

HABLAR DE DIOS HOY. DE GUTENBERG A INTERNET

JOSÉ MANUEL CASTRO CAVERO
CENTRO TEOLÓGICO DE LAS PALMAS

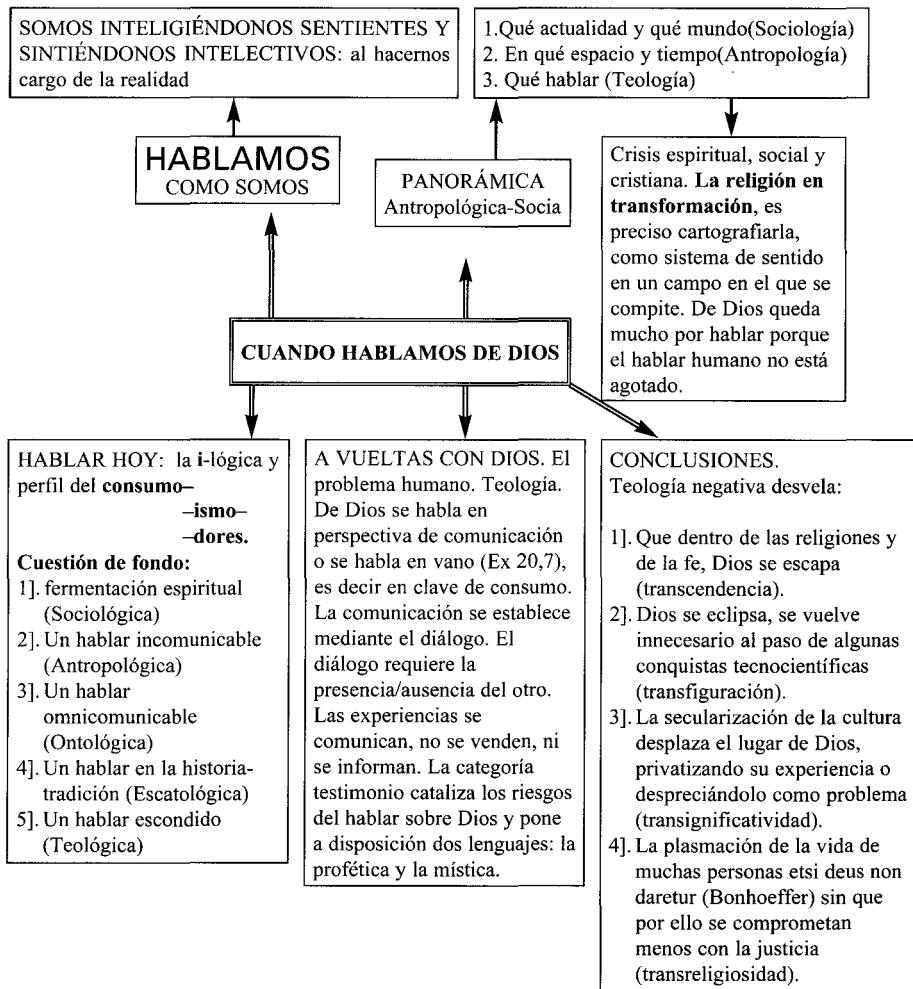
INTRODUCCIÓN

Para hablar de algo o de alguien nos ubicamos necesariamente en el espacio y en el tiempo⁽¹⁾: hablamos localizados (en un sitio, lugar o no-lugar), desde el pasado, en el presente y para el futuro. Esta sucesión espacio-temporal inunda todas las “moradas” existenciales. La acción de hablar en ningún caso es neutra (aséptica): hablamos desde opciones ya tomadas (campos simbólicos como hermenéutica existencial), sobre un rumbo marcado, aunque no siempre el fin del trayecto se halle libre de dudas, vicios ocultos o fantasías. Es el tributo que pagamos por ser seres-en-contexto: *hablamos como somos y somos desde los otros (tradición-historia)*⁽²⁾.

(1) “Nosotros no podemos imaginarnos fuera del tiempo o del acontecer. Toda nuestra cultura nos emplaza en el tiempo”, E. JABÈS, *Un extranjero con, bajo el brazo, un libro de pequeño formato*, Barcelona, 2002, p. 9.

(2) Ha estado de moda negar el tiempo y el espacio, a lo cual contribuyen las tecnologías de la comunicación y la información (TCI), el espacio entendido como lugar o sitio se torna flujo, y el tiempo se desintegra en instantes simultáneos, en un tiempo atemporal, inmedible (corremos contra el reloj), tal como se puede ver en el símbolo cultural y social de la

ESQUEMA



Convento en hacer una llamada de atención para facilitarle a quien me sigue en estas ideas lo que continúa: cuando decimos *hablar* que nadie se quede pensando en lo que sale por la boca, aunque digamos hablar, al buen entendedor no hace falta explicarle que con ello se nombra el pensar, hacer, sentir, ser, etc, no como partes independientes sino hermanadas en una experiencia global.

De Dios se puede hablar porque desde que hay lenguaje hasta hoy han hablado de él y a él los hombres y mujeres de todos los tiempos y culturas. Como queda apuntado se trata de un hablar complejo, polifónico⁽³⁾. Se habla de Dios y a Dios se le habla. Estas dos formas constitutivas aglutinan múltiples modalidades propias: oración (desde la acción de gracias a la imprecación), sacrificio, liturgia, teología, evangelización, mitos, ritos, arte, ética...

PANORÁMICA ANTROPOLÓGICA Y SOCIAL

Esta breve introducción nos abre paso a un horizonte inconmensurable. Limitaremos la mirada a *hablar de Dios hoy*. Dicho así todavía abarcamos demasiado campo de análisis. Haremos pivotar nuestra reflexión sobre dos polos, que por sí mismos no delimitan suficientemente nuestro trabajo. Un preguntar pertinente es: ¿A qué actualidad y a qué mundo nos referimos? (sociología), ¿en qué espacio y tiempo hablamos y nos entendemos? (antropología), ¿qué podemos hablar de Dios? (teología). No tenemos más remedio que acotar el panorama.

(...) posmodernidad, el universo de Disneylandia. Hasta nuestra época dominó el tiempo sobre el espacio, hoy éste ha tomado la revancha mutándose en realidad virtual, sin lugar y provocando la anulación del tiempo en el caos. La incidencia de estos cambios sobre el ser humano se presumen intensos, porque el tiempo y el espacio son la matriz de la vida social humana y cuando decimos que somos quedan incluidos. Al entrar en crisis el tiempo y el espacio el alcance de la misma no deja indemne a la persona, porque somos seres encarnados, hechos de tradición e historia. La teología no es indiferente a esta mutación espaciotemporal, entre otros motivos porque siente afectado su lenguaje de la encarnación, desde el Verbo que se revela en la historia hasta comprender al ser humano en proceso de filiación divina. Cf. M. CASTELLS, *La era de la información*, 1, Madrid, 2000², p. 507, 545; D. LYON, *Jesús en Disneylandia, La religión en la posmodernidad*, Madrid, 2002, p. 30 ss. El tiempo es de interés manifiesto para todo tipo de reflexión, la poesía, la física, la historia, la teología, la filosofía. Con respecto a la música escribe S. Russomanno: "El Tiempo es un inasible goteo con el que cada músico no puede dejar de dialogar", G. Frescobaldi (el Tiempo flexible entre el rigor y la libertad), L. Couperin ("el Tiempo es una sustancia espumosa"), Bach (el contrapunto), Beethoven (progresión temporal), Debussy (o el tiempo absorbido hacia atrás), Mussorgski (el tiempo subjetivo en las Promenades de sus Cuadros de una exposición), id., "La espuma del tiempo", en *Blanco y Negro Cultural* 562 (2-11-2002) 37 s.

