

PEDRO CASTELAO *

LA TRAICIÓN SEMÁNTICA: UN PELIGRO REAL

El principal peligro de cualquier discurso teórico es precisamente eso: ser *meramente* teórico. La reflexión teológica dista mucho de estar libre de esta gran amenaza. A lo largo de toda la historia de la Iglesia no son pocos los ejemplos que se podrían citar de ciertas *quaestiones disputatae* que hicieron real el tópico de que la teología no es más que un conjunto de elucubraciones, más o menos agudas, que no rozan ni de lejos los problemas reales que preocupan al hombre. Las discusiones bizantinas y, tal vez, las reflexiones en torno a la Trinidad —las procesiones, las misiones, la *perijoresis*, las *hypostasis*, etc.— se convirtieron, posiblemente, en los ejemplos más diáfanos de la cercanía y realidad de esta amenaza. A este respecto resulta especialmente significativo lo que dice K. Rahner en las pp. 361-362 del tercer volumen del *Mysterium Salutis*: «Los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente “monoteístas”. Podemos, por tanto, aventurar la hipótesis de que si tuviéramos que eliminar algún día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría inalterada». Así pues, se ve cómo las discusiones acerca de conceptos teológicos tienen el peligro del aislamiento erudito y del *dis-tingo* estéril.

* Universidad Pontificia Comillas de Madrid.

No obstante, sería absolutamente injusto hacer regla de la excepción y pensar que *todo* discurso teórico incurre de hecho en el peligro señalado. Pero sí hay que reconocer que cuando se reflexiona sobre el lenguaje se corre el riesgo real de hacer un discurso cerrado en sí mismo. Discutir sobre palabras puede cegar la visión de lo real. Sin embargo, la historia de la teología muestra cómo los períodos de verdadera creatividad teológica asumieron el riesgo del lenguaje sin caer en la trampa del discurso vacío. Hay momentos en los que la reflexión sobre los términos utilizados para expresar la vivencia de la fe se hace especialmente urgente. La exposición sistemática de los contenidos de la fe cristiana, y la reflexión consiguiente que suscitan siempre, implica unas determinadas opciones conceptuales —bien sean explícitas o no— que muy rara vez son casuales. Los primeros siglos de la teología cristiana —en diálogo con la filosofía helenista— y los inicios de lo que se dio en llamar *Teología Escolástica* —con la recepción de Aristóteles— son una buena muestra de lo que decimos. Lo viejo ya no sirve y lo nuevo está por hacerse. Conceptos antes rechazados por heréticos se aceptan después como ortodoxos. Este es el famoso caso del *homoousios* niceno, acusado años antes de ser un concepto modalista por el uso que de él hiciera Pablo de Samosata —aunque este último dato no está totalmente demostrado, según sabemos por M. Simonetti en el *Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana*— y, todavía antes, usado por los gnósticos valentinianos.

La repetición mimética del *kerigma* se muestra como definitivamente insuficiente. Y lo mismo sucede con la entrada en la Edad Media. La vivencia religiosa tiene que expresarse en un mundo que ya no es el antiguo. Se recuperan viejos filósofos, pero sólo son verdaderamente recibidos cuando son transformados en una nueva síntesis creativa. Se van armando nuevos andamiajes conceptuales que sirven de estructura a imponentes sistemas teológicos que parecen catedrales. Con el correr del tiempo y el trabajo de la carcoma nominalista las catedrales son derruidas y el ciclo vital del pensamiento continúa hasta la llegada de la modernidad...

Como se ve, estas notas taquigráficas apuntan hacia la constatación de la *historicidad* del lenguaje teológico. Éste se encuentra inextricablemente unido al proceso de inculturación de la fe en el tiempo y en el espacio en las distintas etapas de la historia. Es un proceso de creación y destrucción, de vida y muerte, de renovación y de síntesis. Como no podría ser de otra manera, entre estos principales momentos, sobresaliendo en importancia por lo que a nosotros se refiere, se encuentra la re-

volución copernicana de la modernidad. En concreto, la asunción del *giro antropológico* del nuevo paradigma por la teología contemporánea. Esta asunción culmina tardíamente en el Concilio Vaticano II.

Hoy, a más de treinta años del Concilio, nuestro contexto cultural, social y eclesial parece encontrarse realmente necesitado de esa reflexión profunda y seria acerca del *lenguaje teológico* que ya vimos activa en momentos pretéritos. Y no por una motivación de mera especulación ociosa, sino por una seria preocupación pastoral. En concreto, la necesidad de esa reflexión se ve con claridad en el problema de la verdadera comprensión que los oyentes del mensaje evangélico tienen a través del vocabulario religioso que normalmente se maneja en predicaciones, en documentos oficiales y en los libros de teología de más fama. ¿Está realmente consolidado el cambio de paradigma al que hacíamos referencia? ¿Se extrajeron ya todas las consecuencias que de él se derivan? En algunos teólogos parecen convivir afirmaciones realmente avanzadas con posturas inequívocamente conservadoras. La mezcla de paradigmas parece ser confundida con la virtud de la prudencia o con la moderación. En unos se echa de menos la dosis adecuada de profundidad, y en otros parece faltar la coherencia precisa para llegar hasta el final de los planteamientos de los que se parte. En fin, tal vez, es necesario aunar profundidad y coherencia para evitar hacer y deshacer al mismo tiempo.

