

Por la Revancha de Heráclito

La Doctrina de Dios desde Parménides hasta la Teología Europea Continental Clásica

Por Raúl Méndez Yáñez *

PUNTO CERO: INTRODUCCIÓN

La focalización del trabajo teológico dentro de un modelo lingüístico-cultural, realizada por George Lindbeck en su intento por llamar a una teología *postliberal*, ha permitido el reconocimiento del carácter simbólico y comunitario de las doctrinas eclesiológicas.¹ Habiendo relativizado la metodología filosófica, la cual ha sido el pan y la sal de la teología cristiana desde tiempos de Justino Mártir, los atisbos postliberales se articulan interdisciplinariamente no sólo con la psicología y la sociología, ampliamente utilizadas por la teología del siglo veinte, sino también con la antropología social, la lingüística y la teoría literaria.

En tanto consta a Lindbeck, existen tres modelos diferenciables para entender las doctrinas teológicas:

1) El *proposicionalista*, enfatiza el aspecto cognitivo de la religión y acentúa las formas en las cuales las doctrinas eclesiológicas funcionan como proposiciones informativas o reclamos de verdad acerca de realidades objetivas.

*Seminario Teológico Presbiteriano de México; Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, Licenciatura en Antropología Social.

¹Ver **Placher, William C.** *Postliberal Theology* en *The Modern Theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century*, **David F. Ford (Ed.)**, Blackwell, Massachusetts / Oxford, 1997, pág. 347. El libro fundacional de la teología postliberal es *The nature of Doctrine: Religion and theology in a postliberal age*. A esta escuela se relaciona el nombre de Brevard Childs y su acercamiento "canónico." Walter Brueggemann ha considerado a Childs mentor intelectual para su acercamiento retórico al Antiguo Testamento; desde luego, mostrando esta deuda intelectual en forma de aguda crítica (*An Introduction to the Old Testament*, Westminster Press, Louisville/Kentucky, 2000; *Teología del Antiguo Testamento. Un juicio a Yahvé; Testimonio, disputa, defensa*, Sígueme, Salamanca, 2007); Richard Niebuhr, hermano de Reinold Niebuhr; Hans Frei y Stanley

2) El *expresivista-experiencial*, interpreta las doctrinas como símbolos de sentimientos internos, actitudes, o bien orientaciones existenciales de formas no-informativas y no-discursivas.

3) La propuesta de Lindbeck con el modelo *lingüístico-cultural* o modelo *norma*, en el cual la función de las doctrinas eclesiásticas que se convierten en las más prominentes... en su uso, no como símbolos expresivos o como reclamos de verdad, sino como normas autoritativas comunitarias de discursos, actitudes, y acciones (*ídem*)

El modelo lingüístico-cultural de Lindbeck dista de ser original, articula las meditaciones lógico-filosóficas de Ludwig Wittgenstein con la antropología simbólica de Clifford Geertz. Así el modelo lingüístico-cultural puede integrarse con los estudios contemporáneos sobre religión. Lindbeck pone de relieve el aspecto multidisciplinario que debe encontrarse en los trabajos teológicos.

A pesar del novedoso acercamiento utilizado por esta escuela, el postliberalismo teológico, también conocido como “teología narrativa” o “escuela de Yale”, tiene como finalidad defender el tratamiento ortodoxo del cristianismo, criticando el liberalismo teológico y defendiendo la noción de “tradición de la comunidad” como norma máxima en teología. Por tal motivo las perspectivas de la escuela de Yale debieran ser problematizadas en el desarrollo teológico latinoamericano que también busca criticar el liberalismo teológico que ya ha demostrado estar muy cercano al liberalismo (y neoliberalismo) económico. En México se trabaja por una teología que tome en cuenta el momento histórico y la cultura del creyente, el acercamiento lingüístico-cultural debiera ser considerado dentro de las investigaciones teológicas en nuestro suelo; no para compartir sus conclusiones o intenciones, sino en tanto señalan un fértil campo metodológico.

A consecuencia de lo anterior, se buscará un primer acercamiento al modelo lingüístico-cultural, intentando demostrar que el carácter comunitario y simbólico

Hauerwas, todos profesores en Yale, son los íconos principales de este movimiento (Placher, págs. 343-348).

de las doctrinas eclesiásticas ya puede percibirse desde los cuatro teólogos europeos continentales clásicos: Karl Barth, Dietrich Bonhoeffer, Rodolfo Bultmann y Paul Tillich. Para esto utilizaremos la epistemología subyacente de estos teólogos en referencia a la doctrina de Dios. Parménides y Heráclito serán convocados como espíritus guías, quienes harán resurgir su antigua justa entre estatismo y teoría del devenir. Se intentará demostrar que una teología del movimiento, como propuesta metodológica, debe ser el foco para una doctrina de Dios que hace justicia a la cultura y al lenguaje humano.

1. ANTECEDENTES EPISTEMOLÓGICOS: PARMÉNIDES VENCE A HERÁCLITO.

1.1 EL ENTE PARMENÍDEO.

La Antigua Grecia, ¿cómo evitarla? No como punto de partida, puesto que ya esta Grecia nos habla de Egipto y de Persia, sino en tanto que es aquí donde se gestará el aparato hermenéutico utilizado para la conceptualización de Dios de los siglos venideros. En la Antigua Grecia, más amplia geográficamente que el actual Estado nacional, se incluía tanto la ciudad de Elea como la de Éfeso: Parménides contra Heráclito, el Ente supremo contra los dioses solidarios que “también aquí hay”.

“Él mismo es, en lo mismo permanece
y por sí mismo el Ente se sustenta.”

