtica no sólo no es opio del pueblo, sino que es la mayor fuente de humanización y liberación que el hombre pueda encontrar.

Este aterrizar de los métodos teológicos en el escenario de los intereses, del poder y de las pretensiones culturales, sociales, políticas y económicas pone en directa confrontación a la teología con las personas que la realizan y con las personas a las que se pretende dirigir esta elaboración teórica. Puesto que en la tarea de hacer razonable una creencia religiosa no se suspenden o desconectan los intereses de los sujetos que realizan o se ocupan con esta tarea. A continuación dirijo mi reflexión en esta dirección.

## SUJETOS EN TEOLOGÍA

Debido a que el supuesto metafísico en el que descansó la teología antigua y medieval fue el realismo sustancial, el interés de la investigación teológica lo dominó la pregunta por el tipo o la clase de sustancia que identificaba a Dios tanto en su esencialidad como en su accidentalidad. Tradicionalmente la investigación antropológica fue subsidiaria de la fundamentación metafísica y religiosa que determinó la concepción del ser humano investigado también como una esencialidad más en el campo de la realidad natural. Fue sólo con el advenimiento del humanismo renacentista como el ser humano se adueñó poco a poco del lugar que ocupaba Dios en el dispositivo cultural medieval. La teología entonces enfrentó este desplazamiento como una amenaza que la hizo apartarse de la investigación moderna sobre el sujeto y mantenerse en un continuo estado de defensa, hasta entrado el siglo XX.

El gran descubrimiento del sujeto se atribuye a Descartes. El filósofo francés buscaba un fundamento inquebrantable donde descansara el edificio del conocimiento. A diferencia de las sustancias extensas sometidas en su existencia al campo de la duda, Descartes llegó a establecer que de lo que no se podía permitir dudar era del acto mismo del dudar que llevaba a cabo. Él era una sustancia que existía mientras dudaba. El *yo dudo*, el *yo pienso*, fue la primera versión de esta metafísica de la subjetividad que invirtió el eje de la realidad, al dejar de concebir la naturaleza como fundante y poner en la sustancia pensante toda la base constitutiva del mundo.

Pero si Descartes descubre, es Kant quien conquista la subjetividad al tematizarla no sólo como fuente de conocimiento sino de acción. Como fuente de conocimiento, Kant entendió el sujeto como quien disponía de las condiciones de posibilidad apriorísticas para que el acontecimiento del conocer fuera posible, y como fuente de acción concibió el sujeto como voluntad pura que obra movido exclusivamente por la ley moral y no por inclinaciones. Tanto en *la Crítica de la razón pura* como en *la Crítica de la razón práctica* se establecieron las condiciones del conocimiento y la acción explorando la subjetividad como un *a priori* del mundo. La inversión copernicana que se registraba tan exitosamente en el orden de la investigación del universo ahora se instauraba en el orden de la realidad y dejaba al sujeto como el punto central, constitutivo y fundante de todo lo real.

Obviamente estos desarrollos en el orden del pensamiento responden a la realidad que en la modernidad iba configurando a Europa y que le iban dando igualmente un papel preponderante en el orden mundial. A la figura del yo pensante de Descartes y del sujeto trascendental kantiano corresponde la formación de la individualidad burguesa en ascenso desde el Renacimiento, que conquistaba gradualmente todas las esferas humanas en la medida de sus posibilidades. Primero, en la consecución de su poder monetario y económico; luego, en su rápida ubicación y reconocimiento social; después, en su revolucionario programa cultural centrado en el impulso científico; y por último, en la lucha política por configurar Estados-nación que superaran las monarquías. Si la filosofía es una época aprendida en conceptos, según la conocida máxima hegeliana, no es aventurado afirmar que la subjetividad postulada en los desarrollos de la filosofía moderna europea es la expresión conceptual del burgués europeo que se erigía como modelo de hombre para toda la humanidad.