En las páginas que siguen ofrezco unas breves reflexiones sobre una cuestión particular que espero que sirva para ayudar a pensar ciertos problemas pastorales. En concreto, se centran en una cuestión particular que gusto en llamar la *traición semántica*. Estas reflexiones no tienen grandes pretensiones constructivas. Sólo intentan alertar sobre posibles peligros o trampas en las que nadie está libre de caer, tanto en el ámbito de la reflexión teológica como en el trabajo pastoral. Son bastante más modestas de lo que la crítica de las actitudes teológicas del párrafo anterior podría anunciar. En mi descargo quisiera decir que derrumbar una casa siempre es más fácil y lleva menos tiempo que construir otra nueva. Pegar martillazos es más ruidoso y llamativo que poner ladrillos. Pero, bien, lo que quiero decir en este artículo, siguiendo con la metáfora, es que sería bueno que nos fijásemos bien cuando pongamos los nuevos ladrillos, no sea que estemos utilizando los de la casa derruida. Si así fuese sí que estaríamos desperdiciando el vino nuevo en odres viejos y, aunque finalmente quedase muy bonita, la casa no tardaría en caer de nuevo.

I

Quisiera comenzar con una cuestión personal que, según creo, no me afecta sólo a mí. Me refiero a esa molesta sensación de incomodidad que se presenta cuando alguien que no está familiarizado con cuestiones religiosas nos pregunta por alguna de ellas y nos sentimos en la obligación de contestarle. La incomodidad no se encuentra en la *pregunta*, más bien al contrario, pues, en estos tiempos, uno siempre experimenta una razonable sensación de alegría cuando alguien se interesa por alguna cuestión teológica. Tampoco se encuentra en la *obligación* de la contestación, pues la verdad es que, salvo casos excepcionales de personas desequilibradas —que generalmente tienen inquietudes religiosas muy confusas que agotan hasta a los más pacientes— realmente es un placer dialogar sobre estos temas. La incomodidad se encuentra en la propia respuesta y se presenta en el momento en el que caemos en la cuenta de que lo que le estamos contando a la persona en cuestión está siendo recibido de un modo confuso, cuando no claramente distorsionado. Y, además, nosotros mismos no nos acabamos de escuchar con agrado.

Esta distorsión puede ocurrir por dos razones. 1) Puede ser que el interlocutor carezca de los más elementales conocimientos religiosos y nosotros los estemos dando por supuesto. En este caso, con tiempo y con una adecuada explicación catequética del asunto las dificultades quedarán disipadas. 2) Pero puede resultar también que las dificultades no se encuentren en el interlocutor, sino en el lenguaje utilizado. En este caso la solución es más complicada, pues, en primer lugar, el que responde tendrá que darse cuenta de que está siendo víctima de una *traición semántica*. Entiendo por *traición semántica* el giro inesperado que experimentan los conceptos teológicos tradicionales cuando son utilizados en un horizonte de comprensión totalmente distinto al contexto cultural en el que nacieron, porque ya tienen en ese nuevo horizonte una acepción distinta de la que etimológicamente les pertenece.

Tal vez, con un ejemplo se entienda mejor. Pensemos, por tanto, en las situaciones en las que hablamos de la *santidad*. Resulta superfluo aludir —siguiendo las indicaciones del *Praktisches Lexikon der Spiritualität*— a la historia de la palabra semítica *qadosh*, a la de la griega *hagios* o, incluso, a la de la latina *sanctum* para resaltar que tanto en el AT como en el NT el único y el verdadero *santo* es IHWH. Dios es el «santo de Israel» (Is 12,6). Él es el verdadero Dios y por tanto está exento de

toda impureza. En Is 6,3 vemos como él es el tres veces santo (*Trisagios*). La santidad de los tiempos, de los lugares, de los hombres y de la ley depende absolutamente de su respectiva referencia a Dios. El hombre es santo en tanto que participa de la santidad de IHWH. En el horizonte del NT, a la luz de la predicación y de las acciones de Jesús, el concepto de santidad sigue anclado en la referencia a Dios —IHWH sigue siendo el santo de Israel—, pero presenta matices realmente diferentes. La relación de Jesús con el sábado, sus enfrentamientos con los fariseos a causa de los ritos de purificación de los alimentos, sus comidas con pecadores públicos como Zaqueo, su amistad con prostitutas..., son datos que nos muestran los matices de fondo introducidos por Jesús. El Dios de Jesús parece estar más cerca de aquellos que son oficial y religiosamente marginados. Jesús trastoca el concepto de impureza y, con él, el de la santidad. Cuando el predicador se convirtió en predicado, ya en el contexto eclesial, esto significó que Jesús se convirtió en el auténtico paradigma de la santidad. Una vida santa, pues, no es sino una vida trascendida en el seguimiento radical de Jesús, guiada por su mensaje y orientada por sus acciones simbólicas. De ahí que la primera literatura martirial reproduzca en la muerte del mártir la muerte de Jesús. Así, por ejemplo, en Hech 6,8-8,1, en el caso de Esteban. La vida de los santos, pues, en su verdadero sentido, no es sino una *imitación de Cristo* o, dicho en lenguaje actual, un *seguimiento de Jesús*.

Así pues, cuando hoy decimos, por ejemplo, que Mons. Romero murió mártir o que fue un santo, quien conoce el verdadero sentido del martirio y de la santidad sabe que se está diciendo algo realmente serio, profundo, trágico y esperanzador —al mismo tiempo— sobre su muerte y su vida. A pesar del apretadísimo resumen, creo que esto parece claro.

El problema está en que las palabras *santo*, *mártir* también son utilizadas en el lenguaje ordinario de una forma que contradice absolutamente el sentido religioso que acabamos de referir. Las caricaturas que en muchos libros piadosos se esbozaron de la vida de los santos relatando, sobre todo, los episodios más susceptibles de ser convertidos en pruebas de su vinculación *sobrenatural* por medio de sucesos milagrosos y de fenómenos extraños, contribuyeron decisivamente al cambio de significación de estas palabras. El perfil del santo pasó a estar dibujado, pues, no por el auténtico y maduro seguimiento de Cristo, sino más bien por una perfección moral —en muchos casos irritante— que ya desde la más tierna infancia daba muestras —a veces absurdas— del trasfondo *sobrenatural* que guiaba toda su vida. Así pues, el santo se convirtió en

un ser *quasi* divino que ni desobedecía a su madre, ni decía palabrotas y, por supuesto, rezaba todas las tardes el rosario. Ni que decir tiene que la castidad era una de sus más altas virtudes. No creo que sea exagerado decir que, en el fondo, la concepción cristológica que parece reproducir esta caricatura de la santidad es más doceta que ortodoxa. Pero, bien, ese es otro tema.