(3) Hablamos de Dios conforme lo comprendemos. En las últimas décadas del siglo XX la teología registra nuevas propuestas sobre la presencia de Dios en el mundo (teología política, teología radical, teología de la liberación, teología feminista, teología de la negritud, teología contextual), a la vez que promueve la reinterpretación de las imágenes y conceptos tradicionales: la concepción trinitaria de Dios, la omnipotencia, la incapacidad de sufrir, la aseidad, etc.

Hablaremos de Dios en el contexto de las sociedades occidentales, enraizadas en la tradición cristiana, ámbito al que pertenece nuestra sociedad canaria que no por ello queda privada de sus rasgos diferenciales. Planteado así el esquema que vamos a seguir, tendremos presente en nuestro análisis los elementos comunes a esta civilización occidental y que en algunos de sus desarrollos se presentan con alcance mundial. El segundo polo queda incluido en el primero, pues al decir sociedad occidental estamos remitiendo al cristianismo, como campo significativo que nos ha configurado en nuestra identidad de ser occidentales. Pero, lo que pudiera parecer un hablar de Dios uniforme (lo cristiano) no existe en la práctica, pues al lado del hablar oficial han pervivido otros hablars clandestinos⁽⁴⁾. La relación de lo occidental y el cristianismo se plasma en una circunstancia variopinta, diferenciada, pero común en cuanto *crisis espiritual*⁽⁵⁾ social y cristiana.

Para nuestra respuesta sobre el panorama actual seguiremos, porque es un referente obligado de la teoría social, al sociólogo francés Bourdieu⁽⁶⁾ y su definición de *campo*, que aplicado a lo religioso significa un espacio relativamente autónomo de producción, reproducción, distribución y consumo de bienes simbólicos de salvación⁽⁷⁾. Emparentada con la visión de Bourdieu se encuentra la reflexión de mayor querencia religiosa emprendida por los también sociólogos Berger y Luckmann. Berger afirma con respecto al proceso de secularización y diversificación religiosa contemporánea que en esta situación pluralista la religión ya no puede ser impuesta sino que tiene que ser ofrecida en el mercado. Y no se puede vender a priori sin tener en cuenta los deseos de los consumidores respecto al producto en cuestión (Berger, 1981:207). En la actualidad, siguiendo a Bourdieu, se produce una disolución de lo religioso, como efecto de multiplicarse los agentes que compiten en el campo de la manipulación

-
- (4) La teología feminista se ha esforzado por sacar a la luz un hablar de Dios oculto y operativo durante siglos en la transmisión de la fe, cf. H. SCHÜNGEL-STRAUMANN, "El rostro femenino de Dios", *Concilium* 258 (1995), pp. 127-138; E. WAINWRIGHT, "Nuevo arrojito de la imaginación religiosa: "Dios" en la teología feminista", *Concilium* 289 (2001), pp. 111-122. Lo mismo que un lenguaje liberacionista o interreligioso, laical (profano) en el sentido de un hablar no bajo dominio clerical. Chr. SCHWÖBEL, "El encuentro interreligioso y la experiencia fragmentaria de Dios", *Concilium* 289 (2001), 122-138.
- (5) J. MO SUNG, "La crisis del cristianismo y la crisis del mundo", *RELat (Revista Electrónica Latinoamericana de Teología)* 247, 9. <http://www.uca.edu.ni/koinonia/relat/>
- (6) *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona 1996. No deja de ser sugerente, aunque nada más, el apartado "La disolución de lo religioso", pp. 102-107, al dar cuenta de una comunicación presentada en Estrasburgo allá por un ya lejano 1982.
- (7) El campo religioso es un espacio teórico en el que se hace visible una doble dinámica. Así lo expone Bastian, basándose en Bourdieu, para analizar el protestantismo latinoamericano: se da competencia por el control del poder de producción de los bienes simbólicos de salvación entre los tres tipos de agentes (sacerdote-profeta-mago) y sus instancias reproductoras (iglesia, secta, mágico-religioso); de otra parte, se encuentra la oferta y demanda entre los agentes productores y los consumidores laicos de bienes simbólicos de salvación. Cf. Cantón, 2001: 225.

simbólica, pugnando por manipular las visiones del mundo, las estructuras de percepción de ese mundo y las palabras sobre las que se asientan los principios de construcción de la realidad social.

El campo religioso hoy está inmerso en un “campo de cura de almas ensanchado y de fronteras imprecisas”, en el que se asiste a rivalidades novedosas entre agentes de nuevo tipo (sacerdotes a la antigua, miembros de sectas, psicoanalistas, psicólogos, médicos –medicina psicosomática, medicina lenta–, sexólogos, profesores de expresión corporal, combate asiático, consejeros de vida, trabajadores sociales...) que obligan a redefinir los límites de la competencia⁽⁸⁾. Los agentes señalados forman parte de un nuevo campo de lucha, atareados en manipular la conducta simbólica de la vida privada y orientar la visión del mundo, y todos ponen en su práctica definiciones rivales y antagónicas de la salud, del cuerpo y el espíritu, de la vida. Estos agentes en competencia simbólica se esfuerzan por manipular las visiones del mundo (y por ahí entrar en la transformación de las prácticas) manipulando la estructura de la percepción del mundo (natural y social), manipulando las palabras, y a través de ellas, los principios de construcción de la realidad social (la realidad que se construye a través de estructuras verbales es verdadera cuando se trata del mundo social, teoría (discutida por el relativismo lingüístico que encierra) de Humboldt-Cassirer o Sapir-Whorf)⁽⁹⁾.

En consecuencia se hace necesario un replanteamiento que defina los límites de la religión en el mundo contemporáneo. Es el ensanchamiento que han traído los nuevos tiempos. Las fronteras de lo religioso se han vuelto nómadas y por eso es necesario que los expertos tracen nuevas fronteras internas y externas de los campos religiosos (cartógrafos) y no pierdan de vista que la situación de las religiones pasa por un proceso de constante transformación, una situación que las hace confusas, dinámicas e híbridadas (Bourdieu) (Cantón, 2001: 227), pero no muertas ni en trance de desaparecer⁽¹⁰⁾. Todo lo dicho nos lleva a concluir en una idea principal y que define la religión en la actualidad, para desde aquí seguir

(8) BOURDIEU, *o.c.*, 104.

(9) BOURDIEU, *o.c.*, 104; M. CANTÓN DELGADO, *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ed. Ariel, Barcelona, 2001, pp. 226, 234s.

(10) Una reciente encuesta realizada entre jóvenes (12-18 años) de la Comunidad de Madrid y extrapolable al resto de la nación desvela resultados xenófobos, la familia es la institución social más valorada (90,7%) y la que menos el Parlamento y los partidos políticos (11,2 y 6,5%); la religión no les importa demasiado, un 80% son creyentes y sólo el 15% practicantes, aunque una cuarta parte consideran el papel relevante de la Iglesia para conseguir una sociedad más justa, *ABC* 19-10-2002, p. 19. Me parece llamativo el que un analista político tan afamado como F. Fukuyama dedique a la religión un epígrafe breve de su obra *La gran ruptura*, Madrid, 2001, pp. 453-455; con ello muestra, bajo mínimos, que no es un asunto que ignore, al sostener que la religión se transforma y persiste por motivos instrumentales, y a falta de ideas propias remite a P. Berger para reiterar que no es cierta la correlación entre secularización y modernización.

la reflexión: *los sistemas religiosos son sistemas de sentido*. En la sociedad actual ha entrado en crisis lo que se daba por supuesto y en esta situación cabe hablar de la transformación de la posición social de las iglesias en sentido tradicional. Éstas deben ahora probarse a sí mismas en el mercado libre, porque la pertenencia a una iglesia ya no se da por supuesta, sino que resulta de la elección deliberada (Berger y Luckmann, 1997: 89). Las religiones pueden ser vistas como filtros que permiten comprender conductas que no pueden ser situadas al margen de las negociaciones intersubjetivas con lo sobrenatural, lo incognoscible o lo trascendente. Y, por otra parte, entre secularistas se propone no despreciar un patrimonio como el religioso que puede ensanchar la racionalidad aportando expresiones personales y convicciones íntimas que movilizan la racionalidad que reside en la religión⁽¹¹⁾.

