

ALGUNAS REFLEXIONES EN TORNO AL METODO TEOLOGICO Y LA FILOSOFIA DEL LENGUAJE

CESAR IZQUIERDO URBINA

Hace pocos años, en una comunicación presentada en el congreso celebrado con motivo del VII centenario de Santo Tomás de Aquino (Roma-Nápoles, 1974), un conocido estudioso se ocupaba del lenguaje teológico, en el cual distinguía dos aspectos: a) *el aspecto de la inteligibilidad*, pues el lenguaje tradicional se ha hecho ininteligible —decía— por lo cual es necesario buscar un lenguaje nuevo que sea más conforme con las exigencias de la mentalidad del s. XX; b) *el aspecto de la validez*: «Después de que algunos movimientos lingüísticos contemporáneos hayan puesto en duda el carácter objetivo del lenguaje religioso, habrá que interrogarse sobre el valor que tendrá nuestro discurso sobre Dios»¹.

I. Este planteamiento, que utilizamos como hipótesis de trabajo, nos parece que afecta al corazón mismo de la producción teológica de las últimas décadas. El tema más discutido y que es como la clave de interpretación del método teológico en nuestros días es, sin duda, una cuestión de lenguaje. Es cierto que siempre se ha entendido la teología como un tipo de *discurso racional*, pero ahora se insiste en que además de racional debe de ser inteligible, en el sentido de *comprensible*, y aún más: que debe ser *interesante*, de forma que despierte la atención de los hombres.

En principio, pues, el método teológico no presenta ninguna dificultad

1. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico del Commento alle Sentenze*, en *Tommaso D'Aquino nel suo VII centenario*, 3 (Napoli 1974), p. 165. Sobre el tema en general se consultarán con fruto, aparte de la bibliografía expresamente citada: A. FLEW y A. MCINTYRE, *New essays in Philosophical Theology* (London 1955); G. E. M. ANSCOMBE y P. T. GEACH, *Three Philosophers, Aristotle, Aquinas, Frege* (Oxford 1963); F. M. GENUYT, *Peut-on parler de Dieu?*, en *Lumière et Vie*, 88 (1968) pp. 43-77. Sobre la analogía: J. M. RAMÍREZ, *De analogia (Opera omnia)* Madrid 1971; E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y Teología* (Salamanca 1968) sobre todo cap. III y IV, R. M. MCINERNEY, *The logic of analogy* (The Hague 1971). Sobre el método teológico seleccionamos la conocida obra de B. LONERGAN, *Method in Theology* (London 1972); y, desde un punto de vista crítico, C. FABRO, *Drama del hombre y misterio de Dios* (Madrid 1977).

en sí mismo: la cuestión del método pasa a ser una «cuestión del lenguaje» y, por tanto, de comunicación del *depositum fidei* del modo más perfecto y eficaz. En esto, la Teología —con frecuencia entendida como el saber de lo alejado de lo temporal— ha venido a encontrarse con la «pastoral» o modo de proceder en la misión jerárquica de la Iglesia. Esto ha ocurrido sobre todo en sus niveles más concretos. De todos modos, siempre cabrá plantearse si tal interés por el modo más adecuado de hablar de Dios sigue siendo una tarea propiamente teológica o si más bien no formaría parte del trabajo catequético², que es por un lado, y a otro nivel, previo a la misma teología; pero, por otro, depende de ella (en el primer caso la catequesis es anterior al trabajo teológico, y en el segundo sigue, o puede seguir, los resultados de éste). La respuesta al interrogante que acabamos de plantear no puede ser única, porque la preocupación por el lenguaje teológico más adecuado se ha traducido ante todo en un trabajo teológico que, sólo en un segundo momento, ha tenido su versión catequética. El hecho de que haya provocado un trabajo teológico anuncia ya que la labor realizada no ha consistido en una mera acomodación lingüística de la fe. Aquí cabía un peligro real consistente en el deseo de que el exponer de un modo racional, comprensible e interesante la fe, no se tradujera en un esfuerzo por penetrar más en la Revelación para descubrir las claridades que, indudablemente, en ella se encierran, sino en una tarea más fácil y llevadera que consiste en *interpretar* la fe. Por este camino a su vez, cabía una doble posibilidad, la de hacer esa interpretación teológica (no nos referimos, en consecuencia, a la magisterial) en la línea de una fidelidad mantenida siempre, de forma que si no hubiera lugar a otra posibilidad, sufriera la interpretación, pero nunca la Fe; o la otra posibilidad que es abandonarse a la interpretación misma, debiendo entonces hacer una interpretación de cara al hombre, y otra de cara a la Fe misma (interpretación de la Revelación y del Magisterio).