Así pues, el contexto secularizado que nos rodea y del que nosotros también formamos parte, cuando escucha palabras como *santo*, *santidad* inmediatamente las refiere a la imagen distorsionada por el docetismo que acabamos de señalar. Esto significa que corremos el peligro de que nuestro interlocutor aplique, en el mismo momento en el que digamos que Mons. Romero fue un santo, la plantilla de la imagen del santo como ese ser *quasi* divino a este obispo que murió asesinado por oponerse a los poderosos al hacer una opción preferencial por los más pobres, dando testimonio, pues, de su profunda humanidad. La comprensión que nuestro interlocutor tendrá de Mons. Romero será totalmente contraria a la que nosotros le queremos transmitir diciéndole que es un santo. Si nos damos cuenta de esta distorsión no nos quedará más remedio que intervenir rápidamente para matizar que fue un santo, pero no un *santito* de esos inocuos, inocentes e infantiles de los libros piadosos, sino un santo en el sentido de Jesús de Nazaret. No se interpreten estas líneas como impiedad. Pienso que más que una falta de respeto es todo lo contrario. Justo porque la santidad es importante hay que luchar contra las deformaciones de la misma.

No obstante, la matización siempre llega tarde, pues lo dicho, dicho está. Y el hecho de tener que matizar continuamente el sentido de cada una de las palabras que pronunciamos al hablar de estos temas, además de ser un trabajo imposible y estéril, produce una sensación de incomodidad que es a la que antes me refería.

Como se ve, pues, dejando ya de lado el ejemplo, el problema consiste en que ciertas palabras que utilizamos con toda naturalidad para dar respuestas o para dialogar sobre cuestiones religiosas se vuelven contra nosotros y se niegan a significar lo que para nosotros es tan claro que significan, o, por lo menos, creemos que debieran significar. Sucede que se comprenden justo en el sentido actual que tienen, es decir, en el uso que se le da en el lenguaje de la vida cotidiana, pero no son comprendidas en su auténtica significación religiosa. Por esta razón, más que *enviar* a la realidad que tratamos de significar, lo que hacen es *desviar* la atención del oyente hacia una significación no deseada. En lugar de ser transparentes se convierten en opacas. En vez de ser signifi-

cantes se vuelven carentes de significado. En breve trataré de mostrar otros ejemplos de casos concretos que harán más comprensibles estas primeras consideraciones sobre la *traición semántica*. Pero permítansenos antes hacer una breve referencia a tres reconocidos teólogos que avisaron no hace mucho del peligro al que nos estamos refiriendo.

II

El problema no es nuevo y tanto en el campo católico como en el ámbito protestante nunca faltaron voces que pregonaron a tiempo y a des-tiempo la necesidad del cambio y la amenaza de los peligros. Como ejemplos paradigmáticos de uno y otro ámbito quisiera destacar a Karl Rahner y a Paul Tillich, antes de referirme, en un segundo momento, a las indicaciones sobre el tema de un teólogo actual. Comienzo por Tillich.

Paul Tillich fue un teólogo muy sensible a las cuestiones lingüísticas. Con más de cuarenta años tuvo que exiliarse a los EEUU a causa de serios problemas con el incipiente régimen nazi. Allí no tuvo más remedio que desenvolverse en un nuevo idioma que nunca llegó a dominar completamente. El proceso de aprendizaje le sirvió, entre otras cosas, para expresar su pensamiento de un modo más claro, preciso y sencillo.

De esta manera no resulta raro constatar que es una constante en el trabajo teológico de Tillich comenzar sus reflexiones con consideraciones terminológicas. Él mismo lo dice explícitamente en el volumen I de su *Teología Sistemática*, p. 143: «La teología debe aplicar la aproximación fenomenológica a todos sus conceptos básicos, forzando a sus críticos antes de nada a ver lo que los conceptos criticados significan y también forzándose a sí misma a hacer descripciones cuidadosas de sus conceptos y a usarlos con consistencia lógica, para evitar el peligro de llenar con material piadoso los vacíos lógicos». Y realmente así lo hace. A lo largo de toda su *Teología Sistemática* va filtrando por el tamiz de la fenomenología crítica los principales conceptos teológicos que articulan su sistema, liberándolos de pesadas adherencias históricas y puliendo, en ciertos casos, sus rudas aristas semánticas.

Esta labor de purificación Tillich la realiza teniendo siempre en cuenta las distintas acepciones que términos como *angustia* (*Anxiety*) o, por ejemplo, *valor* (*Courage*) tienen en la sociedad de su tiempo y, desde ahí, señala su genuino significado religioso. En algunos casos, para destacar su acepción teológica, Tillich critica el significado que ciertos términos originariamente religiosos adquirieron en su uso secular, co-

mo, por ejemplo, el término misterio: «no deberíamos aplicar el término *misterio* a algo que deja de ser un misterio después de que fue revelado. Nada que puede ser descubierto por una actitud cognoscitiva metódica debería ser llamado *misterio*. Lo que no es conocido hoy, pero posiblemente puede ser conocido mañana, no es un misterio» (TS I, 147). Su preocupación por deshacer malentendidos terminológicos y no contribuir a ellos con su trabajo teológico está fuera de toda duda.