Indudablemente, al hablar del sentido y de la crisis de la religión en occidente podemos sostener con H. Cox⁽¹²⁾ que lo que se está produciendo en Europa es una reordenación de la visión del mundo, una visión en la que los modelos a partir de la Ilustración podrían verse modificados o sustituidos en lo sustancial⁽¹³⁾. El paso que se da desde esta perspectiva resalta sobre anteriores posiciones secularistas opuestas a la religión. De igual modo, los teólogos acogerán en su análisis que el proyecto atea, la secularización en su lado más bronco, contiene matices de la antigua tradición de la teología negativa⁽¹⁴⁾ que

(11) Este argumento es opinión de Habermas a consecuencia del atentado del 11-s. Entre los filósofos franceses actuales J.M. Ferry también lo mantiene. Cf. L. BOEVE, "La foi chrétienne dans la société contemporaine", *Ephem. Theol. Lovanienses* 77/4 (2001), pp. 441-455.

(12) *Ídem*, "Religión y política en Europa: los nuevos debates sobre los dominios de lo secular/sagrado y de lo público/privado", *Historia y fuente oral* 2, 10, 31-35, cit., por M. Cantón, *o.c.*, 234.

(13) El artículo del teólogo holandés E. BORGMAN, "La teología negativa como habla posmoderna acerca de Dios", *Concilium* 258 (1995), 141 ss. apunta claves para investigar esta situación actual, que lejos de ser arreligiosa, contiene signos que hablan de Dios en su presencia/ausencia y ello porque nos faltan nombres sagrados para nombrar a Dios, el sentido, el amor, la vida; a menudo escribió Hölderlin, tenemos que callar, conscientes de habitar en un tiempo que exige un paso más allá. La posmodernidad (entendida como estadio de la modernidad y no la superación de ésta) planea sobre la religión impulsando un cambio radical del estatuto y sentido de la religión, abocándola, más si cabe, hacia una experiencia privada sin capacidad de influir en la política. Este cambio prepara para finalizar la transición de la modernidad, cf. M. GAUCHET, "Religion, éthique et démocratie", *Revue de Théologie et de Philosophie* 133 (2001) 455-464. La posmodernidad entendida como estadio de la modernidad y no como paradigma nuevo, en D. LYON, *o.c.*, 139; un análisis más pormenorizado en su obra *Posmodernidad*, Madrid, 1996.

(14) La teología negativa no es exclusiva de la Biblia, ni del cristianismo, prueba de ella la dan las escuelas místicas hindúes, budismo e islam. En la tradición cristiana se remonta su origen a los padres del desierto (tradición eremítica y monástica) y su primera formulación sintética se le atribuye a san Gregorio de Nisa (330-395) y una de sus expresiones más originales al PseudoDionisio (s. VI) en el tratado *Sobre la teología mística*, aunque su auténtico autor es un teólogo anónimo sirio del siglo VI. La tarea del escultor le ayuda a este autor para explicar la teología negativa; de la misma manera que el escultor arranca trozos

habla de Dios diciendo lo que Dios no es (la realidad oculta a Dios y es preciso eliminar del pensamiento lo que oculta y desfigura a la divinidad). De dar por cierto este presupuesto muchas cosas cambian en la vertiente a seguir en el análisis de lo divino en una sociedad atea⁽¹⁵⁾. De esta manera se podrá encajar en el análisis una pieza significativa ¿por qué se habla hoy de resurgimiento de lo religioso? No es esta la cuestión que nos ocupa, queda pendiente estudiarla con más detalle, aunque en estas líneas la tenemos presente. Otra cosa no podemos sospechar: *de Dios nos queda mucho por hablar, porque no lo hemos hablado todo del ser humano.*

Hasta aquí el discurso de la sociología y de la antropología. Para seguir adelante tendremos que adentrarnos en la teología. Se entiende que nuestro estudio realiza una travesía teológica que toma opciones, donde se decide entre lo aceptable y lo erróneo, confrontándonos lo más fielmente con la autenticidad de la experiencia religiosa y en especial con la tradición cristiana.

HABLAR DE DIOS HOY

Ya sea para negar (Dios ha muerto), mofarse⁽¹⁶⁾, blasfemar⁽¹⁷⁾ o afirmar categóricamente, los humanos hablamos de Dios, presumiblemente desde la prehistoria y fehacientemente hoy. La palabra Dios rastreada en Internet sobrecoge a cualquier navegador. En el más popular de los buscadores de la Red, *Google*, el número de entradas es de 99.600, en *Tahoma* 402.420, en *Terra* 2.261.816, y en *Yahoo* se distribuye por 123 sitios web, 37 categorías que contienen la palabra buscada y 165 correspondencias con el término Dios.

-
- (...) de piedra hasta hacer aparecer la figura oculta en el bloque, el teólogo se entrega a encontrar la imagen de Dios oculto a golpe de pulir el pensamiento. Esta teología remite a una concepción negativa de la realidad, Dios no está presente en ella, solamente los humanos podemos experimentar la ausencia de Dios. Esta tradición abierta desde antiguo en el cristianismo tendrá el privilegio de contar entre sus más distinguidos y perspicaces defensores con místicos como Eckhart; N. de Cusa (1401-1464) formuló la idea de la *docta ignorantia*. La actualidad de esta vía teológica se deja notar frente a la secularidad y ello propiciado por la corrección de algunos de sus postulados más extremos; entre los teólogos del siglo XX que han cultivado esta propuesta encontramos a D. Bonhoeffer (1906-1945).
- (15) En este sentido se ha dicho que la perspectiva con la que el Concilio Vaticano II (GS) aborda el ateísmo es rehén de una visión teórica caduca, de impronta decimonónica y paralela a la enemistad que la secularización desplegaba contra lo religioso. La modificación de la perspectiva anclada en la hostilidad ofrece actualmente nuevos caminos como desvela la aplicación de una nueva teología negativa y la revisión de muchas teorías de la secularidad que descubren el resurgir de lo religioso y el fracaso de un análisis cegado por prejuicios ideológicos.
- (16) Estrategia crítica que ha elegido habitualmente el teatro y el cine, pero que resulta empobrecedora cuando adopta en lugar de un tono burlesco otro insultante o banal.
- (17) Un estudio sobre la blasfemia en nuestro entorno canario ilustraría algunas de las ideas que aquí tratamos de ampliar.

Solamente con curiosear cada una de las direcciones apuntadas, en algún caso millonaria, nos faltarían días para vivir y así ver cumplido tan desmedido afán.

Con esta sencilla referencia abordamos el fondo de la cuestión.