Parménides²

No es Westminster, todavía. En primer lugar presenciamos el salto mortal realizado por Parménides (c. 540 - 470 a.C.) de la lógica a la fenomenología. En este *Poema Ontológico*, el eleático permite reconocer un modo unívoco de pensamiento:

“*del Ente es ser; del Ente no es no ser,*
Es senda de confianza,
pues la Verdad la sigue [...]
Nunca jamás en esto domarás al no-ente a ser.
Fuerza más bien al pensamiento
a que por tal camino no investigue [...]

Parménides (Itálicas originales)³

Así se establecen en occidente los principios lógicos de *identidad* y del *tercero excluido*.⁴ En tanto este poema ontológico presenta *verdaderamente* (se usa la palabra en sentido lógico) las formas correctas del pensar, el poema de Parménides es el mito fundacional de la ciencia moderna. No obstante, en el principio las fronteras no están bien delimitadas, y las aguas de arriba confluyen con las aguas de abajo. De este modo, el poema ontológico traspasa, sin siquiera notarlo, una aduana carente aún de acotación. En tanto meditación sobre el Ente (*to on*), este poema intenta articular en una sola perspectiva el referente empírico y la configuración mental. Dicha articulación es el sustento de toda metafísica. Este poema posibilita entonces la identificación del *pensamiento* con la *realidad*, de cuya adecuación surge la verdad (*aletheia*).

Ahora bien, como ha permitido reconocer la psicología gestáltica y el estructuralismo psicológico y antropológico, la mente (individual y colectiva) no se adecua a la realidad, sino que a partir de estructuras básicas construye una representación de la misma; la teoría genética abundó también sobre este

²Parménides, *Poema Ontológico* en García Bacca, Juan David, *Los Presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pág. 44.

³Parménides, *Poema Ontológico* en García Bacca, Juan David, *Los Presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, págs. 39 y 41.

⁴El principio lógico de identidad establece que todo ente es igual a sí mismo; por su parte, el principio del tercero excluido declara que entre dos tesis opuestas solamente una de ellas puede ser verdadera.

proceso.⁵ Desde la teología hasta la teoría crítica se reconoce actualmente la imposibilidad de adecuación de la mente a una realidad en-sí; de este modo las ínfulas de objetividad prodigadas por ilustrados, positivistas y demás científicos naturales se han visto trastocadas por los resultados de distintos análisis críticos. Piénsese, por ejemplo, en Herman Dooyewerd,⁶ Karl Popper, Thomas Khun y Jürgen Habermas.

En segundo lugar, Parménides confunde, y junto con él una pléthora de filósofos, teólogos y científicos, la ontología con la epistemología. Precisamente, el carácter esencialista del poema obnubila una correcta distinción entre preguntar *¿Cómo las cosas son?* y *¿cómo pueden conocerse?* Para Parménides, y para mucho de la teología cristiana posterior no existe diferencia alguna. Hoy en día la primera pregunta parece poco a poco dejar de servir como hipótesis de trabajo, sin embargo se corrobora constantemente la fecundidad de la segunda. En este estado de cosas, la doctrina de Dios, que se encuentra refundida a lo largo de todo el poema, sufrirá esta misma confusión. Así lo repetirá Platón y Aristóteles, Plotino, el Maestro angélico Tomás de Aquino, hasta la llegada de Juan Calvino, quien desechando el esencialismo escolástico, abandonará la pregunta ontológica sobre Dios para formular una pregunta epistemológica en términos antropológicos: *¿qué es Dios para nosotros?*⁷

⁵Piaget, Jean, *El Estructuralismo*, Oikos-tau, Barcelona, 1974.

⁶En su obra *In the twilight of western thought* (1960), Herman Dooyewerd se esfuerza por demostrar la imposibilidad de la objetividad viendo todo pensamiento científico, filosófico o teológico comprometido con cierta postura a la que Dooyewerd elevará al rango de motivo religioso. A pesar de pertenecer a la línea holandesa de teología y de que su pensamiento es conservador (aunque sus seguidores niegan el cielo etéreo como destino del hombre superando el dualismo metafísico clásico entre alma y cuerpo), Alfonso Roperó ha dado cuenta de que hizo una importante contribución teológica al señalar que ningún planteamiento teórico es inocente, sino que esta religiosamente comprometido con determinado ángulo de interpretación (**Roperó, Alfonso**, *Introducción a la Filosofía; Una perspectiva cristiana*, CLIE, Terrassa, Barcelona, 2003)

1.1 LOS DIOSES SOLIDARIZANTES DE HERÁCLITO.

Regresando a la Grecia Antigua, al tiempo que Parménides defendía la visión estática del cosmos en Éfeso las cosas cobraban movimiento. Es con Heráclito (535-484 a.C.) con quien comienza a verse al cosmos bajo una perspectiva diametralmente opuesta al estatismo eleático. Heráclito, más conocido por su famosa sentencia “aún los que se bañan en los mismos ríos se bañan en diversas aguas”,⁸ considera que el movimiento es la característica fundamental del cosmos. Este filósofo natural no deja, sin embargo, de preguntarse por los dioses, a quienes cree ver reflejados en el movimiento del fuego; es paradigmático el relato cuando Heráclito, instalado delante de una fogata dentro de una cueva, escucha a un extranjero acercarse al umbral del recinto, en ese momento el filósofo le invita a entrar argumentando que: “También aquí hay dioses.”⁹

Desde luego Heráclito se refería a la fogata que tenía frente a él. La suya no es una sentencia ontológica sino fenomenológica, descriptiva. Los dioses no están en alguna lejana esfera óptica, escondidos e inmóviles, sino que se hacen presente en algo tan cotidiano como una fogata, la cual permite solidarizarse con otros seres humanos con necesidad de refugio.