Pero esa razón pura kantiana empezó a resquebrajarse en su contacto con la realidad. En el siglo XIX se forjaron nuevos modelos de subjetividad más interesados y movidos por las reales inclinaciones que dinamizan al ser humano. La construcción teórica kantiana iluminaba la nueva perspectiva que se tenía que asumir, pero el yo puro desde donde se pretendía fundar la realidad sólo se encontraba en la cabeza del filósofo de Königsberg. Su construcción teórica era insuficiente a la hora de constatar los reales resortes de la motivación y la acción humana. Por esto, tanto Marx como Nietzsche y Freud exploraron nuevos caminos para entender el sujeto; para precisar, según ellos, la verdadera fuente constitutiva del sentido de lo real.

Marx dirigió su crítica contra el *statu quo* establecido por el capitalismo al constatar las condiciones de vida de los que no podían elevarse al nivel de la burguesía. Encontró en la economía como infraestructura la determinación de la vida de los seres humanos y en la filosofía la herramienta de transformación de la realidad. La teoría fue concebida como una praxis de cambio de las condiciones de quienes sostenían y padecían el orden inequitativo. La praxis fue elevada al máximo rango y la revolución se hizo programa coherente de transformación de las condiciones económicas, políticas y sociales de alineación de los seres humanos.

Al potenciar la praxis como una nueva forma de relación con el entorno Marx superaba la relación meramente contemplativa e investigativa del hom-

bre con la realidad. Creía que en el trabajo, la manipulación y la transformación de las cosas; el hombre se configuraba a sí mismo y configuraba un entorno para sí. Al concebir al hombre como praxis, esencialmente realizaba un cambio en la metafísica de la subjetividad moderna al desplazar el “yo pienso” hacia el “yo trabajo”. Así, la crítica central de Marx al capitalismo la constituyó el parasitarismo de la clase burguesa y la apropiación de dicha clase del trabajo y del producto del trabajo de la clase trabajadora. Lo que pareció injustificado e injusto al judío-alemán nacido en Tréveris fue la negación de la propia esencia trabajadora en la clase burguesa y la enajenación de la esencia trabajadora a la que se sometía al proletariado. Así las cosas, lo que la sociedad de su tiempo necesitaba era un urgente cambio que redirigiera la realidad al orden subvertido por el sistema económico.

Pero el “yo trabajo” no fue la única figura en el desarrollo de la subjetividad moderna. La voluntad de poder propuesta por Nietzsche también emerge como otra forma de la subjetividad que se afirma como fuerza vital ante el remolino devorador de la nada. Es Nietzsche quien toma en serio la ausencia de sentido de la vida y de las actividades humanas de su tiempo y quien piensa este fenómeno bajo el rotulo del nihilismo. Nihilismo es la negación del mundo del más allá construido por Platón en la teoría de las ideas, es la repulsa al cielo cristiano acreditado por los creyentes, es la oposición al noumenon kantiano. El nihilismo es la negación de toda trascendencia que se instaure como horizonte de sentido de este mundo. Y puesto que toda concepción teórico-metafísica apuntala unas consecuencias prácticas en la vida moral, el nihilismo se convierte igualmente en la negación de toda moral fundamentada en el más allá. Esto es, el nihilismo se hace inmoralismo.

Al buscarle una inteligibilidad histórico-filosófica a la orfandad de sentido que se expresa en la vida corriente de su época, Nietzsche se torna crítico implacable de la tradición metafísica y de la moral de Occidente al descubrir que todo sentido de la realidad se busca fundar en un más allá allende de este acá. Pero al desenmascarar las pretensiones de dicha metafísica y de dicha moral, al activar el nihilismo, se instaure en la realidad un vacío de sentido y una ausencia de parámetros de comportamientos que nos permite afirmar que todo está permitido.