1. Hoy se sigue hablando de Dios, tal vez más que nunca. Resurgimiento de la espiritualidad⁽¹⁸⁾ (*Sociológica*)
2. Este hablar nos desborda, roza lo in-comunicable (*Antropológica*).
3. Cuando se habla de Dios se está queriendo comunicar algo. También cuando de Dios nos llamamos (*Ontológica*)⁽¹⁹⁾.
4. No hablamos de Dios como si no existiese una *historia* que necesita liberación (dolor, muerte, sentido, justicia...). Extensible a esta idea y

-
- (18) Mi parecer es que no resurge la religión sino que se abren puertas a la espiritualidad (resultaría interesante desarrollar esta idea siguiendo el artículo de E. BIANCHI, "Los dones del monacato a la Iglesia", *Vida Religiosa* 90/1 (2001), pp. 51-64, donde presenta diferencias entre la espiritualidad (como consentimiento al Espíritu y participación en la Iglesia) y espiritualidades, que son deriva corporativa). No puede plantearse un regreso de lo religioso porque no se constata de ningún modo un repetir el pasado, ni la forma de religión institucionalizada. Esta vuelta a la espiritualidad la reclaman hasta personajes entroncados en la izquierda sesentayochista, caso de M. Castells: "La promesa de la era de la información es la liberación de una capacidad productiva sin precedentes por el poder de la mente. Pienso, luego produzco. Al hacerlo tendremos tiempo libre para *experimentar con la espiritualidad*, y la posibilidad de reconciliarnos con la naturaleza, sin sacrificar el bienestar material de nuestros hijos. El sueño de la Ilustración, que la razón y la ciencia resolvieran los problemas está a nuestro alcance" (el subrayado es mío); el final de la historia lo describe Castells al modo de paraíso amoroso, "capaces de amar y ser amados", comenzando la rueda con: si las personas están informadas, son activas y se comunican, si la empresa asume su responsabilidad social, si los medios de comunicación se convierten en mensajeros y no en mensaje, si los agentes políticos restauran la fe en la democracia, si la cultura se funda en la experiencia, si la humanidad siente la solidaridad intergeneracional y con la naturaleza, si exploramos nuestro yo interior... entonces, el amor. Con estas palabras y un poema de Neruda finaliza Castells su trilogía sobre *La era de la información*, 3, Madrid, 2001³, pp. 429 s. Un final que no dudo en calificar de superficial, pletórico de ideales de buena razón ilustrada, pero carente de com-pasión por las víctimas de la historia, un final diletante, huidizo de las preguntas que incomodan, un final en el que no se revela la justicia, ni la posibilidad del perdón, un final que parece escenificado en Disneylandia. Un grupo social apodado BoBos (burgueses y bohemios) protagoniza en Occidente una tendencia ideológica que ha ganado en consistencia al final del siglo XX y entre sus características se cuenta la afiliación a una o varias creencias religiosas, un tipo de creyente voluble, lo mismo que sus ideas políticas. Cf. D. BROOKS, *BoBos en el paraíso. Ni hippies ni yuppies: un retrato de la nueva clase triunfadora*, Barcelona, 2001, con Prólogo de V. VERDÚ, pp. 11-16. A este sector social en ascenso y extendido por los países desarrollados conviene seguirle los pasos por cuanto representa un cambio inicial en una tendencia histórica de rebeldía, hostilidad con la religión y las instituciones que comenzó a desplegarse contraculturalmente en los años cincuenta. Los BoBos son gente adinerada contraria a convertirse en materialistas. Para este grupo la religión fermenta y la base de su vida espiritual descansa en el pluralismo individualista, propia de turistas, sin obligaciones ni compromisos, como buscadores de sistemas de significación propios y a la medida; un rasgo central de su personalidad es el *zapping* religioso, cultural...
- (19) La pregunta se puede formular en estos términos, ¿cómo dar peso ontológico a la historia y un sentido concluyente a nuestro lugar en ella? (Vattimo, *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1994, p. 11).

experiencia es la siguiente: *la muerte de Dios no defiende a los humanos de su propia muerte ni, llegado el caso, a matarse (devorarse) entre sí*. Concluimos, entonces, que el hablar acerca de Dios es un hablar acerca del hombre mismo (Zubiri) (*Escatológica*).

5. ¿Cómo desentrañar el problema? (*Teológica*).

Una situación novedosa en el hablar de Dios hoy lo constituye el formato, los procedimientos, los cuales afectan al mensaje como dejó sentenciado hace medio siglo el “visionario” McLuhan: el medio es el mensaje, y a la vez el masaje (presentar atractivo el mensaje-producto para que el envoltorio derrita el posible rechazo que opusiera el receptor).

Las tecnologías de la comunicación y la información (TCI) condicionan el contexto actual, ofrecen posibilidades, dibujan un panorama con el que nos las tenemos que ver, pero de ninguna manera inteligen la realidad por su cuenta, no viven por nosotros y no salvan la historia. Vivir con las TCI omnipresentemente no es inocuo, tampoco apocalíptico. Situaciones parecidas se experimentaron en otros tiempos con el invento de la imprenta o anteriormente con el descubrimiento del alfabeto y la escritura. En este sentido, no tengo más remedio que remitir a la ambigüedad de todo invento, más acuciante en aquellos que son paradigmáticos, portadores a la vez de posibilidades que redundan en beneficio de la humanidad o en la barbarie⁽²⁰⁾.

No todo hablar de Dios emana de un inteligir a Dios como problema, y de hacerse uno a sí mismo cuestión con Dios. Navegando por las páginas de Internet y no sólo por las que se dedican a lo religioso, no nos libramos de perder el tiempo. El escaparate de la Red estimula la proliferación de insensateces, lo cual obliga a seleccionar cualquier oferta, porque de lo contrario corremos el riesgo de morir asfixiados por el caudal de la información. La selección es un procedimiento inexcusable si queremos sobrevivir en el terreno pantanoso, en el espacio-chicle que nos engulle y atrapa en la soledad de una terminal informática. Aquí se abre un trabajo formativo, no de censura, sino de capacitación para

(20) La reflexión sobre los aspectos éticos relacionados con Internet va en aumento. Entre los documentos más completos por el alcance de su análisis se pueden citar los que ha dado a conocer el Pontificio Consejo para las Comunicaciones Sociales: *Ética en Internet* (2002) y *La Iglesia e Internet* (2002). En ambos textos se remiten a una prolífica documentación que permite concluir que la Iglesia está de veras interesada en los medios de comunicación social: Concilio Vaticano II, *Inter mirifica* (1964), Pablo VI, *Evangelii nuntiandi*; Juan Pablo II, *Redemptoris missio* (1991), los mensajes anuales (en el 2002 el n° XXXV) de ambos papas con motivo de la *Jornada Mundial para las Comunicaciones Sociales*, Consejo Pontificio para las Comunicaciones Sociales, Instrucciones Pastorales: *Communio et progressio* (1971) y *Aetatis novae* (1992); otros documentos de este Consejo Pontificio: *Pornografía y violencia en las comunicaciones sociales: una respuesta pastoral* (1989); *Ética en publicidad* (1997), *Ética en las comunicaciones sociales* (2000). Además se ha de consignar que existe una Academia Pontificia de Ciencias Sociales que reflexiona sobre estas cuestiones.

hacernos con una sospecha más resistente, con la crítica más densa, todo ello para hacerle frente al masaje sutil que envuelve a la mayoría de los mensajes⁽²¹⁾.

Como valoran dos de los autores más citados del momento sobre las repercusiones de la cibercultura y las teorías sociales actuales, M. Castells y Z. Bauman, la “era de la información” potencia una inclinación presente en el capitalismo y actualmente agigantada en las sociedades posmodernas: el consumismo. Al axioma cartesiano de hace cuatro siglos, o al más cercano yo y las circunstancias de Ortega y Gasset, le sigue un principio que pone en marcha una nueva identidad humana: *consumo, luego existo*⁽²²⁾.