Frente al estatismo parmenídeo, Heráclito opone el movimiento, el cambio. Si, como Parménides supone, el Ente siempre es, entonces puede ser aprehendido por la mente humana y la ciencia está en posibilidad de brindar “leyes” rigurosas válidas para todo tiempo y lugar, mientras que la teología podrá elaborar un concepto o doctrina de Dios que apunte a la *esencia* del ser divino; así mediante el pensamiento humano se puede pasar de la *apariencia* al conocimiento verdadero

⁷ **Calvino, Juan**, *Institución de la Religión Cristiana* [1536], Nueva Creación / Grand Rapids, Buenos Aires, 1968, libro I, capítulo 2, sección 3.

⁸ **Heráclito**, *Fragmentos Filosóficos* en **García Bacca, Juan David**, *Los Presocráticos*, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, pág. 240.

⁹ **Jeager, Werner**, *La Teología de los primeros filósofos* [1952], Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1993.

que Platón llamará *episteme*. Por otro lado, si como Heráclito desde su cueva alcanza a percibir, las cosas son cambiantes, entonces no se puede ingenuamente acceder a “leyes universales”, ni tampoco atrapar la esencia de Dios. Dice el teólogo holandés Hendrik van Riessen:

“Parménides cortó el nudo gordiano. “El ser es impensable, Todo lo que no puede ser pensado es irreal, aparente” Cuando Zenón demostró científicamente que Aquiles no podía adelantar a la tortuga (cosa que en realidad sí hizo), la realidad tuvo que reducirse a su “apariencia”. Pero Heráclito adoptó un enfoque contrario. Arguyó que todas las cosas cambian... si ello es así, entonces la realidad misma elude siempre el abrazo de la llamada verdad científica [...]”¹⁰

Más importante que determinar la naturaleza de algo es compartir el mundo y sus recursos con el Otro. Sin embargo esta teología del movimiento no halló arraigo en el cristianismo y su filtro monoteísta. Estos solidarizantes dioses ígneos capitularon frente al sesudo Ente parmenídeo.

1.2 LA VICTORIA DEL ENTE: EL CAMINO SIN SALIDA.

La teología cristiana occidental correrá sobre los rieles eleáticos, llevando a callejones sin salida. El pensamiento esencialista derivará inexorablemente en falsos dualismos, patología endógena a cualquier absolutismo teórico. Parménides al no distinguir la epistemología (que, consideramos es el tema de su poema) de la ontología, ni esta última de la fenomenología (*¿cómo se manifiestan las cosas?*) creará la ilusión de que se puede tener un acceso directo a la naturaleza de las cosas. Por tanto, las palabras *¿señalan a la naturaleza de las cosas?* o *¿son sólo formas de referirse a los objetos?* Estas preguntas derivadas de la filosofía esencialista fueron eje del problema de los Universales de la Alta Edad Media. En otro lugar he resumido este debate en los siguientes términos:

¹⁰ Van Riessen, Hendrik, *Enfoque cristiano de la ciencia* [1973], Asociación Cultural de Estudios de Literatura Reformada / Fundación Editorial de Literatura Reformada (FELIRE), Barcelona, 1996, pág.14.

“El problema de los Universales versaba principalmente sobre la determinación de si los universales (conceptos) apuntan o no a realidades extramentales, es decir, si mediante una elaboración formal de la mente podría conocerse lo que está fuera de ella. Los realistas defendían la realidad de los universales, entendiendo no obstante diferentes maneras en esta realidad misma. Mientras los nominalistas, en voz de Guillermo de Occam, afirmaban que “ninguna cosa fuera del alma ni por sí ni por algo que se le agregue, real o irracional y de cualquier manera que se considere y se entienda, es universal,” Leibniz decía que los nominalistas eliminan la realidad de las cosas abstractas y universales. En desarrollos ulteriores el pensamiento realista se convirtió en defensor de la lógica clásica, mientras que la visión filosófica de los nominalistas fue explotada por los empiristas ingleses.”¹¹

No será sino hasta la aparición del *Curso de Lingüística General* (1916) del ginebrino Ferdinand de Saussure¹² cuando el problema de los universales se resolverá del siguiente modo: Las palabras son arbitrarias, el significante (imagen acústica) no guarda ninguna relación natural con el significado (concepto); en palabras de Paul Ricoeur, según de Saussure “los sistemas semióticos son ‘cerrados’, o sea, sin relación con la realidad externa, no semiótica.”¹³ No obstante, como el mismo Ricoeur se apresurará a señalar, esta es una postura extrema que eclipsa el entendimiento del lenguaje como discurso.

En Saussure notamos por un lado la superación del dualismo metafísico del lenguaje para percatarnos de la dicotomía lingüística de las palabras; no obstante, si el lenguaje no es entendido como discurso, es decir que también el lenguaje se transforma y transporta significados, se corre el riesgo de ver en este “sistema

¹¹ Méndez Yáñez, Raúl, *Dualismos teóricos en el debate formalista-sustantivista. Origen de la infertilidad dogmática en Bricolage. Revista de los estudiantes de antropología social y geografía humana*, Departamento de Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa, No. 15, Julio-Diciembre 2007.

¹² Saussure, Ferdinand, *Curso de lingüística general* [1917], Alianza Editorial, Madrid, 1983.