Si Nietzsche pone en los impulsos vitales los resortes últimos tanto de las interpretaciones del sentido del mundo como de una moral determinada, Freud encuentra en las pulsiones sexuales la clave que le permitirá entender

la subjetividad. El yo consciente puede ser comparado con la parte visible de un *iceberg* que oculta su verdadera masa en las profundidades del océano y que está a merced de las condiciones ambientales. El ámbito del inconsciente se identifica con las pulsiones y deseos profundos de la persona que están delimitados, reprimidos y sometidos a los lineamientos sociales demarcados por el medio social en que la persona se relaciona y se culturiza.

De esta forma la interacción de las pulsiones inconscientes con la normatividad social determinan el tipo de personalidad consciente que constituirá al individuo en su vida social. Esta pequeña franja de vida denominada consciente estará entonces entre los dictados culturales y los deseos inconscientes. Como se puede ver, la transparencia del yo queda hipotecada al deseo y su control. La labor terapéutica del psicoanálisis consistirá en liberar al individuo de las excesivas cargas culturales que inhiben la expresión y realización de algunos de sus deseos y el manejo, la canalización y la inhibición de deseos que traigan problemas en la vida social de las personas.

El anterior vistazo, a manera de reseña sobre el desarrollo de las diversas figuras de la subjetividad moderna, permite hacerse una idea de cómo la investigación sobre la subjetividad, cada vez con mayor sensibilidad, se fue acercando a las limitaciones, contingencias y alcances de los seres humanos concretos, y cada vez con mayor acierto fue alejándose de una concepción del hombre como sustancia pura.

Aunque se puede afirmar que la filosofía moderna de la subjetividad tuvo su último gran éxito con las investigaciones fenomenológicas del filósofo alemán Edmund Husserl en los primeros años del siglo XX, también se puede decir que por la misma época encontró su más grande escollo y recibió fuertes críticas de escuelas de pensamiento que sólo vieron en la subjetividad como fundamento un impedimento para comprender en su complejidad la realidad del ser humano.

El punto quizás más problemático de pretender fundar la realidad en el sujeto lo constituyó la explicación del fenómeno de la intersubjetividad humana. En palabras simples, pretender el yo explicar como se accede a un otro. En extensos estudios dedicados al tema de la fenomenología de la intersubjetividad, Husserl intenta describir los actos de conciencia que desde el yo hacen posible el conocimiento de otro yo. Por empatía afectiva con el yo que opera en la constitución de sentido, el otro es concebido como un análogo, esto es, como un otro yo como yo, un alter ego.

Así, el otro epistemológicamente inaccesible se convierte en un duplicado imaginario de uno mismo. Tal homólogo del yo está lejos realmente de constituir el otro, pues en la realidad la alteridad genuina del otro no se alcanza como logro epistemológico, ni en la mera semejanza con el yo. La limitación de la subjetividad se hace patente en su tarea de querer fundar y constituir la intersubjetividad, pues de entrada somos más bien un nosotros que una individualidad intentando salir de su aislamiento monádico. Si a esta dificultad se suma la ya presentada por los maestros de la sospecha, en cuanto que el sujeto no constituye ninguna unidad transparente a sí mismo que pueda pretender autonomía, se puede entender el desprestigio creciente de este tipo de perspectiva.

Como alternativas que dominan el panorama del pensamiento del siglo XX emergen la propuesta de Heidegger y se lleva a cabo el famoso “giro lingüístico”, tanto en el pensamiento analítico como en la hermenéutica y el posestructuralismo. Heidegger entiende el hombre como *da-sein*, el ahí o el lugar donde se revela el ser, y aunque lleva a cabo toda una ontología existencial, desplaza el sujeto del sitio central del pensamiento, atribuyéndole al ser y a su manifestación toda la importancia. Tal vez esta es una de las múltiples razones por las que es un pensador tan apreciado por quienes se dedican a la labor teológica, pues la teología tradicionalmente se siente más cómoda con un hombre en segunda instancia, obviamente después de Dios.