Andando a vueltas con Dios y con el ser humano, el consumo no es un acto inocuo. Precisemos un mínimo esta cuestión. En primer lugar definamos que el consumo se debe a las necesidades humanas más diversas. Unas son ineludibles, otras perentorias. En el salto de unas a otras, sobre todo en el proceso que lleva a confundir lo necesario con lo prescindible, se planta la figura del consumidor como pieza económica en el engranaje productivo. Y aquí averiguamos un segmento quebradizo y débil del sistema capitalista: si no se consume el sistema productivo se colapsa y con él el sistema social. Para que haya consumo imperiosamente se tienen que ofertar y vender mentiras, si quieren pueden llamarle necesidades, de las que sería fácilmente prescindir, pero presentadas con un envoltorio y ropaje sofisticados (irresistibles) nos penetran hasta el refugio de las insatisfacciones, el espacio reservado a nuestras dudas, aspiraciones ocultas, atrevimientos, osadías, y actuar irracionalmente. ¿Es que de todos los productos que alguna vez hemos comprado, al poco tiempo no nos hemos arrepentido de poseerlo? El eslogan secreto para políticos y economistas se guarda en un cofre cerrado con mil candados: *consumid, consumid, malditos; o el mundo se parará*. Es una idea sugerente aún no explotada por los movimientos de la antiglobalización.

Lejos de solventar los nuevos retos con temores infundados o presagiando peligros imaginarios es más sensato estar precavidos ante la misma técnica de mercadeo que nos asalta en la cotidianeidad. Lo mismo que se crean necesidades para satisfacer las ventas, se puede y de hecho se habla de Dios como bien consumible, un producto más susceptible de ser convertido en mercancía. Para

(21) Indudablemente la resistencia del receptor no va pareja a la fuerza de penetración de los mensajes. Tras medio siglo, por lo menos, de trabajos especializados en el campo de la publicidad, las técnicas de interrogatorio de los servicios secretos y de las fuerzas de seguridad, pocos secretos les quedan ocultos a los vendedores y mucha menos resistencia a los consumidores. Sobre el grado de sofisticación aplicado a las técnicas de venta puede leerse, D. RUSHKOFF, *Coerción. Por qué hacemos caso a lo que nos dicen*, Barcelona, 2002, y la novela de F. BEIGBEDER, *11,99 E*, Barcelona 2002.

(22) Principio coextensivo a otra serie de experiencias gratificantes: Yo compro, luego demuestro mi poder, mi posición social, mi nivel de rentas... compro (voy de compras), luego me divierto...

este cometido, la Red ofrece un mostrador inigualable, inimaginado por los epígonos de Gutenberg.

A VUELTAS CON DIOS. DONDE EL HOMBRE SE HACE PROBLEMA. TEOLOGÍA

A vueltas con Dios (*Die Säche mit Gott*, 1966) fue el título acertado de un magnífico libro de teología escrito por H. Zahrnt, para dar cuenta del panorama teológico protestante en el siglo XX; a la pregunta de *cómo percibir a Dios en la realidad cambiante del mundo*, respondía un grupo de teólogos que marcaron huella: K. Barth, R. Bultmann, D. Bonhoeffer, F. Gogarten, P. Tillich... Décadas antes Ortega y Gasset, exclamaba el “Dios a la vista”, sin pretender un significado que algunos interpretaron rebasando los límites concedidos por el filósofo⁽²³⁾. De Dios habló extensamente uno de sus discípulos más eminente, Xavier Zubiri, para enmendar conocidos recelos consuetudinarios entre la filosofía y la teología y definir un pensamiento original. Una afirmación sustancial al conjunto de su obra teológica se superpone al defender que el problema de Dios es el problema del hombre⁽²⁴⁾. Esta revisión nos cura de ciertos espantos sobrevenidos al discurrir de los tiempos y confirma llanamente que *Dios da que pensar y es irracional detener dicho proceso*. El término pensar juega de comodín por otros términos afines o complementarios, que en nuestro trabajo ocupa la palabra *hablar*.

El hablar de Dios evidentemente encierra múltiples sentidos. Si fundamos nuestra idea en el acto de comunicación, de antemano requerimos la presencia de más elementos que lo meramente mercantil. El acto comunicativo no se reduce a un hablar de productos, ni exponer teorías, ni a informar únicamente, ni a crear

(23) En *El espectador*, VI, (1927), Obras Completas, 2, Alianza Ed.-Rev. de Occidente, Madrid, 1983. “Algo parecido acontece en la órbita de la historia con la mente respecto a Dios. Hay épocas de *odium Dei*, de gran fuga lejos de lo divino... Pero al cabo vienen sazones en que súbitamente... emerge el acantilado de la divinidad. La hora de ahora es de este linaje, y procede gritar desde la cofa: ¡Dios a la vista!”. La aclaración que prosigue no es para descuidar: “No se trata ni siquiera de religión... Dios es también un asunto profano... Hay un Dios laico, y este Dios, o flanco de Dios, es lo que ahora está a la vista” (pp. 493 s.).

(24) Problema al que sucumben los mismos creyentes, sostiene X. ZUBIRI en *El Hombre y Dios*, Alianza Ed.-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985², pp. 110 s y 370. Para Zubiri, recuerdo, la realidad es lo primario y lo primero en la intelección (*Sobre la esencia* (SE), p. 417; “La dimensión histórica del ser humano” (DHS), *Realitas* I (1974) 14). Aunque no existiéramos los humanos, la realidad no carecería de ser, el cual existe como acto segundo al reactualizarse la realidad (SE 414). En el Yo se distinguen con mayor claridad la realidad y el ser. El Yo tiene realidad aunque no ejercite el acto de ser yo (*Estructura dinámica de la realidad*, p. 27). En relación con las ideas anteriores, Zubiri afirma que, a falta de ser humano no hay historia (*El hombre y Dios*, p. 69), sin tradición tampoco existe aquella (DHS 24), y antes de todo y nada está la realidad, que es siempre lo primario.

necesidades, ni a establecer un canal unidireccional de transmisión. Si de Dios se habla conforme a las reglas del acto comunicativo entonces se dialoga, lo que significa que se comparte la experiencia vivida, se siente al otro en su realidad de otro tan-yo-como-yo-mismo. Si sabemos todo esto, ¿por qué adulteramos la idea de la comunicación con otras nociones extrañas? El término Dios, dicho esto con milenios de antelación (*el no hablar de Dios en vano*, Ex 20,7), jamás se justifica como caballo de Troya para entrar a saco y manipular a las personas dominando la estancia de su interioridad.

El riesgo de confundir el medio con el mensaje no es nuevo, ni del mismo estamos exentos al hablar de Dios. La figura religiosa de los místicos y de los profetas orienta en esta cuestión. Si hubiesen hablado como rehenes de su tiempo, apresados en el espacio de lo políticamente correcto de su cultura y sociedad, no hubiesen trascendido más allá de la generación a la que se debieron. ¿Se sabe de profetas y místicos que no hayan atravesado alguna forma y figura de noche oscura? Y, hablando de la *mística*, no debemos pasar por alto el interés que despierta en una sociedad de facto a-tea⁽²⁵⁾. El sujeto occidental indiferente o anti-religioso cree ver en este camino una experiencia convincente y digna de ser transitada, un espacio de escucha espiritual, al margen del poder institucionalizador que percibe en las iglesias donde en ocasiones se asfixia la libertad para hablar de Dios.