¹³ Ricoeur, Paul, *Teoría de la interpretación: Discurso y excedente de sentido* [1976], trad. Graciela Monges, Siglo Veintiuno, UIA, México, 2006, págs. 19 y 20.

cerrado” un Ente independiente sin relación alguna con la realidad extralingüística. Por un lado, pues, está el pensamiento ingenuo que cree poder generalizar leyes y conceptos; por el otro el relativismo exacerbado donde todo se reduciría a “apariencias” debido a la imposibilidad de pensar las cosas tal como son.

Por un lado se puede generalizar a Dios delimitando su esencia y sus atributos hasta presentar al ser divino en complicados esquemas sistemáticos de “atributos comunicables”, “atributos incommunicables” y aún subdividirlos en “intelectuales”, “morales”, etc.; por el otro, atrincherarnos en una fe relativista que impide los diálogos sobre Dios, que hace hoy en día a la evangelización un acto políticamente agresivo. Tal es el callejón sin salida a donde el Ente parmenídeo nos lleva.

Frente a tal senda infértil es posible hallar otro camino: El camino del símbolo y de la comunidad. Pero antes de trabajar sobre esta veta reconocida por la teología postliberal pero originada y nutrida por distintas tematizaciones postmodernas, debemos repasar las bases teóricas que la teología del siglo veinte colocó para la actual articulación de una epistemología capaz de dar cuenta de Dios dentro de contornos simbólicos y comunitarios así como se presenta en el modelo lingüístico-cultural de Lindbeck.¹⁴ Se espera demostrar que el Ente parmenídeo fue denunciado por estos teólogos, aunque de manera indirecta, como falso Dios. En su lugar propondremos que los dioses solidarios de Heráclito pueden tener mejor futuro en una teología que ha dejado de ver a un Dios estático y desapasionado, más perteneciente a la iconografía medieval que a la cotidianidad humana. De este modo este es más bien un ejercicio lúdico que espera meramente ser creativo y sugestivo.

¹⁴ Nos limitamos a señalar la existencia de este modelo lingüístico-cultural. Lamentamos no poder desarrollar esta perspectiva en el presente ensayo, debido a que su finalidad es rastrear las aportaciones teóricas de la teología europea continental clásica que podrían desligarnos de la epistemología eleática.

2. ALGO SOBRE DIOS EN LA TEOLOGÍA EUROPEA CONTINENTAL CLÁSICA.

2.1 ANTECEDENTES TEÓRICOS DE LA TEOLOGÍA DEL SIGLO VEINTE.

Si bien el problema de los Universales, como criterio conceptual para la doctrina de Dios, permeó las discusiones filosóficas de la Alta Edad Media, el problema del lenguaje analógico también fue objeto de discusión. Con la finalidad de salir al paso de la difícil encrucijada de tratar de domar a Dios con las palabras, Tomás de Aquino considera que todo lo que podemos decir de Dios no apunta realmente a su esencia salvo por analogía. Esta postura no es llevada hasta sus últimas consecuencias que serían el reconocer la opacidad de la esencia divina, y por lo cual hablar del Ser de Dios sería igualmente analógico, y por lo tanto un ejercicio o “juego del lenguaje” al decir de Ludwig Wittgenstein.

Con el advenimiento de la Reforma se comenzará a apuntar hacia Dios desde la subjetividad (Lutero) y desde la comunidad (Calvino). A partir de Calvino la doctrina de Dios virará en dirección alterna al esencialismo tan arraigado en la escolástica. Desde Calvino la doctrina sobre Dios intentará abandonar un lenguaje filosófico ingenuo para acercarse a una perspectiva antropológica. Es sabido, no obstante, que el idealismo alemán recrudesció el esencialismo en la doctrina sobre Dios, especialmente en el “Espíritu Absoluto” de Hegel, provocando así las antítesis de Feuerbach, Marx, Nietzsche y Kierkegaard. Feuerbach señalará a Dios como una *proyección* del hombre, noción fecunda que será desarrollada por Marx y Freud; así mismo, como se señalará más abajo, Karl Barth dará cuenta, no sin antes mediar una crítica, de las fértiles implicaciones de ésta y otras perspectivas anti hegelianas de Feuerbach para la teología.

2.2. DE DIOS EN LA COMUNIDAD: KARL BARTH

Así, con la intención de conocer la forma en la cual se ha superado el esencialismo sobre la doctrina de Dios, comencemos por analizar el documento fundacional de la teología del siglo veinte, *Der Römerbrief*, la “Carta a los Romanos” de Karl Barth en su versión de 1921.

Si como Gadamer ha afirmado, la *Carta a los Romanos* de Barth es un “manifiesto hermenéutico”,¹⁵ podemos decir que, en lo concerniente a la teología, este documento presentará armas contra el esencialismo que intenta estudiar a Dios “como un objeto”, “confundir la eternidad con el tiempo.”¹⁶ Cuando esto ocurre, cuando no se salva la kierkegardiana distancia cualitativamente infinita entre Dios y el hombre, entonces Dios es un juego del hombre consigo mismo “ y lo que llamamos Dios, es, en realidad el *hombre* mismo... *alcanzamos* necesariamente la meta que nos hemos señalado: que todas las representaciones y metáforas cuyo significado interpretamos mal, pasen a ser objetivo, contenido y fin sí mismas.”¹⁷ Barth habla de la proyección de Feuerbach, pero también atisba el “juego de lenguaje” de Wittgenstein. Siguiendo la lógica de Romanos 3.29-30, Barth declara categóricamente:

“A Dios sólo se le puede comprender por medio de Dios... Toda afirmación de que el hombre es, tiene, hace lo divino, toda relación supuestamente directa a lo divino, priva a esto de su divinidad, lo rebaja al plano del tiempo, de las cosas y del hombre, elimina su significado real.”¹⁸

Que Dios es inobjetivable, el insoportable “No” divino, es algo asumido gallardamente por el joven pastor suizo. Este *No* representa un “no” al paradigma

¹⁵ **Ferraris, Maurizio**, *Historia de la Hermenéutica* [1988], Siglo XXI, México/ Buenos Aires, 2002, pág. 217.