El llamado “giro lingüístico” evidencia el desplazamiento del sujeto y sus contenidos privados al lenguaje en la vida social y pública. Diferentes perspectivas de pensamiento hasta hoy ponen en el lenguaje el centro de su interés, pues es sobre su elucidación como las comunidades humanas desentrañan las significaciones y sentidos que comparten, se pueden autointerpretar e interpretan otros grupos humanos y construyen una comunicación efectiva para el entendimiento.

Antes de abandonar este aparte, quisiera clarificar brevemente mi interés por las vicisitudes del sujeto moderno reseñadas aquí. Las dificultades que presenta un pensamiento que pretende poner a la subjetividad como eje de la realidad no inválida de un plumazo todas las conquistas intelectuales que se lograron al tratar de explicar al ser humano. Esto no hay que perderlo de vista y es esencial para la labor teológica actual. Me pregunto cuánto de este intento de comprender el sujeto moderno se vincula como elemento

decisivo a través del pensamiento filosófico directo o a través de las ciencias sociales a la creación teológica contemporánea.

La preocupación y el interés por los sujetos reales desde donde hoy se busca hacer una teología más situada y renovada exige del teólogo la mejor y más precisa comprensión de los sujetos implicados en su elaboración. Teologías de la liberación, teologías de género, ecoteologías o teologías aún más específicas que se centran en sujetos concretos y comunidades determinadas no pueden desconocer estos decisivos aportes so pena de extraviarse. Insistir en subjetividades humanas, si no determinadas, sí configuradas por sus condiciones políticas, económicas y sociales es no echar en saco roto la perspectiva social aportada por Marx y sus múltiples herederos en todos los campos del pensamiento y el análisis social. Insistir en la crítica cultural y el poder como constitutivo del sujeto y las sociedades es no desconocer a Nietzsche y todos su epígonos. Insistir en la exploración de las necesidades y los deseos humanos es no soslayar a Freud y toda la psicología que su propuesta hace posible.

No digo que estos autores sean los únicos a tener en cuenta. De pronto tampoco sean los más importantes, pero subrayo la dirección de tales propuestas y perspectivas cuando se tenga al frente la cuestión de los sujetos y la teología. Tal vez ninguna época se haya acercado con tanta disposición al ser humano como la moderna. Algunos parámetros propuestos aquí se hacen hoy a pesar de la crítica y el tiempo, imprescindibles a la hora de comprender a las mujeres y a los hombres de quienes se habla cuando se intenta hacer teología.

### **LENGUAJES EN TEOLOGÍA**

En una época reconocida por la gran importancia que se concede al lenguaje y donde diversas disciplinas buscan aportar a la comprensión de lo humano desde esta perspectiva lingüística, se hace necesario para los estudios religiosos y para la teología comenzar por dar razón sobre el modo particular en que el hombre religioso usa su lenguaje. Con frecuencia se asume que los tipos de lenguaje se diferencian y se clasifican de acuerdo con sus contenidos; y por ello, se separan el lenguaje político del lenguaje científico y el lenguaje filosófico del lenguaje religioso. Se efectúa así una división sectorial donde cada lenguaje se hace una realidad autónoma y aislada del resto de lenguajes.

Algunos se imaginan que el lenguaje religioso es un lenguaje distinto del lenguaje corriente, conformado por palabras o términos especiales y gramaticalmente regido por unas reglas particulares o exclusivas. Y algo así se cree de los demás tipos de lenguajes. Pero esta visión demuestra serios inconvenientes, puesto que en la realidad los diferentes tipos de discurso se relacionan entre sí, y a pesar de su peculiaridad se tornan comprensibles para quienes lo oyen. Propiamente el lenguaje religioso no es un lenguaje diferente del lenguaje corriente o común, sino una utilización religiosa de ese mismo lenguaje. Así, el lenguaje religioso es un uso posible del lenguaje corriente: el uso que el hombre religioso hace del lenguaje. El lenguaje cotidiano engloba diferentes y diversos usos, y en la vida de los creyentes en una religión se utiliza parcialmente dicho lenguaje con fines religiosos.