Para superar el cortocircuito de la soledad comunicativa (querer decir lo que a uno le pasa por la cabeza o por el corazón y no encontrar a nadie que quiera escuchar), el internauta solventa esta necesidad humana por medio de los “chat”, nueva forma de hablar-escribir con alguien de asuntos privados, creando una comunidad virtual (ciberiglesia), sin compromisos, sin encuentros. La realidad virtual que nos depara las nuevas tecnologías ni siquiera precisa ya de la presencia humana del otro, al que se puede suplir con censores que engañan tan perfectamente consiguiendo que haya alguien donde no hay nada⁽²⁶⁾ ni nadie⁽²⁷⁾ (a

(25) B. Forte encuentra raíces profundas en la teología mística para ensayar una teología desde el reverso de la historia, lugar para una teología desde los oprimidos, un hablar de Dios que no lleva fuera de la historia sino a la compañía con las víctimas, crucificados de este mundo, *id.*, “Hablar de Dios en la ‘aldea global’”. La palabra de la fe entre la posmodernidad y el reverso de la historia”, *Arbor* 676 (2002) 684.

(26) La World Wide Web despliega una atractiva seducción litúrgica en cuyos dominios ya se realizan algunos rituales. La diferencia con los viejos medios, radio y televisión, se nota especialmente en el ámbito de Internet. Al propiciar la interacción se despliega la participación real que requiere el rito. La comunicación se mueve entre muchas personas a la vez. Por ejemplo con motivo de catástrofes se abren registros virtuales de condolencia, cementerios virtuales, monumentos memoriales virtuales; en el caso de enfermos graves se produce una interactividad que tiene mucho de acción ritual, acompañamiento, palabras de estímulo, cadena de oraciones, consejos, pensamientos espirituales y noticias sobre la enfermedad... Los estudios litúrgicos actuales tienen en Internet un nuevo campo de investigación, P. POST, “La marche silencieuse. Perspectives rituelles et liturgiques sur de nouveaux rites populaires aux Pays-Bas”, *La Maison Dieu* 228 (2001), p. 149.

lo que llamamos ciberforo, cibercultura, cibercomunidad, ciberiglesia, ciberindividuo, ciberdemocracia...).

Comunicar una experiencia es distinto de vender un producto o informar sobre un asunto (mercadeo). Si pasamos a analizar los medios, tendremos que afirmar que en ellos no recalca la verdad del mensaje. El hecho de que la palabra Dios “reine” en Internet no pasa de ofrecer sino una clave digna de ser estudiada en todas sus consecuencias. También la Red ofrece posibilidades para hablar de Dios, pero no con el peso de convertirse en hablar único o primordial. No por hacernos presentes en la Red, o por manejar los medios más sofisticados un mensaje-experiencia es mejor escuchado. En el caso de hablar de Dios no cabe conformarse con la información al margen del testimonio; de poco sirve presentarse más pertrechado de armamento gráfico-audiovisual-informático que el héroe cinematográfico Rambo. Así es que Internet es un medio maravilloso en manos del ser humano. Permite soñar con ver cumplidas utopías⁽²⁸⁾. No obstante la sospecha debe caer sobre la Red, sobre todo para encaminar sus posibilidades a mejores fines que los que críticamente se pueden extraer⁽²⁹⁾. No quiero entrar en la condena por binomio satanizando (apocalípticos) el progreso, o bendiciéndolo (asimilados). Prefiero transitar por una tercera vía, intermedia entre el sí ciego y el no ofuscado. Un sí, pero con sospechas⁽³⁰⁾.

(27) Julián MARÍAS alerta sobre esta prevalencia y difusión del “nadie” sobre “nada”, y del “algo” sobre el “alguien”, que en la lengua cotidiana reflejan el proceso general de despersonalización, la interpretación del hombre “como una realidad biológica, orgánica y reductible a casi todas las demás”. Entre las consecuencias de este proceso, cita el pensador y filósofo: el disiparse la conciencia de la mismidad (cada uno es único e intransferible), se disipa la conciencia de la unicidad (la irremplazabilidad de todo ser humano), se difunde la idea de que no somos nadie y la pregunta por Dios queda todavía más despreciada, porque en estas condiciones, cómo Dios va a estar ocupándose de cada uno de nosotros. El atributo de infinitud, aplicado a Dios debe ser explicado (“reprimado”) superando el concepto abstracto, cuantitativo, por el de capacidad de estar en todas partes, de ocuparse de todo, de tener todo presente, y para el cristianismo, de amar a todos. Una infinitud, la de Dios, que nos cobija con su mirada, nos deja solos, no dejándonos solamente libres sino “que nos ponen en libertad”; ídem, “Premios y personas”, *ABC* 26/10/2002, p. 3. En consonancia con la reflexión de J. Marías cabe criticar la prevalencia del “se” sobre el “nosotros”. Como sostiene M. Herrero de Miñón, miembro de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, la consecuencia no es otra que el triunfo de la eficacia total, porque a falta de un “nosotros” que exija, reivindique, resista y decida, el impersonal “se” —“como forma inauténtica por excelencia en la que cada uno se disuelve en la banalidad mediocre y pierde su identidad y responsabilidad”— decidirá lo que convenga”, ídem, “La eficacia del ‘se’”, *El País* (16 de marzo de 2002) 15 s.

(28) O desacreditar teorías comunicativas por excesiva idealización, como la sostenida por Habermas.

(29) Para uno de los “padres” de Internet, V. Cerf, la Red admite múltiples entradas, también para hacer el mal.

(30) El inconveniente será siempre: quién lleva el timón y la calidad de la información (H. Rheingold) <http://www.well.com/user/hlr>

¿Qué se puede decir hoy de Dios que no se haya dicho antes? Si de las nuevas tecnologías se trata, éstas no mueven a contenidos absolutamente nuevos. Ahora bien, son estímulo y llamada a actualizar la herencia que ha llegado a nuestras manos atravesando milenios de la historia. El vino necesita odres nuevos, es este el mayor problema al que nos enfrentamos si ponemos a Dios por medio. Se pueden extinguir ballenas, pájaros, lenguas y culturas, y también podemos perder un patrimonio que nos han legado las generaciones anteriores. Mientras este pensar y actuar dramático no salga de los estrechos límites de la ecología no nos haremos cargo del problema en su totalidad: el problema del hombre. En este punto se ancla el hablar de Dios. Al margen de la conciencia crítica que nos abre la inteligencia y el sentimiento a los otros, hablar de Dios es blasfemo, al menos en lenguaje bíblico: creados a su imagen. De Dios no se habla por hablar a excepción de los consumidores de espiritualidades. Todos lo somos, aunque por diferentes caminos en los que para orientarse es preciso hundir los pasos en las huellas dejadas por las tradiciones; no para repetir como autómatas, sino para actualizar como quien fiel a los orígenes los hace germinar de nuevo, en el dramática de la transmisión, de quien no vive si se muere en sus manos lo que ha dado vida a incontables generaciones que nos han precedido.

CONCLUSIÓN

Vuelvo sobre la tesis que late en el fondo de nuestra reflexión: *hablando de Dios el ser humano habla de sí mismo y, hablando de sí mismo habla de Dios*. De muchas maneras se ha intentado desatar este nudo teológico de la red en la que se configura la experiencia humana. Ahora se empieza a percibir que tal ruptura deseada prometeicamente obedece más a un afán desenfocado e irracional que a un esfuerzo coherente por responder al problema humano: la predicción del fin de las religiones con el advenimiento del hombre hiperilustrado ha resultado una hipótesis fallida. Este cambio de perspectiva suministra enfoques nuevos que fecundan los estudios del hecho religioso en las sociedades posmodernas.