¹⁶ **Barth, Karl**, *Carta a los Romanos* [1922], trad. Abelardo Martínez de la Pera, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2002, pág. 92.

¹⁷ *Ibíd.*, págs. 92 y 99.

proposicionalista definido por Lindbeck, i.e. la concepción de que las proposiciones dogmáticas apuntan a una realidad objetiva. Por el contrario, Dios al no ser un ídolo no puede ser conocido “de modo directo.”¹⁹ Por eso ya desde este temprano trabajo se observa el germen de la repulsión barthiana a la *analogía entis* (que las palabras sobre Dios apuntan a una realidad trascendental), la cual Barth, enfáticamente catalogará como “invención del anticristo” en su célebre prólogo de 1934 al primer tomo del primer volumen de su *Kirchliche Dogmatik*.²⁰

Barth señala que para hablar de Dios se requiere de una comunidad. En su *Dogmática*, al hablar de “la tarea de la Dogmática”, Barth intentará encontrar un área propia de estudio de su disciplina. Barth inicia con un descomunal proyecto metodológico cuya finalidad es delimitar el campo de estudio de la Dogmática, campo que poseerá su propio método y lenguaje, y cuyo desarrollo se realizará dentro de su propio espacio, el cual es la fe de la Iglesia:

“De hecho la dogmática es una función de la iglesia cristiana. La iglesia se prueba a sí misma para articular la dogmática. A la iglesia le es dada la promesa del criterio para la fe cristiana, llamada la revelación de Dios. La iglesia puede entonces ensayar la dogmática. Aun en la iglesia la dogmática necesita no ser el trabajo de una ciencia teológica especial. Por tanto la dogmática es imposible fuera de la iglesia.”²¹

Lejos está este teólogo de considerar que Dios pueda ser un objeto de estudio, en su lugar el ejercicio dogmático debe avocarse a estudiar la proclamación de la Iglesia, i.e. su lenguaje acerca de Dios, lo cual ya representa un intento sumamente problemático debido a que “no todo lenguaje humano es lenguaje acerca de Dios... es muy difícil interpretar el lenguaje humano como lenguaje

¹⁸Ibídem, pág. 161.

¹⁹Ibídem, pág. 86.

²⁰**Barth, Karl**, *The doctrine of the Word of God: Prolegomena to Church Dogmatics*, being, Vol. I, Part I [1936], trad. G.T. Thomson, T & T Clark, Edinburgo, 1960, pág. X.

²¹*The doctrine of...*, pág. 18.

acerca de Dios.”²² Barth nos vuelve a colocar frente al No divino, a la imposibilidad de hablar de Dios, ese pájaro al vuelo. ¿Cómo la Iglesia puede entonces hablar a cerca de Dios si es algo a lo que no se puede acceder?: Pues gracias al ataque que con “superioridad aplastante”²³ realiza Dios, es decir, su Revelación, el Sí divino. La Revelación de Dios es Dios mismo.²⁴ La Palabra de Dios, por su parte, anuncia este acontecimiento de la Revelación, las Sagradas Escrituras la testifican y la Iglesia la confiesa. Con todo, según Charles Marsh, Barth considera objetividad en Dios, la cual radica en primer lugar en su trinidad y en segundo al revelarse a sí mismo en Jesucristo.²⁵

La articulación del lenguaje kerigmático no es *analogía entis*, sino *analogía fides* (analogía de la fe de la Iglesia, i.e. la Revelación). De este modo Barth abre las puertas académicas al reconocimiento del carácter comunitario de los dogmas eclesiásticos. La fe no se da en el vacío sino en la compañía de los santos (*sanctorum communio*).

Cabe mencionar que años atrás, pero desde la sociología, Émile Durkheim había dado cuenta de que la fe es un asunto colectivo. El sociólogo francés señala la experiencia religiosa como una experiencia colectiva, i.e., de la sociedad “esa fuente única de todo lo sagrado.”²⁶ Desde luego, la posición barthiana dista leguas de la durkhemiana, ya que para Barth la sociedad (Iglesia) sólo responde y no es causa de la Revelación dada por Dios. Sin embargo, olvidando el tema de los orígenes o las causas (presente en Barth y Durkheim), las conclusiones son las mismas: Sólo en comunión pueden los hombres hablar de Dios.

²² *The doctrine of...*, pág. 52.

²³ **Barth, Karl**, *Revelación, Iglesia, Teología*, STVDIVM ediciones, Madrid, 1972, pág. 6.

²⁴ *Revelación, Iglesia, Teología*, pág.16.

²⁵ **Marsh, Charles**, *Dietrich Bonhoeffer en The Modern Theologians. An introduction to Christian theology in the twentieth century*, edit. **David F. Ford**, Blackwell, Massachusetts / Oxford, 1997, pág. 42.

²⁶ **Durkheim, Émile**, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón S.A., México, 2000, pág. 268.