Habría que precisar que no existe en rigor un lenguaje religioso general, sino el lenguaje religioso musulmán, judío, budista o cristiano. En adelante me refiero al lenguaje religioso teniendo principalmente en cuenta el lenguaje religioso cristiano, por ser éste el que uso y el que constituye el ámbito de la tradición cultural a la que pertenezco.

En el lenguaje religioso pueden distinguirse dos tipos de lenguaje más específicos: el lenguaje religioso del usuario que expresa sus creencias y el lenguaje teológico que usa el creyente en la reflexión intelectual para hacer más comprensible su fe. Son múltiples los juegos lingüísticos en los que se usa el lenguaje religioso propiamente tal; por ejemplo, cuando se ora, se testimonia la fe, se exhorta a una acción o a una actitud, se bendice, etc. En el lenguaje religioso se encuentran múltiples juegos lingüísticos que están en relación directa con las diversas actividades y acciones del creyente. El lenguaje de la teología sería en propiedad un lenguaje que busca hablar sobre el lenguaje religioso y que depende principalmente de cómo los usuarios de ese lenguaje utilicen la palabra Dios y conciban la naturaleza de su creencia.

Desde la antigüedad el hombre se encontró con la dificultad del expresar la realidad de Dios en el lenguaje. Éste resultaba de alguna forma inadecuado para decir y actualizar la presencia divina. Mientras algunos intentaron caracterizar a Dios como inefable, otros buscaron un tipo de lenguaje que les permitiera aproximarse a esa realidad desbordante. Al ser Dios una realidad que el ser humano no puede expresar en forma directa, gran parte del lenguaje religioso se sirve del símbolo. El símbolo revela y

oculta al mismo tiempo la realidad que refiere. Diversos son los trabajos teológicos que se centran en los símbolos objetuales y en los construidos a través de las diferentes figuras literarias.

La hermenéutica, la literatura y los estudios semánticos sin duda alguna han sido aquí una valiosa herramienta en la ayuda de la elaboración teológica. Puesto que en el ámbito de los símbolos juegan un papel constitutivo la imagen y los sentimientos que se filian al símbolo específico, sería de gran interés recobrar y tomar en serio estudios teológicos que valoran la importancia que la imagen ha tenido en nuestra tradición religiosa y en la fundamentación de la vida de los creyentes y que se emprendiera la comprensión de los íconos que en la actualidad pueden estar sosteniendo los símbolos religiosos de una población específica; de igual forma, apoyados en los desarrollos de la psicología, la teología podría explorar sentimientos y afectos dominantes en la configuración de los símbolos religiosos que mueven una comunidad de creyentes en uno o en diversos contextos.

El modo tradicional con que la teología ha pretendido explicar el lenguaje religioso es la analogía. Dado que el lenguaje no puede expresar la realidad de Dios de forma directa, se acude a una forma indirecta; a referirlo a través de cierto grado de proporcionalidad y semejanza con la realidad del mundo y del hombre. La analogía es un modo de predicación que se da cuando se atribuye un nombre común a varios sujetos en sentidos que son en parte diversos y en parte idénticos. Por ejemplo, cuando se afirma la perfección de Dios, se afirma porque dicha perfección se ve en las criaturas, se niega el modo limitado en que se encuentra en ellas y se afirma de Dios como infinita. Esta limitación del lenguaje sobre Dios, predicarlo siempre de manera indirecta, tiene su explicación en que nuestro conocimiento sobre Dios es limitado. Sería importante para la investigación teológica actual mostrar con detención cómo se transfieren al contexto religioso, desde el contexto cotidiano, o desde otros contextos que nos son familiares, algunas expresiones con las que el creyente busca referirse a Dios.