II. Para poder llegar a alguna conclusión sobre el resultado concreto de este intento nos parece útil aportar algún elemento que puede ayudar a la interpretación del fenómeno en su conjunto. Este elemento fundamental, sobre el que a veces inconscientemente se ha trabajado, es la distinción —que procede de la lógica— entre *verdad* y *sentido* y, en rela-

2. Juan Pablo II, en la Ex. Ap. *Catechesi Tradendae*, n.º 1, pone muy bien en evidencia la continuidad y la distinción entre Teología y catequesis: «Muy pronto se llamó catequesis al conjunto de esfuerzos realizados por la Iglesia para hacer discípulos, para ayudar a los hombres a creer que Jesús es el Hijo de Dios a fin de que mediante la fe, ellos tengan la vida en su nombre para educarlos e instruirlos en esta vida y construir así el Reino de Cristo». La misma idea vuelve en el n.º 5: «Se trata de procurar comprender el significado de los gestos y de las palabras de Cristo, los signos realizados por El mismo, pues ellos encierran y manifiestan a la vez su Misterio».

ción con ella, la distinción también entre verdad material y verdad formal, y la distinción entre el discurso directo o indirecto.

En 1892 el filósofo alemán Gottlob Frege publicó un ensayo titulado *Sobre el sentido y la referencia*³. A partir de él se ha impuesto entre los filósofos analíticos el estudio de los conceptos de *sentido* y de *verdad* y sus mutuas implicaciones. Podríamos decir que el *sentido* viene dado por la coherencia interna del discurso respecto del sujeto, independientemente de que lo que ese lenguaje dice sea verdadero o no. La *verdad* de un lenguaje, en cambio, se da cuando lo que en él se expresa responde a la realidad, es decir, cuando no sólo es coherente el lenguaje porque es inteligible, sino porque además es objetivo, porque responde no sólo a las leyes del lenguaje sino también a la realidad de lo expresado. Por eso, el *sentido* es lo propio de la fábula mientras que la *verdad* es característica de la historia. Aquella no compromete al narrador que, por ejemplo, no puede ser obligado a demostrar hechos, sino sólo a no caer en contradicción y a conseguir captar la atención del público. Por eso mismo puede cambiar su obra por cualquier motivo que le parezca justificable. En cambio, el que afirma hechos sabe que debe de poder dar cuenta de ellos y que, por gozar de la característica de la verdad, los hechos son absolutos, no cambian. El ámbito de lo modificable o variable puede ser más o menos amplio, pero no puede tocar aquello que se ha afirmado como verdadero.

Nada habría que oponer a esta distinción si no hubiera sucedido después de Frege un fenómeno consistente en la progresiva disolución de la verdad en el sentido⁴. Ya en Frege mismo, dice Montero, el sentido es «considerado como un *contenido objetivo*, ratificando con ello nuestra sospecha de que le atribuía una firme consistencia que le permite diferenciarlo del objeto referido por la locución»⁵. El proceso irá avanzando hacia una progresiva desaparición de la verdad como adecuación con la realidad (hecho repetido, por lo demás, en la historia del pensamiento de los cuatro últimos siglos).