De Dios hablan la teología y la filosofía, no sólo la que habilitan los pensadores profesionales, sino la que remite a la experiencia existencial de grandes tradiciones. Al teólogo cristiano le corresponde una tarea actual en el hablar de Dios negativamente, explicitando el vacío de Dios, incorporando las protestas por su ausencia y mostrando (lejos/cerca) las huellas del Misterio en nuestra realidad problemática. Las *víctimas* son la esperanza que no debe silenciarse por efecto de otras opciones *ideometodológicas*. En la *historia* existen *víctimas*, por tanto si no se las olvida la historia no llega a su fin ni carece de sentido, porque se enraíza en la *esperanza*, en la que también se funda la tradición viva, memorial y anamnética. El judaísmo y el cristianismo han hecho de estas categorías razón-rito-ética y estética, y a pesar de sus traiciones, disponen de

capacidad crítica para resistir al silencio y al olvido. En las iglesias y sinagogas se ha hablado comunitariamente de Dios, a quien se ha inteligido sentientemente desde la condición personal de criaturas; los profetas, los místicos y los mártires, en gran número anónimos, escriben su nombre entre los resistentes a la indiferencia; infinidad de creyentes que han percibido la presencia divina en la zarza ardiente, en la brisa, o en la noche oscura,... donde se reclamaba escuchar al otro. El cristianismo, especialmente, ha enseñado a leer en la historia acontecimientos de *salvación*, y de ello habla⁽³¹⁾.

Para san Agustín la interioridad es la patria que nos descubre apátridas, pues antes de decir yo habita en nosotros un *otro*, en quien me descubro mediante la escucha y el diálogo como yo⁽³²⁾. De aquí cabe fundar la solidaridad, la justicia (ética) y la religión, al desvelarse que el otro me antecede a mí mismo, sin el cual no soy nada ni nadie. En Heidegger el hablar proviene de la escucha y ésta sólo es posible en el silencio como lugar que resuene la voz de lo hablado⁽³³⁾. Aunque lo parezca no son dos explicaciones contradictorias. Siguiendo el planteamiento de Zubiri se llega a enlazar la interioridad con la realidad, el silencio con el diálogo, al tú con el yo en el nosotros; de ser cierto que los otros me habitan antes de explorarme como yo mismo, no acabo por perder el dominio de mi interioridad profanada por alguien ajeno a mí, sino que en la interioridad se da el lugar de encuentro, espacio y tiempo en el que los otros me despiertan la capacidad de hablar y ensimismarme, de hacerme a los demás, de declarar el nosotros ontológica y biológicamente esencial.

Este proceso *concientizador* no lo suple la inteligencia artificial o virtual de las máquinas. Ni se demuestra por la palabra. De Dios, sostienen todas las grandes tradiciones religiosas, no se puede hablar sin hablarse a sí mismo. En la experiencia religiosa no se habla si antes no se ha escuchado. He aquí la ruptura de todo individualismo radical. El hablar de Dios brota de la capacidad de abrirse (escucha) al Otro. El otro que está en mí antes que yo mismo y a quien le debo el yo, porque se ha presentado como alguien, como un tú (no cosa) a quien me enfrento.

De seguir estos postulados, la antigua *teología negativa* tiene actualidad⁽³⁴⁾, porque permite hablar de Dios y del hombre como problema enlazado⁽³⁵⁾, al

(31) El lenguaje sobre Dios se torna irrelevante si no hace referencia reconocible a las experiencias reales del ser humano en su mundo. Si la salvación no es una posibilidad visible y experimentable dentro de nuestra existencia no existe probabilidad razonable de que el individuo pueda prestar atención al mensaje del evangelio que habla de salvación en Cristo, E. SCHILLEBEECKX, "La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico", *Cincilium* 85 (1973) 193-209.

(32) *Confesiones*, X, 27, 38.

(33) M. HEIDEGGER, *¿Qué significa pensar?*, Buenos Aires 19722, p. 127; *Sendas perdidas*, Buenos Aires, 19602, p. 61.

(34) Atento a esta perspectiva se mostraba S. DEL CURA, "Presente y futuro del discurso cristiano sobre Dios. Perspectivas", *Almogaren* 28 (2001) 105-129, tradición que se une en

tiempo que le muestra al teólogo y al filósofo un talante novedoso de proseguir en su labor crítica⁽³⁶⁾. Este presupuesto propicia el que tomemos en consideración la tradición teología negativa más allá de considerarla reducida a lo devocional-espiritual, porque no le es extraño y desvela:

1. Que dentro de las religiones y de la fe, Dios se escapa (*transcendencia*).
2. Dios se eclipsa, se vuelve innecesario (*Deus ex machina*) al paso de algunas conquistas tecnocientíficas (*transfiguración*).
3. La secularización de la cultura desplaza el lugar de Dios, privatizando su experiencia o despreciándolo como problema (*transignificatividad*).
4. La plasmación de la vida de muchas personas *etsi deus non daretur*⁽³⁷⁾ (Bonhoeffer) sin que por ello se comprometan menos con la justicia (*transreligiosidad*).

La reflexión que venimos trenzando nos lleva a sostener que el mundo actual no pierde el hablar de Dios por algunos procesos de secularización conocidos. Los motivos que ocultan el rostro de Dios, lo que apaga la zarza ardiendo sin consumirse, es la indiferencia ante la injusticia, el no tener entrañas de misericordia, el no escuchar los gritos de las víctimas que claman al cielo. En las coordenadas actuales de la teología negativa se modifica la lógica dominante

(...) especial a las tradiciones místicas de las grandes religiones de la historia y que puede desempeñar una función especial en la actualidad. El Brahman es lo que no se puede decir con palabras pero de ello hablan las palabras (*Kenaupanishad* I). Otros artículos de fácil acceso para el lector en, Ch. WACKENHEIM, "Actualidad de la teología negativa", *Selecciones de Teología* 106 (1998) 143-150; E.M. FABER, "La teología negativa hoy...", *Selecciones de Teología* 157 (2001) 33-47.

- (35) Me viene a la memoria un poema de Dámaso Alonso, "En la sombra" (*Hijos de la ira*) que trata de la "presencia ausente de Dios", experiencia teológica negativa: "En la sombra / Sí: tú me buscas. / A veces en la noche yo te siento a mi lado, / que me acechas, / que me quieres palpar, / y el alma se me agita con el terror y el sueño, / como una cabritilla, amarrada a una estaca, / que ha sentido la onda sigilosa del tigre / y el fallido zarpazo que no incendió la carne, / que se extinguió en el aire oscuro. / Sí: tú me buscas. / ... Sí: me buscas. / Torpemente, furiosamente lleno de amor me / buscas. / No me digas que no. No, no me digas / que soy náufrago solo / como esos que de súbito han visto las tinieblas / rasgadas por la brasa de luz de un gran navío, / y el corazón les puja de gozo y de esperanza. / Pero el resuello enorme / pasó, rozó lentísimo, y se alejó en la noche, / indiferente y sordo. / Dime, di que me buscas, / tengo miedo de ser náufrago solitario, / miedo de que me ignores / como al náufrago ignoran los vientos que le / baten, / las nebulosas últimas, que, sin ver, le contemplan".
- (36) La teología negativa es un antídoto contra la soberbia conceptualizante. Todo concepto filosófico de Dios es un simulacro, un ídolo, gusta decir la tradición apofática cristiano ortodoxa (V. Lossky). Y san Agustín formuló el axioma más preciso que cabe decir en este caso: "Si comprehendis, non est Deus... Si quasi comprehendere potuisti, cogitatione tua te decepisti", *PL* 38, 360,663.
- (37) Interpretamos este juicio teológico como sugería el mismo Bonhoeffer, un vivir sin Dios que nos deja vivir en el mundo; ante Dios y con Dios vivimos sin Dios, porque es impotente y débil en el mundo y sólo así está con nosotros (Mt 8, 17; Mc 15, 34). A. CORBIC, "D. Bonhoeffer: Christo, Seigneur des non-religieux", *Études* 3943 (2002) 371-382.

del discurso secularista. Se advierten cambios. De la ruptura entre la sociedad y la religión se está pasando a cauces de diálogo, a descubrir que la crisis en la que se batían mujeres y hombres occidentales y cristianos es una agonía espiritual, donde el problema de Dios y del hombre se revela como un mismo e idéntico problema. La teología negativa nos parece válida ante el problema teológico del hombre actual porque no se detiene en la negación, sino que busca tras el negar la figura oculta que se esconde en la realidad, como el escultor no niega la materia, sino que a golpe de cincel o de gubia desvela la inconsistencia de la nada.