Pero en la actualidad muchas de las energías del quehacer teológico se consumen entendiendo el lenguaje religioso como narrativa. La narrativa bíblica y la que se elabora a partir de ella y de las experiencias de fe de los creyentes ante todo evidencian la actuación de Dios en la historia. Mediante una narración se informa lo que Dios ha hecho y se comunican también las experiencias religiosas del creyente, quien no es únicamente testigo de un

acontecimiento, sino a la vez quien manifiesta y comparte la actuación de Dios en su propia vida.

Dios es así no sólo el que actúa y se expresa en la historia humana, sino quien actúa y salva al creyente en su existencia humana concreta. Es de palpitante interés reflexionar sobre cómo el relato y la narración bíblica han sustituido el discurso filosófico en la elaboración de la teología, o cómo se han mezclado o fusionado la narración bíblica y el discurso filosófico, o finalmente constatar cómo la narrativa tiene –entre sus limitaciones– la incapacidad para dar cuenta de ciertos problemas teológicos.

Para finalizar este aparte quisiera reconocer como un vacío que está en mora de ser llenado, la poca atención que los teólogos de Latinoamérica hemos concedido a la tradición del pensamiento analítico y a los desarrollos teológicos que con estas herramientas han fructificado en el contexto anglosajón. Quizás sólo en el campo de la teología bíblica algunos de sus aportes hayan sido tomados en cuenta, pero en el campo de la teología sistemática y pastoral ese diálogo está por llevarse a cabo. Y es que al proponerse el desafío verificacionista para todos los lenguajes, por parte del círculo de Viena, entrado el siglo XX, la significación y validez del lenguaje teológico y religioso quedó en entredicho.

En suma, aquí en Latinoamérica se creyó resolver ese problema recurriendo a los desarrollos de la hermenéutica lingüística de Heidegger, Gadamer y Ricoeur, que si bien es cierto desenmascararon la pobreza y el dogmatismo de los presupuestos epistemológicos verificacionistas, obstaculizaron el seguimiento y la comprensión de cómo el pensamiento analítico mismo, en su desarrollo, descubrió lo precario de este marco.

Diversos pensadores en Inglaterra y Estados Unidos descubrieron las diferentes funciones y usos del lenguaje religioso y teológico afinando los argumentos a la hora de dar una discusión en concreto sobre el espinoso problema del valor cognoscitivo del lenguaje religioso. Todas estas vicisitudes de la polémica sobre el lenguaje y toda su importancia para la teología actual es desconocida de forma general por la mayoría de nosotros, quizás animados por el prejuicio de que las discusiones lingüísticas no pasan de ser discusiones sobre palabras y la urgente realidad que nos apremia requiere de respuestas de acción inmediata.

Sin embargo, son esos estudiosos del lenguaje quienes nos recuerdan que el lenguaje adquiere su significado en cuanto se entrelaza con la praxis vital humana. El hablar sólo adquiere sentido a partir de nuestra conducta. En teología se diría que el significado de las palabras en los diversos juegos del lenguaje de una religión son dilucidados a través de los comportamientos y las formas de vida de sus usuarios. Quizás en ningún campo, como en el de la teología, el significado de una palabra sea solamente un asunto de palabras. El entendimiento de un término se sostiene en la coherencia que nuestro actuar muestre. Así, mucho del desprestigio de un lenguaje o de una forma de vida viene dado por el abuso lingüístico que no se respalda con una forma de vida o una forma de vida que no usa el lenguaje de acuerdo con su praxis vital real.

Espero que estas reflexiones sugeridas para incentivar la riqueza y problemática de cada uno de los ejes temáticos con que se ha pretendido estructurar este Congreso sirvan ante todo para incentivar y animar la labor de la reflexión teológica en el contexto latinoamericano. Así mismo, espero que a través de estos días de trabajo e intercambio académico se ensanchen y fortalezcan nuestros lazos, con miras a conformar una comunidad teológica de diálogo y de mutuo crecimiento.