No es de extrañar ni la distinción entre *verdad* y *sentido* ni la confusión entre ambas si se tiene ante los ojos el desarrollo de la lógica formal en nuestro siglo. Como se sabe, la lógica formal se ocupa no de la verdad, sino de la corrección de un lenguaje formal. La no necesidad de adecuación entre verdad material y verdad formal en la lógica ha dado

3. G. FREGE, *Über Sinn und Bedeutung*, publicado en *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* (1892) p. 25-50. Hay traducción castellana en *Escritos lógico-semánticos* (Madrid 1974).

4. Sobre este tema, cfr. F. INCIARTE, *El reto del positivismo lógico* (Madrid 1974) p. 54-81. Una referencia crítica a la teología antropológica, en esta misma obra, p. 82-108. Vid. del mismo autor *El problema de la verdad y la teología antropológica*, en *Scripta Theologica*, 6 (1974) pp. 755-769.

5. F. MONTERO, *Objetos y palabras* (Valencia 1976) p. 49.

lugar a veces a confusión y finalmente a la preeminencia de la verdad formal sobre la material. No interesa tanto la verdad de las premisas como la necesidad de la conclusión. No interesa tanto la base real como la misma estructura del lenguaje. No interesa tanto la verdad como el sentido.

La distinción entre *verdad* y *sentido* es fundamental para dictaminar sobre la propuesta de un nuevo método teológico entendido como un nuevo lenguaje teológico. Es indudable que el interés por el modo inteligible de hablar de Dios ha sido tal que ha llegado a primar sobre el mismo contenido de ese lenguaje, y la teología ha sufrido también tardíamente el proceso de deslizamiento de la *verdad* en *sentido* que se había dado con anterioridad en filosofía⁶. La consecuencia ha sido, en muchos casos, una exposición del mensaje en el que se ha reinterpretado todo el contenido de la fe a la luz de una u otra dimensión de lo humano⁷.

Según se ocupe una teología del *sentido* o de la *verdad* de lo que dice, variará el tipo de discurso. A una teología que atienda principalmente al sentido, a la inteligibilidad de lo que dice, corresponderá un modo de exposición propio que es el discurso indirecto; en cambio, si se interesa además por la verdad, le corresponderá otro modo que es el discurso directo. La diferencia entre ambos modos de hablar se verá con un sencillo ejemplo: «Jesús resucitó al tercer día» es una afirmación en la cual el autor queda comprometido: es él quien lo afirma. Si por el contrario decimos: «Los discípulos decían que Jesús había resucitado», lo que se asegura no es ya un hecho concreto —la resurrección de Cristo—, sino una afirmación de los discípulos y, dependiendo de esa afirmación, *no de lo que el autor afirma*, la resurrección del Señor. Bastará en algunos casos aplicar una determinada hermenéutica (esencial a toda forma indirecta de exponer las cuestiones), para llegar a afirmaciones completamente distintas de lo que a primera vista se quiere decir. Concretamente, en esta línea se ha movido buena parte del trabajo teológico de los últimos años, que ha llegado a cuestionar la misma posibilidad de hablar de Dios. Veamos este tema con algún detenimiento.

6. Véase, por ejemplo, cómo comenta X. Pikaza un libro sobre la religión en nuestro mundo (J. MARTÍN VELASCO, *La religión en nuestro mundo*): «Frente a una demostración de la existencia de Dios nos encontramos actualmente ante la tarea de mostrar que el lenguaje religioso tiene un sentido (...) El autor intenta fijar los elementos fundamentales del lenguaje religioso... señalando que la verdad de ese lenguaje no forma parte de aquello que puede ser demostrado» (*Salmanticenses*, 36, 1979, p. 474). En las mismas coordenadas se mueve un libro más conocido, el de ALSZEGHY y FLICK (*Cómo se hace Teología*, Madrid 1976) los autores afirman que el significado de la palabra *Teología* está determinado por su uso *lingüístico* actual (p. 16). Un estudio crítico de esta obra puede encontrarse en *Scripta Theologica* 10 (1978), pp. 335-343.

7. En este punto se consultará con provecho el art. de J. POLO, *Verdad divina y lenguaje humano*, en *Scripta Theologica*, 11 (1979) p. 61-104.