No obstante, ni él mismo escapó del todo al peligro de la *traición semántica*. Ya mostramos en otro lugar que su conceptualización de la revelación como éxtasis y milagro no parece ser la más adecuada¹. Con todo hay que reconocer que, aunque no fue infalible, su crítica del lenguaje teológico le dio muy buenos resultados y sus tropiezos no empañan el reconocido mérito de sus reflexiones y la agudeza de sus consideraciones conceptuales. Más que los logros de Tillich —que no son pocos— lo que aquí nos interesa señalar es su conciencia de alerta contra la utilización acrítica de conceptos que, bajo los laureles de la tradición, esconden el veneno inconsciente de la caducidad.

Junto con Tillich, también Karl Rahner mostró una preocupación similar por los conceptos teológicos que se usan al pensar la fe y, sobre todo, al hacer teología. En las pp. 18-19 del volumen I de los *Escritos de Teología* encontramos un texto como el que sigue: «cuando una ciencia pierde la energía para formar nuevos conceptos se hace *estéril*, para usar

¹ Cf. *El trasfondo de lo finito*, DDB, Bilbao, Madrid 2000, 173-175. En una amable recensión aparecida hace poco, mi antiguo profesor y actual amigo Alfonso Novo me recuerda que la crítica de *traición semántica* es más adecuada para el uso de «milagro» que para el de «éxtasis», pues, como él mismo dice: «al hablar de “éxtasis” es fácil pensar en las experiencias de los místicos cristianos de los siglos XVI-XVII señalando, después, la proximidad de la concepción de Tillich con la tradición filosófica que se remonta hasta Plotino. A esto tengo que decir que *casi* tiene razón. En este *casi* radica mi discrepancia. Creo que la crítica que le hago a Tillich sigue siendo acertada porque, aunque en la actualidad al hablar de «éxtasis» es fácil pensar en las experiencias de los místicos del XVI-XVII, el problema se encuentra en la distorsión de la palabra «éxtasis» —que se comprende, más bien, como un fenómeno alucinatorio paranormal— que afecta también a la comprensión de los «éxtasis» místicos, como, por ejemplo, los de Santa Teresa. Las experiencias religiosas de los místicos también son *traicionadas semánticamente* por la palabra éxtasis, ya que no hay que olvidar que una de las más extendidas drogas de diseño, que se consume con frecuencia entre los jóvenes el fin de semana, se llama de forma natural y, por razones obvias, «éxtasis». Lo que quiero decir es que, a pesar de que en su origen sí era una palabra religiosa, hoy ya dejó de serlo, porque, aunque pueda hacer presente un contexto religioso —como el de los místicos— su contenido actual falsea ese contexto, pudiendo hacer pensar, incluso, que los místicos eran unos «alucinados» o algo así.

una palabra de la encíclica *Humani generis*. Si una ciencia quiere seguir desarrollándose necesita conceptos técnicos. Lo adquirido sólo puede ser fecundo, para la adquisición de nuevos y exactos conocimientos, cuando llega a ser manejable y apto para una aplicación más allá de sí mismo, mediante su fijación en un concepto riguroso. [...] No se puede decir, desde luego, que ya están trabajados todos los conceptos que en teología precisamos como instrumental técnico propio, o mejor... que precisaríamos, si los tuviésemos. Es muy difícil convencer, naturalmente, al teólogo contento de sí mismo. Pero o somos de la opinión, blasfema en sí misma, de que la teología está ya a punto de agotar la revelación divina y que ya la tradujo totalmente a conceptos teológicos, o nos parecerá extraña y penosa esta actividad tan precaria en la formación de conceptos teológicos». Rahner se queja con amargura de que los manuales de teología apenas cambiaran su contenido y su cuerpo conceptual a lo largo de más de doscientos años. Rechaza con contundencia la posición de aquellos que sostienen que la fidelidad a los conceptos se basa en la inmutabilidad de los dogmas. Afirma con claridad que la teología precisa de una renovación terminológica que le permita ejercer con rigurosidad y precisión su labor de actualización de la fe.

En este texto, Rahner, tal vez, no muestra tan claramente como Tillich el significado que tales conceptos tienen en el contexto actual en el que reflexiona —Tillich lo hace explícito continuamente—, pero no se le puede negar que dicha preocupación subyace en su demanda de radicalidad científica para la teología. En este caso, Rahner dirige su crítica, no contra el significado distorsionado por el uso común en el lenguaje, como veíamos en Tillich, sino más bien, contra el anquilosamiento de los conceptos teológicos en los libros de teología católica. Rahner está pensando, como es lógico, en los manuales de teología dogmática anteriores al Concilio y contra ellos va su invectiva.

Pero, también, en las pp. 82-82 del *Curso fundamental sobre la fe* se muestra especialmente sensible a la *comprensión* que el hombre actual puede tener ante determinados conceptos teológicos y, con relación a dicha comprensión, elige unos y desprecia otros en su propio trabajo. Esta actitud de Rahner es especialmente clara en el momento en que trata de aplicarle un nombre a la intencionalidad de la trascendencia, es decir, al conocimiento originario y no temático de lo que nosotros llamamos Dios. Rahner dice que «son muy diversos los nombres dados a este hacia donde y de donde de la trascendencia en la historia de la propia interpretación refleja del hombre como espíritu trascendente. Y no todos estos nombres facilitan de igual manera y hacen igualmente via-

bles para cada hombre particular en la experiencia concreta de su existencia el acceso reflejo a esa experiencia originaria de Dios». Rahner está describiendo el conocimiento trascendental de Dios, pero no quiere calificar, ya de inmediato, el fondo último de esa experiencia de trascendencia con la palabra Dios porque «si dijéramos simplemente que *Dios* es el hacia donde de nuestra trascendencia, entonces deberíamos temer constantemente la mala comprensión de que hablamos de Dios tal como él es expresado, conocido y comprensible antes en una conceptualización objetivante». Rahner no quiere llamarle Dios al horizonte último de la experiencia trascendental del hombre, porque la palabra *Dios*, en cuanto se introduce en el discurso, connota *ipso facto* una configuración de ese horizonte último como un objeto, como si fuese un ser concreto. Aunque después se matice la inobjetividad de Dios y se subraye hasta el infinito su trascendencia el mal ya está hecho y difícil es el remedio. Así, pues, Rahner opta por posponer el uso de la palabra Dios por miedo a lo que se puede llamar, creo que con justicia, una *traición semántica*.