La fe no es solipsismo. Durkheim acierta al señalar: “Sería introducir confusión en la terminología dar el nombre de dios a un ser sagrado que no tiene más que un fiel.”²⁷ Si bien, apartándonos del evolucionismo decimonónico, no podemos afirmar con Durkheim que la religión sea sólo un producto social, porque ya el antropólogo polaco Bronislaw Malinowski (1944), señalaba enfáticamente el aspecto y causalidad parcial de la *psique* en las creencias religiosas,²⁸ sí podemos afirmar, junto con Barth y Durkheim, que la fe está ligada a un grupo: grupo social para Durkheim, la Iglesia para Barth. De este modo ya desde Barth, y a pesar de que Lindbeck tipifica esta teología dentro del modelo *expresivista-experiencial* (véase *supra* pág. 1), empieza a configurarse teológicamente el reconocimiento de que la doctrina de Dios depende de la sociedad; Barth aun pensaría que la causa es trascendental, sin embargo como acabamos de señalar ya no buscamos causas (ontología a fin de cuentas), más bien nos interesan los significados (semiótica).

2.3 HABLAR DE DIOS CON LENGUAJE MUNDANO: BONHOEFFER

“Dios, como hipótesis política y científica de trabajo moral, ha quedado abolido y superado... ¿Dónde queda lugar aún para Dios? ... no podemos ser honrados sin admitir que debemos vivir en el mundo... como si Dios no existiese (*etsi deus non daretur*). Y precisamente esto es lo que queremos reconocer... ¡ante Dios! Dios mismo nos obliga a ello... El Dios que está con nosotros es el Dios que nos abandona.”²⁹

²⁷Ibidem, pág. 288.

²⁸Dicha individualidad puede observarse en los “actos creativos de la religión”. Por “actos creativos de la religión” Malinowski se refiere a los rituales como los de iniciación y creencias como las del embarazo mágico. Si bien son rituales y creencias colectivas, Malinowski no está de acuerdo con Durkheim de que su origen sea uncausal. No sólo la sociedad, sino también la experiencia individual de la “impotencia humana en ciertas cuestiones” es la que para él se halla en el origen de la religión (**Malinowski, Bronislaw, *Magia, Ciencia y Religión* [1948], Planeta-Agostini, Barcelona, 2002, pág. 10**) Hasta Malinowski sigue presente la visión evolucionista de la religión, pero desde Malinowski la religión comienza a ser entendida en su función y no en su origen. Será con la aparición de Clifford Geertz que se pasará de la función al significado (**Geertz, Clifford, *La Interpretación de las Culturas* [1973]. Gedisa, Barcelona, 1991, págs. 87-117; Cantón Delgado, Manuela, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ariel Antropología, España, 2001)**

²⁹ **Bonhoeffer, Dietrich, *Resistencia y sumisión: Cartas desde la cárcel*, Ariel, Barcelona, 1968.**

Con Bonhoeffer asistimos a la madurez kantiana de la Iglesia. Como Barth, para Bonhoeffer el lenguaje sobre Dios es de suma importancia; sin embargo, a diferencia de Barth, Bonhoeffer piensa en una reformulación del lenguaje teológico. Esta reformulación debe dar cuenta de una fe adulta. Es decir, abandonar las antiguas categorías teológicas *etsi deus non daretur* y elaborar una reflexión teológica a partir de categorías intramundanas.

La consideración feuerbachiana de que Dios no es ya una hipótesis de trabajo científico, es retomada por Bonhoeffer. Esto ha provocado que la teología de Bonhoeffer sea considerada como una teología de la secularización e incluso una forma de ateísmo.³⁰ Pero es que Bonhoeffer toma en serio el llamado kantiano a la autonomía. La teología de Bonhoeffer no es, de este modo, ni una forma extravagante de ateísmo, ni una teología de la secularización; es más bien una teología de la autonomía. No busca una sociedad donde Dios no exista *de facto* (i.e., en contextos institucionales y a nivel individual), sino una en la cual los hombres puedan actuar autónomamente, “Dios quiere que lo contemplemos y lo comprendamos en las respuestas que nosotros mismos hallamos a nuestras preguntas.”²⁹ El *etsi deus non daretur* da cuenta del hecho que Dios no es una realidad objetiva que interfiera en el curso de este mundo, es decir no que Dios no posea objetividad, sino que no interfiere sobrenaturalmente en el curso de la historia.

Así pues hemos dado otro paso. Con Barth ya se observa que Dios, en primer lugar es inobjetivable, y en segundo que se manifiesta en espacios sociales; Bonhoeffer deja fuera la trascendencia de lo divino para enfatizar la inmanencia de Dios dada a través de los actos humanos.

2.4 DIOS SE DA EN CONTEXTO EXISTENCIAL: RODOLFO BULTMANN.

En un ensayo de 1963 titulado *La idea de Dios y el hombre moderno*,³¹ Rodolfo Bultmann, recuperando algunas ideas de Tillich y Bonhoeffer, categóricamente expresa que “para el hombre de hoy la imagen de Dios de la tradición eclesiástica no es ya creíble, hace falta una **nueva imagen de Dios**: la antigua está acabada.”³² Debe señalarse que tal “hombre de hoy” no es otro sino el hombre europeo de la postguerra. El etnocentrismo y el eurocentrismo son muy explícitos en Bultmann.

Bultmann, quien reafirma lo que a principios del siglo veinte expusiera Adolf von Harnack en su cátedra en Berlín sobre la helenización de las doctrinas cristianas, observa que vía el cristianismo el pensamiento helénico se impuso en occidente.

Esto significó el gestar la autodestrucción de la misma fe cristiana tradicional; quizá con algo de humor negro escribe: “desde hace dos milenios la historia occidental está determinada por la metafísica griega, en la cual está fundada en definitiva la secularización del mundo llevada a cabo en los tiempos modernos.”³³ Quisiera recordar que según se expuso antes, previo al pensamiento helenizado, la doctrina de Dios pasa por el poema ontológico de Parménides, mito fundacional de la ciencia moderna y motor de las construcciones dogmáticas y confesionales sobre Dios.