En el discurso indirecto, el término *Dios* no es ya un término categoremático, con un significado propio, sino un término sincategoremático, que sólo tiene sentido en unión con otros términos antropológicos. «La sustitución del término *Dios* —escribe el filósofo F. Inciarte— por expresiones como *fe en Dios*, *comprensión de Dios* y otras, podría ser prolongada, ya que *Dios* no tiene el carácter de algo único, mediante la sustitución de estas últimas expresiones por otras tales como *vida en la fe*, *vida en la esperanza*, etc., en las cuales el término *Dios* no aparece ya ni siquiera como término sincategoremático. Basados en esta presunta sustituibilidad del término *Dios* se da una neutralización de la cuestión filosófica, interesada por el concepto de verdad, en favor de la cuestión hermenéutica de *Dios*, interesada exclusivamente por el concepto de sentido»⁸.

Este apofatismo extremo está, como se ha visto, en función del hombre. Por ser el hombre el centro del cosmos interesa el mismo hombre y, en función de él, todo lo demás⁹. Así se llega a la teología antropocéntrica que, con todas las explicaciones añadidas, es una expresión contradictoria en sí misma, del mismo modo que si se hablara de una «botánica animal» en razón de que los animales comen vegetales. Para evitar esta contradicción, este tipo de teología llega a postular la imposibilidad de hablar de *Dios* e, incluso, de nombrarlo¹⁰. Podría decirse que se da aquí una verdadera «venganza de la razón», pues dado un determinado presupuesto pre-racional o irracional, la razón concluye necesariamente en absurdos que (lo que es peor) deben ser justificados racionalmente.

III. Es ineludible y urgente, pues, sanear la razón teológica. La tarea no es fácil teniendo en cuenta que se ha intentado por algunos una

8. F. INCIARTE, *op. cit.*, p. 91. Ya Santo Tomás había recordado que «actus enim credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem. Non enim formamus enuntiabilia nisi ut per ea de rebus cognitionem habeamus, sicut in scientia ita et in fide» (II-II, q. 1, a. 2).

9. En el importantísimo discurso de Juan Pablo II a los profesores y estudiantes alemanes en la catedral de Colonia (15.XI.1980), el Papa se refería a la posibilidad de funcionalizar la verdad en aras de alguna dimensión humana, como el éxito. La referencia —que se dirigía a la ciencia en general—, es válida también para la teología. «El concepto de verdad resulta supérfluo; a veces se prescinde expresamente de él. La razón misma aparecerá finalmente como simple función o como instrumento de un ser, cuya existencia tiene sentido fuera del campo del conocimiento y de la ciencia; tal vez en el simple hecho de vivir» (Texto en *Documentos Palabra* 1980, n.º 297, p. 387). Sobre el estatuto científico de la Teología, en el contexto de las ciencias humanas, puede verse con provecho: L. SCHEFFCZYK, *Die Theologie und die Wissenschaften* (Aschaffenburg 1979).

10. L. SCHEFFCZYK (*Dios Uno y Trino*, Madrid 1973, p. 22) recoge algunas opiniones en este sentido. Por ejemplo, Herbert von Braun afirma que «parece consecuente evitar el mismo 'vocablo Dios' y en vez de El, hablar del 'de donde de mí ser conducido'». Tillich ya había afirmado la necesidad de olvidar la palabra «Dios» en este tiempo de cambios religioso-ideológicos. Como se sabe, por este camino sin salida se metió hace algunos años la ya muerta «Teología de la muerte de Dios».

labor, pretendidamente de purificación, pero que ha resultado demole-dora, y que, puesta a dar frutos, ha mostrado su limitadísima capacidad creadora de ciencia verdaderamente teológica. Por eso ha llegado el momento de revisar la crítica que ha puesto sus reales en la producción teológica a la que en buena parte ha revestido de un aura problemática, pero nada más. Pensamos que hoy no se puede entender la crítica (necesaria desde todos los puntos de vista) como una crítica a la Revelación o al Magisterio desde postulados más o menos racionalistas¹¹. Lo que fundamentalmente hay que criticar en estos momentos, como una tarea urgente, son las construcciones humanas, los modos humanos de entender y explicar la fe y, por tanto y en primer lugar, lo que se ha de criticar es la misma Teología¹².