Rahner expresa de un modo diáfano su conciencia de que cualquier palabra de las que utilizamos para referirnos a Dios «más allá de lo que propiamente quieren decir, están llenas también de representaciones que nada tienen que ver con lo propiamente significado. Cada uno de estos conceptos ostenta de tal modo la impronta de la historia, también de la individual, que lo propiamente significado ya no puede comprenderse bajo esas palabras». Esta advertencia es especialmente significativa, porque define con mucha claridad el principal peligro contra el que alerta la *traición semántica*. Rahner no niega que muchos de los términos que se usan para hablar de Dios tengan un significado propio y originario que pudiera resultar adecuado. Al contrario, reconoce explícitamente que sí lo tienen. «Podría hablarse de ser, de fundamento, de causa última, de *Logos* iluminador y revelador; el significado puede evocarse con mil nombres más». Pero el problema se encuentra en que, debido al peso de la historia, a los avatares particulares que sufrieron cada uno de estos conceptos, debido, también, a las múltiples constelaciones de significado en las que participaron y, sobre todo, a lo que hoy realmente connotan, lo cierto es que el significado originario que antes vehiculaban ya no es transparente bajo tales palabras. Este es el verdadero problema: la opacidad de los viejos términos y de las obsoletas expresiones que ya apenas significan.

Tanto Tillich como Rahner no tuvieron miedo de prescindir de los esclerotizados conceptos incapaces de contener el vino nuevo del Evan-

gelio y recurrir a otras canteras para extraer de ellas los sillares de la nueva construcción. Sus voces se escucharon con fuerza en Europa y América, sobre todo, a mediados del siglo veinte y durante su segunda mitad, pero desde su muerte el interés de sus receptores parece centrarse más en el erudito análisis de sus contenidos dogmáticos que en la recuperación y actualización de su talante teológico. Algo parecido pasó hace ya bastante tiempo con la teología de Tomás de Aquino. Pero también éste es otro tema. Lo peor que le puede pasar a uno y a otro es que se formen escuelas tillichianas y rahnerianas —como de hecho hay— que inviertan su tiempo y su esfuerzo en la «sacralización» de los textos del autor y pierdan el renovador impulso y el talante crítico que, en vida, ambos tuvieron.

No obstante, también el estudio de estos autores puede escapar a este peligro real y, tal vez, sea posible asumir y compartir sus preocupaciones fundamentales de forma que sus intuiciones se hagan fructíferas con la crítica y actualización precisa en cada caso. De lo que se trata, en último término, es de evitar incoherencias conceptuales provocadas por una fidelidad mal entendida a la tradición. No es más fiel quien más repite, sino quien realmente *re-crea* la tradición. Ese es el único modo de hacerla significativa en un contexto siempre cambiante. No otra es la orientación fundamental de muchos teólogos españoles que vivieron en primera persona los momentos decisivos del Vaticano II. Lo viejo ya no valía y lo nuevo estaba por hacer. Entre ellos destaca, a mi juicio, la obra de A. Torres Queiruga.

No es este el lugar para extenderse con detalle en amplias consideraciones que muestren la riqueza del legado de Torres Queiruga. Al contrario que Tillich y Rahner, todavía está en activo y su pensamiento todavía nos puede deparar muchas sorpresas. Los cimientos fundamentales de su obra están asentados desde hace años, pero la articulación de las múltiples consecuencias que de ellos se pueden extraer es un trabajo que todavía ocupa al autor en la actualidad. Entre estos pilares básicos se encuentra, de un modo privilegiado, la búsqueda de un nuevo lenguaje teológico que haga justicia a la experiencia religiosa actual en el irrenunciable marco de la modernidad. No puede ser de otra manera. La coherencia con el nuevo paradigma lo exige y todo tipo de excusa eximente que use la tradición como coartada debe ser rechazada con claridad.

En su penúltimo libro, *Fin del cristianismo premoderno*, Torres Queiruga levanta acta de defunción del cristianismo premoderno y señala los retos que una teología consciente y responsable no puede evitar por más

tiempo. El capítulo segundo está dedicado íntegramente al problema del lenguaje religioso. A él remito para una visión más extensa de toda la problemática. Sin embargo, no puedo resistir la tentación de citar un texto —que se encuentra en las pp. 70-71— verdaderamente significativo en el que el autor cuenta la anécdota de un locutor religioso que, queriendo actualizar la Ascensión, habla de Jesús como el «divino astronauta». «Por eso, intentar, como en la anécdota, forzar el ajuste mediante un superficial aderezo lingüístico lleva al absurdo; y, lo que es peor, confirma la acusación, tan extendida, de que la religión pertenece irremediabilmente a una mitología pasada. Y, una vez alertados, basta una simple mirada para comprender que no se trata de un caso aislado, sino que el problema afecta profundamente al marco mismo de las *formulaciones* en que se expresan las grandes verdades de nuestra fe». Aquí, el autor se está refiriendo a la imposibilidad de conjugar la visión del mundo del NT y la visión que de él tenemos a partir de la revolución científica comenzada allá por el siglo XVI. Son inconciliables y las afirmaciones teológicas ni lo pueden ocultar, ni pueden contentarse con remiendos ridículos, como el de la anécdota, que nada solucionan.