El nihilismo presente de manera irrevocable desde Nietzsche es, por tanto, la consecuencia natural de la doctrina cristiana helenizada. Para Bultmann, por tanto, “el cristianismo ha sido un factor decisivo en el proceso de secularización

³⁰ **Fiolet, H.A.M.**, *Hacia una nueva teología cristiana: realidad terrena y encuentro con Dios*, Herder, Barcelona, 1974, pág. 16.

³¹ **Bultmann, Rodolfo**, *La idea de Dios y el hombre moderno*, en **Malet, Andre**, *Bultmann*, Fontanella, Barcelona, 1970, págs. 215-234.

³² *Ibidem*, pág. 215 (énfasis original).

³³ *Ibidem*, pág. 217.

del mundo.”³⁴ Esta secularización (eurocéntrica) tiene su manifestación en el hecho de que en los tiempos modernos se ha perdido “la relación del hombre con lo Trascendente.”³⁵ Por tanto ahora el hombre moderno no puede entender a Dios como un ser antropomórfico habitante del más allá. Para Bultmann esta imagen es un mito.

Bultmann hablará de mito y de desmitificación. El mito es un lenguaje anquilosado, es una creencia en un mundo que ya no existe, que se ha transformado (¿Heráclito?). Si el mundo se transforma como lo atestiguara el siglo veinte, entonces el lenguaje y la fe también deben transformarse acorde a esta nueva existencia. El mito se supera reinterpreándolo. Así se descubre el *kerigma* cristiano, que le permite al hombre “de hoy” tener un encuentro con la existencia de las primeras comunidades cristianas y actualizar este *kerigma* en una “decisión-del-instante”, tal es el propósito de la desmitificación. En lugar de una imagen mitológica de Dios, se revela una dialéctica entre la inmanente mundanidad y la fe en el Dios trascendente. Dios será “la presencia de la eternidad en el tiempo.”³⁶ Es decir, cuando la eternidad atestiguada por el *kerigma* cristiano irrumpe en la existencia humana poniendo fin al *ser-en-el-mundo* y cuyo carácter escatológico permite al hombre tomar una decisión que lo modificará por completo; cuando esto se realiza según el mensaje kerigmático, i.e., afirmando la existencia auténtica (*Dasein*), entonces Dios se hace presente.

A pesar del compromiso existencialista de su teología los atisbos de Bultmann son útiles para articular una epistemología teológica que se percate de que el lenguaje sobre Dios no reedifica a Dios (modelo objetivista). El lenguaje sobre Dios debe ser canalizado por el *kerigma* cristiano que atañe a la existencia inmediata del hombre, por eso hablar de Dios es hablar del hombre.³⁷

³⁴ Ibídem, pág. 219.

³⁵ Ibídem, pág. 224.

³⁶ Ibídem, pág. 234.

³⁷ Ibídem, pág. 234.

Debemos acotar que Bultmann habla de mito desde la perspectiva de un evolucionismo unilineal: el mito se vincula con la iglesia “primitiva” o aún antes; como este mundo ya evolucionó, el mito debe reinterpretarse. Esta propuesta, sin embargo, lleva a la eliminación de las viejas doctrinas cristianas (mitologías), debido a su patente inutilidad en la actualidad. Esta afirmación bultmaniana, sin embargo, carece de referente empírico: las doctrinas cristianas, y particularmente la doctrina de Dios, le sigue sirviendo a las sociedades como articuladora de su vida diaria, por más que como recientemente ha señalado Danièle Hervieu-Léger,³⁸ las creencias cristianas se estén desinstitucionalizando y descentralizando para hacer emerger constelaciones de creencias subjetivadas que amalgaman doctrinas de diversas tradiciones orientales, judías, de la *new age*, etc.; como sea, lo trascendente sigue siendo relevante para “el hombre de hoy”.

2.5 HABLAR DE DIOS ES HABLAR DE LA VIDA: PAUL TILLICH.

Paul Tillich se percató de que no se puede sencillamente desechar las doctrinas cristianas tradicionales (para él símbolos en vez de mitos) por carecer, supuestamente, de significado para el “hombre de hoy”. Los símbolos cristianos tradicionales han de permanecer en los tiempos contemporáneos, sin embargo deben “correlacionarse” con las preguntas actuales. Tillich propone lo que llamaríamos una resemantización de las doctrinas cristianas tradicionales: no su extinción, sino un cambio en su significación. Para Tillich los símbolos cristianos son herramientas hermenéuticas de la existencia y de la *psique* humana. Sin embargo Tillich no introduce claramente a Dios dentro de esta categoría de símbolo, lo seguirá pensando en términos ontológicos.

³⁸Hervieu-Léger, Danièle, *Algunas paradojas de la modernidad religiosa. Crisis de la universalidad, globalización cultural y reforzamiento comunitario*, en *Versión. Estudios de comunicación y política*, Departamento de Educación y Comunicación, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco No. 21, *La religión y los media*, diciembre, 2008, págs. 15-29.

Tillich, quien estará informado no sólo de temáticas teológicas y filosóficas europeas, sino de otras disciplinas como la psicología, la antropología y el arte (pero que, por carencia de tiempo, no pudo reelaborar su teología sistemática a la luz de los sistemas religiosos de otras culturas), hablará del símbolo como rasgo cultural.³⁹ Si bien su teología de la cultura no deja de usar el término “cultura” en su sentido restringido, como algo referido a ciertas prácticas “cultas” y no como cualquier conducta humana aprendida en comunidad, llama la atención a la consideración de verdaderas manifestaciones culturales en otras regiones del mundo, tales como los ritos o la lengua.