Puestos a la tarea de revisión teológica caben, en principio, tres posiciones:

1) Conocidas la Fe y una determinada forma de explicarla, es decir, una teología concreta, rechazar sin más lo que en esta última no está de acuerdo con aquella.

2) Supuesto el conocimiento de ambas, hacer una crítica de la teología en base al *sentido* o a los simples resultados prácticos inmediatos.

3) Buscar el fundamento último sobre el que se apoya una exposición teológica atendiendo, por tanto, a la *verdad* del discurso del que se trata.

De la primera posibilidad, legítima en sí misma, podríamos afirmar que es más teologal que teológica, porque va directamente a mantener

11. En la Revelación y, en otro orden, en el Magisterio hay algo humano. La Revelación está expresada en un lenguaje determinado, con unos modos concretos. En el Magisterio lo humano aún es mayor porque no es Palabra de Dios, como aquella. Aunque no podemos entrar ahora en la cuestión, sí que hay que decir que lo que en ellos se expresa no está sujeto a crítica. Es evidente que, aparte las determinaciones de lo que realmente es Palabra de Dios (crítica textual), ésta no puede ser modificada. En este sentido lo criticable será en todo caso la forma de entender la Palabra de Dios, pero no la misma Revelación. En cuanto al Magisterio no se debe olvidar que su función es inherente, no sólo a la naturaleza jerárquica de la Iglesia, sino a su misma estructura sacramental. Traducido a lo concreto esto supone que un creyente no puede ponerse *frente* a la Sagrada Escritura ni *frente* al Magisterio, sino acoger de un modo fiel la Revelación y a su intérprete auténtico, y una vez acogidos, debe estudiarlos. Nunca, sin embargo, puede hacerse ese estudio desde presupuestos críticos aunque sí que habrá que confrontar los resultados de la propia investigación humana, siempre, por supuesto, a la luz de la Fe. Cfr. las tesis sobre la relación entre Magisterio y Teología, publicadas por la Comisión Teológica Internacional, el 6 de junio de 1976, sobre todo las tesis n.º 5 y 6. Ya en 1973, se había ocupado la CTI del pluralismo teológico. Cf. asimismo J. L. ILLANES, *Pluralismo Teológico y verdad de Fe*, en *Scripta Theologica* 7 (1975) 619-683.

12. JUAN PABLO II, *Discurso a los profesores de Teología*, en *Altitotting* (18.XI. 1980): «Si somos capaces de describir el valor de la Sagrada Escritura, y de percibir el eco que ha dejado en la Tradición viva de la Iglesia, podremos entonces transmitir mejor el Evangelio de Dios. Nos haremos más críticos y sensibles de cara a nuestro propio presente. Este no constituye ni la única ni la última medida del co-

la pureza de la fe; por eso, aparte de ser función específica del Magisterio, está más relacionada con la catequesis que con la investigación teológica propiamente dicha. El problema se plantea con las otras dos alternativas. No es un problema artificial o rebuscado sino que responde a cómo se ha hecho y se está haciendo, no sólo la crítica teológica sino la misma teología. Es evidente que hace falta encontrar una síntesis teológica a la altura de los tiempos; pero esta tarea no está exenta de peligros¹³. Un amplio estudio, p. ej., que abarca el lenguaje teológico desde sus orígenes hasta nuestros días¹⁴, cuando habla de la doctrina de Teilhard de Chardin, refiriéndose al «Monitum» con el que el Santo Oficio denunció varios errores y ambigüedades de las obras de Teilhard, concluye: «A mi parecer los errores y ambigüedades señaladas por la Curia Romana se encuentran efectivamente en los escritos de Teilhard de Chardin: la transposición del mensaje cristiano en el mensaje de la evolución le impide dar expresión a la gratuidad de la gracia, a la libertad del pecado, a la transcendencia de Dios y a la inmortalidad del alma. Por eso, juzgada dogmáticamente (*in sede dogmatica*), la obra de Teilhard impone graves reservas. Pero si se la juzga solamente en relación a sus destinatarios (o sea, apologéticamente: *in sede apologetica*) esa obra merece una apreciación positiva. Presentando el mensaje cristiano en lenguaje científico, Teilhard ha conseguido despertar el interés de un mundo tradicionalmente opuesto a la religión y al cristianismo».