Pero el problema se hace más grave cuando estructuras de comprensión premodernas se ocultan debajo de formulaciones teológicas que incluso pueden parecer todo lo contrario. Ciertas interpretaciones de la cruz de Cristo se encuentran entre ellas. Torres Queiruga reconoce, en la p. 72 del mismo trabajo, que «bajo estas expresiones late una honda experiencia religiosa, e incluso que, con esfuerzo y buena voluntad resulta posible llegar a entenderlas de una manera más o menos correcta. Pero sería pastoral y teológicamente suicida no ver que el mensaje que de verdad llega a la gente normal es el sugerido por el significado directo de esas expresiones, puesto que las palabras significan en el preciso contexto en el que son pronunciadas y recibidas». El autor afirma con claridad en el mismo lugar que «se acaba haciendo inútil y aun contradictorio los recursos a procedimientos hermenéuticos, artificios oratorios y refinamientos teológicos para lograr una significatividad actual, pretendiendo al mismo tiempo conservar palabras y expresiones que son solidarias del contexto anterior. Como en esos diques en los que su estructura ya cedió a la presión de la riada, los muros de contención y los remedios provisionales son incapaces de contener la hemorragia de sentido provocada por las numerosas y crecientes rupturas del contexto tradicional. O se renueva la estructura, o el resultado sólo puede ser el desbordamiento y la catástrofe». Resulta realmente difícil expresar el peligro de la *traición semántica* de un modo más claro o de

una forma más precisa. Sirvan, pues, estas alusiones a la obra de Torres Queiruga, Karl Rahner y Paul Tillich para mostrar el esfuerzo compartido y la preocupación común que este tema suscita en teólogos de indudable primera línea.

III

Con lo que acabamos de señalar está dicho lo fundamental. A cualquier lector le vendrán a la cabeza múltiples casos donde la *traición semántica* se pueda hacer efectiva. No obstante, tal vez, no esté de más, para facilitar la reflexión, concretar en unos pocos ejemplos significativos. Pero antes, una palabra con respecto a los ejemplos, palabra extensiva, también, al de la santidad aludido al principio.

Las matizaciones que con justicia habría que hacer en cada uno de los ejemplos que siguen para mostrar la fundamentación de su significación originaria, la voy a dar por supuesta. Bibliografía hay de sobra donde se puede consultar. Esto significa que donde más voy a incidir es en la significación concreta que tienen hoy, en el contexto de la cultura secular que vivimos, tal y como son expresados con toda naturalidad por gente no avisada del peligro de la *traición semántica*. Por contraste, algo diré también de su significación originaria, pero no es ésa la que realmente nos interesa. Fácilmente, se puede ver, pues, la aplicación pastoral de la *traición semántica*, ya que, lejos de recluirse en los libros de teología, puede resultar útil en el trabajo cotidiano de la evangelización a la hora de ponerle nombre y hacernos conscientes de una de las causas de la incompreensión que nuestra predicación puede provocar. Repito, pues, para que no nos llamemos a engaño: cada uno de estos ejemplos, con la adecuada fundamentación y las justas matizaciones, podrían ser materia de trabajos separados y autónomos, pero la necesidad de sintetizar y de ir a la dinámica fundamental que aquí nos importa corre el riesgo de herir sensibilidades piadosas. Ahora bien, a esto hay que decir que la auténtica piedad puede parecer impía y que una experiencia religiosa auténtica nada tiene que temer de la crítica que sus propias deformaciones genera. Dicho esto, vayamos con el primer ejemplo.

Hay corrientes teológicas y, también, pastorales que siguen insistiendo en la necesidad de acentuar la dimensión *sacrificial* de la eucaristía, así como la espiritualidad de resignación y de abnegación que, no por casualidad, llevan consigo. Un claro ejemplo de lo primero lo tene-

mos en la última encíclica de Juan Pablo II *Ecclesia de Eucharistia*. En su favor hay que reconocer que cuentan con una fuerte tradición eclesial que se expresó en estos términos e incluso con no pocos textos neotestamentarios, sobre todo la Carta a los Hebreos. Así pues, es claro que la corriente oficial de la Iglesia católica no parece sentirse demasiado incómoda en este registro. Más bien, al contrario. Podría dar la impresión, pues, de que el lenguaje sacrificial aplicado a la eucaristía y a la vida cristiana debe ser mantenido y fortalecido por fidelidad a la Tradición de la Iglesia y al mensaje del NT.

No obstante, aunque no tuviéramos ni un solo argumento teológico en contra, no podríamos negar que nuestro sentido religioso común no dice que este tipo de lenguaje no parece el más acertado, ya no digo para evangelizar, sino ni siquiera para expresar nuestra vivencia de la fe en la sociedad en la que estamos. Y esto no se siente por casualidad, porque lo cierto es que, cuando reflexionamos mínimamente acerca de la comprensión directa que se encuentra detrás de las palabras que decimos, la cosa no es para menos. Cualquiera que nos oiga —y nosotros somos los primeros en oírnos— tendrá una impresión del sacramento que consideramos fuente y culmen de la vida cristiana realmente distorsionada. Y los primeros molestos por esa distorsión somos nosotros mismos, que tenemos todo el derecho del mundo a buscar unas formas de expresión de la fe que se ajusten a la fe de la Iglesia de hoy y no a la de hace cientos de años.

¿Qué es lo que decimos, pues, en este lenguaje con respecto a la eucaristía? Estamos diciendo, ni más ni menos que la eucaristía es la actualización del sacrificio de reconciliación de Dios con la humanidad a través de la inmolación de su Hijo único. Las palabras son precisas, pero a lo mejor estamos tan acostumbrados a escucharlas o a decirlas que ya no caemos en la cuenta de lo que realmente significan —y aquí no vale la excusa de remitirnos a su contexto teológico originario, porque tal contexto ya no es el nuestro, no tiene por qué serlo y, además, esas palabras ya tienen en nuestro contexto un significado real que es el verdaderamente efectivo, por motivo del cual se produce la *traición semántica*.