Con Tillich se disuelve la concepción de Dios al identificarlo con la “vida” o el “Ser” (¿Otra vez Parménides?, quizá no). En contra de Pascal afirma “el Dios de Abraham, Isaac y Jacob y el Dios de los filósofos son lo mismo”; sin embargo no lo hace para volver a un esencialismo, sino para evitar cualquier diástasis entre filosofía y teología. El pensamiento de Tillich es integrador. Su disolución inicial de Dios, sin embargo, coloca fronteras específicas a la doctrina de Dios: la vida humana. Esta vida del hombre se da en espacios sociales, culturales, temporales y simbólicos. De este modo Tillich posibilita una doctrina de Dios que considere el espacio inmanente desde donde se piensa a Dios, pero que no habla directamente de Dios como si fuera un objeto más en este mundo; más bien se estaría refiriendo a la forma en la que se vive o experimenta a Dios o lo divino.

Tillich niega por lo tanto la existencia de Dios, argumentando que si Dios tuviera existencia sería una cosa más en el mundo. Pero si Dios es el Ser entendido como la Vida, entonces Dios tampoco reside en un lejana área óptica, se encuentra cercano al hombre (“más que el hombre a sí mismo”). Quizá el Ser de Tillich tenga más relación con los dioses de Heráclito que con el Ente parmenídeo.

³⁹Tillich, Paul, *Teología de la cultura y otros ensayos*, Guadarrama, Madrid, 1960.

3. CONCLUSIONES

En esta revisión, apresurada, de la teología europea continental clásica, podemos observar en germen las ideas que nos permiten entender la doctrina de Dios inserta dentro de espacios simbólicos y comunitarios; es decir, dentro de un universo de sentido: la configuración simbólica de los rasgos culturales. El marco lingüístico-cultural propuesto por Lindbeck halla en Barth, Bonhoeffer, Bultmann y Tillich sus gérmenes y problematizaciones, por más que para el teólogo de Yale la teología de estos intelectuales, que cataloga dentro de su modelo *expresivista-experiencial*, haya sido superada. Así, a la luz de estos entrañables teólogos podemos considerar que:

1. Cuando la teología del siglo veinte fue despertada por Karl Barth, ésta se dio cuenta de que *el Ente seguía ahí*. Desde entonces se realizaron serios reclamos en contra de considerar a Dios como un objeto más en este mundo. Al principio Barth dirigió todos sus esfuerzos por dar cuenta de la trascendentalidad de Dios, posteriormente virará, si no a su inmanencia, sí a su comunicabilidad con el hombre mediante la Revelación dada en Jesucristo, la humanidad de Dios. En Jesucristo Dios poseerá objetividad.

En Bultmann la objetividad de Dios no estará en el Cristo mitológico sino en las decisiones humanas que, fundadas en el *kerigma* de Cristo y en su carácter escatológico, ponen fin al *ser-en-el-mundo*. La objetividad de Dios está en el hombre. Bonhoeffer no negará la objetividad de Dios pero no la considerará relevante para el actuar autónomo del hombre, mientras que Tillich inserta a Dios dentro de la vida del ser del hombre, su cultura. Así, estos teólogos acercaron a Dios al mundo. En este ensayo no consideramos los aspectos ontológicos de la teología europea continental clásica, sino los epistemológicos.

2. Dios no posee un carácter empírico-objetivo, no se le puede señalar con un dedo; lo que sí podemos es señalar las manifestaciones de lo divino, aquello que el fenomenólogo rumano de la línea de Rudolf Otto, Mircea Eliade llamaba “hierofanías”,⁴⁰ manifestaciones de lo sagrado. Estas hierofanías pueden darse en un ritual chamanístico, un sacrificio o incluso, como Heráclito lo sabía, en una fogata. *También aquí hay dioses* no es paganismo, es reconocer que no importa cómo Dios sea éste se manifiesta y puede *entenderse* en la vida comunitaria cotidiana (recordemos que esta frase es la invitación de un hombre a otro hombre para compartir un mismo refugio) y se puede hablar de él sólo en comunidad.

3. La historia del pensamiento cristiano en occidente sería muy distinta si los dioses solidarizantes de Heráclito se hubieran impuesto al aislado Ente de Parménides. Contra este Ente parmenídeo que ve a un Dios estático y desapasionado se oirán los cantos guerreros de Barth, Bonhoeffer, Bultmann y Tillich. Aunque quizá fuera Jürgen Moltmann su más apasionado juglar, pero esto ya sería cuestión de otro ensayo. Hoy más que nunca antes los hombres están en contacto unos con otros, también hoy como nunca antes los hombres buscan dominar a los otros hombres con quienes tiene contacto. Por eso será un gran triunfo para la teología cristiana si el Dios en el cual ella cree y confiesa, pierde su aislamiento eleático y, más acorde al mensaje escriturario, se da cuenta del carácter comunitario de Dios, si logra repensar desde una teología del movimiento tipo Heráclito que, el discurso teológico para nuestros tiempos, discurso ecuménico, que no separa sino incluye, puede ser articulado bajo la invitación solidaria a compartir un mismo refugio global argumentando, cada quien desde lo que Dios le socorra y viendo la necesidad del Otro, que *también aquí* (en mi localidad) *hay dioses*.

⁴⁰ **Eliade, Mircea**, *Tratado de historia de las religiones* [1964], Biblioteca Era, México, 1986, pág. 31.