En la anterior cita hay, a nuestro entender, un modo de crítica atendiendo al *sentido* de lo criticado y a los resultados inmediatos. No se pregunta el autor por la radical validez del lenguaje teológico de que se trata, sino por su valor apologético, por el impacto que pueda producir en los hombres de ciencia. Ahora bien, ¿se puede admitir una crítica hecha sobre estos supuestos? Creemos que no, porque parece olvidarse que la apologética también debe atender primariamente a la verdad y no sólo al sentido del discurso, lo cual supone que la apologética debe seguir al dogma. Por tanto, es impropio calificar *apologéticamente* una doctrina en un determinado sentido, y *dogmáticamente* en otro.

nacimiento Teológico». (Texto en *Documentos Palabra* 1980, n.º 304. p. 401; el subrayado es nuestro).

13. Ha habido varias tentativas recientes de abarcar todo el saber teológico en nuevas *Sumas*, superando el esquema de los antiguos manuales. Algunas de ellas se limitan a una exposición histórica, otras quieren ofrecer una nueva estructura. Se puede citar, por ej., el ensayo personal de H. Urs von Balthasar de fundar una Teología Dogmática sobre el trascendental bello (H. Urs von BALTHASAR, *Herrlichkeit Eine Theologische Asthetik*), y a la tentativa, todavía no concluida de L. BOUYER (*L'Eglise de Dieu, Le Fils éternel, Le Père invisible*), de organizar la Teología en base a la experiencia humana de la vida trinitaria. Por distintos motivos estas obras merecen algunas reservas, que se hacen más profundas en el caso de *Mysterium Salutis*, obra colectiva de enfoque fenomenológico-existencial.

14. B. MONDIN, *Il problema del linguaggio teologico dalle origini ad oggi* (Brescia 1975) p. 516-517.

Cuando la crítica de un lenguaje religioso se dirige en primer lugar al aspecto de la inteligibilidad (como en el ejemplo citado), esa crítica pierde su fuerza porque entra en el juego de lo que quiere criticar. Es necesasio ir a la base filosófica sobre la que se apoya el lenguaje y, desde el método de la teología, desmontar las construcciones fundadas sobre terreno falso o movedizo. El hacerlo es labor del teólogo y, desde otro punto de vista y a una instancia más alta, del Magisterio de la Iglesia.

Debe quedar claro, como un método ordinario, que a la hora de estudiar críticamente un determinado lenguaje, hay que ir sobre todo a la validez de ese lenguaje, a comprobar cómo y en qué forma ese lenguaje es cauce para que pueda recoger el *depositum fidei* en su integridad, la Fe que nace en las fuentes de la Revelación y se va dando a conocer en el desarrollo histórico de la Iglesia. Y antes es necesario aceptar la radical validez del lenguaje sobre Dios porque es posible un cierto conocimiento de Dios. Sólo después se podrá ver si *tal* lenguaje es adecuado. Una vez demostrado esto, podrá entrarse en el terreno de la mayor o menor adecuación de una u otra forma del lenguaje para expresar el misterio cristiano ¹⁵.

15. En el lenguaje teológico debe haber siempre un cierto *sensus numinis*. Cuando un lenguaje es tan inteligible que da razón de todo y todo lo explica, hay razones para dudar de su validez. En el discurso teológico se llega inevitablemente, antes o después, a zonas en las cuales lo único razonable es el silencio y la adoración.