Así, pues, un sacrificio es siempre un sacrificio. Implica un oferente, una ofrenda y un receptor de la ofrenda. En el contexto eucarístico el oferente es la comunidad por medio del sacerdote que la preside, el receptor del sacrificio es Dios y la ofrenda, como víctima propiciatoria, es Jesucristo. Pero un sacrificio no se hace sin motivo, sino por ciertos intereses: entre otros parece que hay que aplacar a un Dios que está airado contra nosotros. Y se podría seguir describiendo la estructura in-

consciente de comprensión que se encuentra detrás de un lenguaje como éste. Fíjese el lector que no estamos diciendo que sea ésta la intelección teológica profunda que da sentido a dicho lenguaje, sino más bien nos estamos refiriendo a la comprensión más superficial e inmediata que el mismo provoca. Justo por ser superficial e inmediata es la que más efectos produce y, desgraciadamente, es el registro del lenguaje teológico al que menos atención se le presta. No obstante, la idea parece clara.

Un amigo bienquerido muy ducho en estos temas sin duda me diría que esa no es la concepción auténtica del sacrificio de Cristo, puesto que todo el mundo sabe que el sacrificio de Cristo es incruento, definitivo, es decir, realizado de una vez para siempre (*ephapax*) y que no sigue el esquema de los sacrificios paganos que acabo de referir. Me hablaría de la identificación neotestamentaria de Cristo en la cruz con el cordero de Dios y de la tradición judía en la que servía, en el día de la expiación, para purificar al pueblo de todos sus pecados; de la atribución analógica de todo eso a la muerte de Jesús —como muy bien reconoce O. Semmelroth en la voz *Sacrificio* de *Sacramentum Mundi*, donde dice: «En conclusión, la noción de sacrificio sólo analógicamente puede aplicarse a la muerte de Cristo. El derecho para hacerlo consiste en que aquí se cumple aquello que se indica en las acciones sacrificiales figuradas del AT y en la conmemoración sacramental de la Iglesia». Me hablaría, asimismo, de una adecuada hermenéutica de los textos del NT y de muchísimas más cosas. Pero a mí siempre me queda la sensación de que todas esas explicaciones ciertamente iluminan muchísimo la comprensión que los escritores del NT tenían de la muerte de Jesús y, sin duda, son fundamentales —¡qué duda cabe!— para comprender las metáforas de que se valieron para expresarse, pero siempre llegan tarde a la hora de expresar nuestra fe aquí y ahora. Nuestra pregunta es: ¿expresan esas comparaciones la comprensión actual que tenemos hoy de la muerte de Jesús y de la eucaristía? ¿Nos son realmente significativas? Tal vez este amigo me diría que sí, pues si las entendemos en su sentido adecuado están muy bien. Y si la gente no las entiende como debe es porque no tienen los suficientes conocimientos religiosos. La consecuencia pastoral es bien clara: hay que explicarle a la gente todo lo que se sepa sobre estos temas, para que puedan llegar a entender el lenguaje utilizado en la eucaristía.

Sin embargo, no logro que me abandone esa sensación de que eso puede ser efectivo con grupos pequeños, a los que les guste leer; grupos que, además, tengan una cierta formación; por decirlo de algún modo:

con los incondicionales de la parroquia. Pero incluso en la gente de esos grupos creo que la sensación de incomodidad de la que ya hablamos no sólo no desaparece, sino que incluso se acentúa ¿Por qué razón? Pues porque no se puede estar en todo momento y en todas las celebraciones haciendo una traducción teológica simultánea desde las concepciones neotestamentarias hasta nuestra vivencia de la fe. Saltar continuamente por encima de dos mil años acaba cansando al más diligente. Al mismo tiempo, cuanto más consciente se va siendo de la contingencia histórica en la que nacieron estas expresiones que en la liturgia parecen eternas, más se va convenciendo de que *podría ser* de otra manera. Es más, de que *debería ser* de otra manera, y no por arbitrariedad o capricho personal, sino por fidelidad a la Tradición de la Iglesia.

¡Fidelidad a la tradición! Quien se niega a cambiar las cosas lo hace por fidelidad a la tradición, y curiosamente los que más claman por hacerlo también lo justifican de esa forma. Habrá que ver, pues, cual es la verdadera fidelidad a la tradición. Ya dijimos algo al respecto al hablar de Rahner. La fidelidad a la tradición no se encuentra en la repetición mimética, sino en la *re-creación*. Esta es la clave: la síntesis creativa. No obstante, dejemos aquí el tema y vayamos rápidamente con el segundo ejemplo, que también iluminará algo la cuestión de la verdadera fidelidad a la tradición y al NT.

En clara sintonía con lo dicho sobre el lenguaje sacrificial se encuentra la comprensión de la *diakonía* de Cristo en clave de *sacerdocio*. La carta a los Hebreos es el soporte neotestamentario que fundamenta esta comprensión. A cualquiera que esté mínimamente familiarizado con los lugares comunes de la exégesis actual sobre este escrito no le resultará difícil, en este caso, percibir la presencia de una clarísima *trai-ción semántica* en relación con nuestra situación actual. El contenido fundamental de esta «homilía-exhortación» es bien conocido: la mediación de la primera alianza concretada en la figura del Sumo Sacerdote es ineficaz, inútil y caduca comparado con la mediación de la segunda alianza acontecida en Jesucristo, pues en él tenemos un «sumo sacerdote misericordioso y digno de crédito, capaz de obtener el perdón de los pecados del pueblo» (Hb 2, 17). La aportación decisiva de un escrito como éste, en una comunidad de la segunda generación algo cansada y debilitada, consiste en la insistencia en la confianza que merece la perseverancia en el seguimiento de Cristo mostrando cómo el *sacrificio* de Jesús supone la superación definitiva de la relación con Dios, tal y como era comprendida a través del sacerdocio tradicional del pueblo judío. Comparando la vida y la muerte de Jesús con la figura judía del Su-

mo Sacerdote lo que se está diciendo es que el viejo sacerdocio está muerto, que ya no tiene sentido, que Jesús está más allá de los límites de la tradición judía. Ya no se precisan más sumos sacerdotes, pues en Jesús llegó a su fin y culminó definitivamente el sacerdocio levítico. Con Jesús comienza, pues, una nueva etapa.