El hablar de Dios no se agota en lo que hemos expuesto. Queda un modo que hoy resulta preocupante: la transmisión de la fe de una generación a las siguientes. Se ha logrado un buen paso en la toma de conciencia ecológica, creando un sentir social de respeto hacia la naturaleza. En cambio, entre los cristianos de Occidente falta mucho para notar una sensibilidad parecida por su propia tradición. La cuestión es si Occidente sabe de su proveniencia cristiana y quiere transmitirla a las generaciones futuras, o si prescindiendo de ella puede avanzar más allá de las metas que el cristianismo propone, más allá de la conciencia, más allá de la responsabilidad, más allá del perdón, más allá del amor.

Si se ha roto con el espacio y el tiempo, así comenzábamos esta reflexión, la cultura se entiende mal lo mismo que sucede con la fe, y lo peor llega cuando se quiere ejercer la transmisión. Con los medios de comunicación clásicos todo se encuentra mezclado, el mensaje que se envía es indiferenciado y unilateral, se lo vacía de significado, no tiene posibilidad de retorno, las respuestas se enmudecen. Internet rompe con esa unidireccionalidad y edifica una estructura de Red, interaccional y no como conjunto de nudos predominantemente sino como líneas (cuerdas) que se anudan unas a otras por afinidad buscada o fortuita; ya no puede haber aldea global, ahora se rompe el monopolio del mensaje en multiplicidad de mensajes glocalizados (globales+locales)⁽³⁸⁾.

Queda una última cuestión por sopesar. Una vez que ya no nos identificamos como sujetos en el tiempo y perdidos en los flujos del espacio, ¿que lugar queda para la responsabilidad⁽³⁹⁾? ¿para salvarnos y salvar al prójimo? ¿nos salvamos en el espacio-tiempo de lo *ciber*? La penuria de la fe se condensa en esta opción, no en la secularización, sino en la insensibilidad frente al grito de la víctima que clama al cielo y no encuentra la presencia del prójimo.

(38) La idea de Castells es que se rompe la aldea global al modo de los medios de comunicación clásicos, porque la Red favorece el envío de mensajes múltiples destinados según los segmentos específicos de la audiencia en respuesta a los deseos de estos segmentos. Es una comunicación global y local interactiva. Ídem, "Materiales para una teoría preliminar sobre la sociedad de redes", *Revista de Educación*, n° extr (2001) 48. Glocalización se asocia a la mercadotecnia y surgió en Japón, D. LYON, *Jesús en Disneylandia*, p. 152.

(39) H. Nowotny, en D. Lyon, *Jesús en Disneylandia*, p. 193.

¿Qué respuesta nos puede levantar la mirada hacia el horizonte? *La esperanza*⁽⁴⁰⁾. A la Iglesia no le queda en los nuevos tiempos más salida que transmitir esperanza, infundir en las comunidades cristianas un talante de resistencia y crítica esperanzada. Y, ¿cómo sustentar esperanza si nos hemos desprendido de la historia y de la tradición despojándolas de toda credibilidad? ¿Cómo hablar de la esperanza si hemos perdido la memoria⁽⁴¹⁾? Siempre que quede un resto para resistir a la injusticia habrá germinado un gran paso, que lleve a descubrir y hablar de Dios allí donde se protesta contra la inhumanidad, en el grito de dolor, donde se busca la verdad. El hablar de Dios hoy es un hablar verdadero (transcendente) si a Dios lo recuperamos sabiendo que Dios regresa (transfiguración) tras despedirse por inesperados caminos (transignificatividad), como atestigua la teología negativa; la crisis de los occidentales con Dios es una posibilidad transformadora y de renovación⁽⁴²⁾, rompiendo moldes caducos y domesticaciones teológicas del hablar sobre Dios (transreligiosidad⁽⁴³⁾), idolatrías de la boca y el corazón...

“Podemos decir solamente que existe un hombre cuando este ser vivo sitúa ante sí y reduce a pregunta...el todo del mundo y de la existencia, aunque enmudezca desconcertado ante esta pregunta una y total... propiamente el hombre sólo existe como hombre cuando dice “Dios”, por lo menos como pregunta... que niega y es negada”, K. RAHNER, *Curso fundamental de la fe*, Barcelona, 1989^a, p. 70.

Por lo tanto, sean los medios que sean, desde el arte parietal a las tablillas de arcilla y los papiros, desde Gutenberg a Internet, la pregunta humana por Dios no deja de tener sentido: nos viene a la vida, en la realidad, y buscamos responderla.

BIBLIOGRAFÍA

- BERGER, P., *Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona, 1981. P. BERGER y T. LUCKMANN, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*, Paidós, Barcelona, 1997.

(40) Los lenguajes que mejor atinan con la esperanza son los de la mística y la profética. La teología que deriva de ambos lenguajes de larga trayectoria en la tradición cristiana son los que actualmente mejor correlación crítica establecen con el pensamiento filosófico moderno y la experiencia religiosa contemporánea, W.G. JEANROND y Chr. THEOBALD, “Editorial”, *Concilium* 289 (2001) 7.

(41) La religión opera en comunidades de memoria (D. Hervieu-Léger). Disneylandia representa la desmemoria, la amnesia selectiva, la historia desfigurada, en *collage*. D. LYON, Jesús en Disneylandia..., p. 199.

(42) H. HÁRING, “Actualidad de la teología negativa”, *Concilium* 289 (2001) 168.

(43) A. CORBIC, *art. c.*

- BOURDIEU, P., *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 102-107.
- BROOKS, D., *BoBos en el paraíso. Ni hippies ni yuppies: un retrato de la nueva clase triunfadora*, Barcelona, 2001.
- CANTÓN DELGADO, M., *La razón hechizada. Teorías antropológicas de la religión*, Ed. Ariel, Barcelona, 2001.
- CASANOVA, J., *Religiones públicas en el mundo moderno*, PPC, Madrid, 2000.
- CASTELLS, M., “Materiales para una teoría preliminar sobre la sociedad de redes”, *Revista de Educación* nº extraordinario (2001) 41-58.
- DEL CURA, S., “Presente y futuro del discurso cristiano sobre Dios. Perspectivas”, *Almogaren* 28 (2001) 105-129.
- FORTE, B., “Hablar de Dios en la ‘aldea global’. La palabra de la fe entre la posmodernidad y el reverso de la historia”, *Arbor* 676 (2002) 677-688.
- GAUCHET, M., “Religion, éthique et démocratie”, *R. De Théologie et de Philosophie* 133 (2001) 455-464.
- LYON, D., *Jesús en Disneylandia. La religión en la posmodernidad*, Cátedra, Madrid, 2002.
- METZ, J.B., *Dios y tiempo*, Trotta, Madrid, 2002.
- METZ, J.B., RATZINGER, J., MOLTMANN, J., ... *La provocación del discurso sobre Dios*, Trotta, Madrid, 2001, pp. 101.
- METZ, J.B., “¿Cómo hablo de Dios en un mundo secularizado?”, *Vida Religiosa* 90/3 (2001) 20-29.
- ZUBIRI, X., *El hombre y Dios*, Alianza Ed.-Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1985².

José Manuel Castro Caveró