Parece claro, pues, que las afirmaciones sobre Jesús como Sumo Sacerdote y, en relación con el ejemplo anterior, la comparación de su vida y de su muerte con el perfecto sacrificio ritual, lo que vienen a indicar es todo lo contrario de lo que al pie de la letra puede parecer. En sentido estricto hay que decir que Jesús non sólo no fue sacerdote, ni pertenecía a la tribu de Leví, sino que, además, tampoco realizó actividades cultuales en el templo. A esto hay que añadir su enfrentamiento con los sacerdotes oficiales de su tiempo y su muerte fuera de la ciudad santa como un maldito de Dios. La comparación, pues, hecha en la Carta a los Hebreos resulta realmente audaz y tremendamente significativa en el contexto religioso e histórico en el que fue escrita.

Con estas claves es perfectamente comprensible. Pero el problema se presenta, como en los casos anteriores, cuando *por fidelidad* al texto o a la tradición se repiten esas mismas atribuciones a Cristo en nuestro contexto histórico y religioso. En la Iglesia de hoy existe un sacerdocio ministerial vinculado al sacramento del orden con unas características bien conocidas. A pesar de las múltiples maneras que cada uno de los ordenados tienen de vivirlo, todo el mundo sabe a qué se refiere cuando habla del sacerdote de la parroquia o del cura. Esta imagen más o menos definida es el referente inmediato de comprensión de la palabra *cura* o *sacerdote*. Así, pues, es evidente que cuando hoy hablamos de *Cristo sacerdote*, en realidad estamos propiciando una identificación reductiva y no deseada entre Jesús y la figura del cura. Volvemos a ver aquí la imposibilidad de explicar detrás de cada afirmación del sacerdocio de Jesús la verdadera comprensión de la Carta a los Hebreos. Hay quien piensa que esa es la clave de la fidelidad al texto. Sin embargo, por lo que estamos viendo, parece que la verdadera fidelidad al contenido real del texto nos urge a evitar llamarle a Cristo sacerdote. Y esto, no por negar el sacerdocio de Cristo, sino más bien por afirmarlo plenamente y no querer tergiversarlo siendo fiel a la letra y no al espíritu de la Carta.

Creo que se entiende lo que quiero decir. Nada tengo contra los curas, ¡todo lo contrario! Varios de mis mejores amigos han recibido el sacramento del orden, y por ello, ellos mismos convienen conmigo —al caer en la cuenta del peligro de *traición semántica*— en que la identificación crasa entre Cristo y el sacerdocio ministerial actual reduce y es-

trecha el auténtico sacerdocio de Cristo que, como es obvio, es teológica y eclesiológicamente más amplio y más rico. El sacerdocio de Cristo, tal como aparece en la Carta a los Hebreos es un sacerdocio que afecta a todos los bautizados y que, por esta razón, no puede ser únicamente identificado con el sacerdocio ministerial que, aunque participa de él, no lo agota. De ahí la diferenciación de la *Lumen Gentium* entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial y la afirmación de que ambos participan del único sacerdocio de Cristo. La cuestión de la diferencia esencial o de grado no altera esta constatación fundamental. El sacerdocio común debe ser el referente primero de comprensión de ese particular sacerdocio de Cristo, puesto que también los ordenados son bautizados. La *traición semántica* también nos alerta, pues, contra los intentos inconscientes de clericalización de Jesús.

La fidelidad a la tradición nos lleva, pues, hasta la realidad de Cristo mismo, a través —eso sí— de una adecuada comprensión de las distintas interpretaciones de su persona, entre las que se encuentra, como vemos, esta del sacerdocio y del sacrificio que antes comentamos. Hay que decir que ningún título cristológico agota la riqueza de su misterio y que, por tanto, no sólo no va contra la fe, sino que es una exigencia de toda teología responsable el hecho de evaluar el grado de significatividad que, *hic et nunc*, tiene cada uno de ellos. Este es el sino de la teología. No puede ni dejar de mirar al pasado ni descuidar el presente. Los movimientos conservadores más radicales sólo tienen en cuenta el pasado. Los progresistas extremos sólo ven el presente. Como ya dijo Aristóteles, aplicado ahora al caso que nos ocupa, la virtud está en el medio.

IV

Una última palabra ya para terminar. El problema del lenguaje religioso y el peligro contra el que nos avisa la *traición semántica* se encuentra más allá de las meras palabras. No se trata de un estéril juego de conceptos ni de un discurso cerrado en sí mismo sin ventanas a la realidad. La auténtica clave para caer en la cuenta de lo que tratamos de indicar no se encuentra en los muchos conocimientos teológicos, sino en la crítica de la propia *experiencia* religiosa eclesial y, por tanto, también en la experiencia compartida. La sensación tantas veces vivida en las celebraciones litúrgicas de *aquí hay algo que falla* es la que quiere conceptualizar la *traición semántica*. Analizando las causas de las «hemorragias de sentido» podremos pensar en las soluciones más adecuadas.

Pero es importante caer en la cuenta de que el sentido común religioso —que tal vez no sea muy diferente de lo que los teólogos llaman *sensus fidei*— es el verdadero encargado de hacer saltar la alarma ante estos casos «alarmantes» de distorsión del significado y que, tal vez, percibamos destellos de peligro allí donde menos lo esperemos, pues nada ni nadie puede sentirse absolutamente seguro de no *traicionar* lo que realmente quiere decir con lo que efectivamente dice. No es más fiel quien más repite, sino quien mejor interpreta.