

circunstancias actuales de *exclusión* de las mayorías en un mundo globalizado, para que se dé el *mutuo reconocimiento gratuito* entre todos los hombres, éste deberá ser -según la expresión de Cortina- un *reconocimiento compasivo*. Por consiguiente habrá que conjugar el reconocimiento recíproco con la *opción preferencial por los aporoi*, a saber, los *pobres y excluidos*, sea que los consideremos *terceros* con respecto a la comunidad real actual de comunicación, sea que sean el primer otro, en la apertura hacia otros terceros, los incluidos.

Pues se trata de una opción *preferencial* -ni exclusiva ni excluyente-, a fin de que las abisales asimetrías se compensen proporcional y analógicamente. Y sea entonces posible encaminarnos hacia la "civilización del amor" -que supone la justicia- según el paradigma de una comunión fraterna universal en el reconocimiento mutuo de la pluralidad y las diferencias.

Comunicación

Origen y significado de una idea teológica

por Gisbert Greshake
Universidad de Friburgo

La palabra conductora de nuestro congreso es *communio*. ¿Cómo se relaciona con ella la idea de comunicación, de la que he de hablar a continuación? Para decirlo de una manera breve y precisa a la vez: la comunicación no es otra cosa que la *communio in actu*, es decir, es la *realización* de la *communio*.¹ Mientras que la *communio* es más bien un concepto abstracto, la comunicación pone de relieve la práctica concreta, las formas concretas de realización de la *communio*.² Pero, en este contexto, la comunicación no sólo significa las relaciones interhumanas logradas, sino que desde hace algunos decenios es "un componente central de la terminología de un conjunto de ciencias particulares": desde la biología hasta la sociología y la pedagogía pasando por la psicología y el periodismo.³ La comunicación es hoy, por así decirlo, una palabra clave que significa las diversas formas correlacionales de realización que se manifiestan en las distintas ciencias particulares. En todos los ámbitos en que se trata de compartir, de dar parte y de tomar parte, así como de redes y relaciones sistemáticas, se habla de comunicación. Esta palabra se ha convertido, pues, en una de las grandes ideas vinculantes de la ciencia actual.

¹ Véase: Saner, H, "Kommunikation-begriffsgeschichtlich", en: Zimmerli, W.C. (comp.), *Kommunikation. Codewort für "Zwischenmenschlichkeit"* = Philosophie aktuell 6, Basilea-Stuttgart, 1978; del mismo autor, "Kommunikation", en: *HWPPh*, 4, págs 893-895.

² En eso las palabras latinas *communio* y *communicatio* se corresponden con mucha exactitud con la palabra griega *koinonía*, que denota tanto la comunidad cuanto la realización concreta de esa comunidad, esto es, en la palabra griega *koinonía* concuerdan, en lo esencial, *communio* y *communicatio*. Véase al respecto la importante, aunque en parte también muy unilateral investigación de N. Baumert, "*KOINONEIN und METECHEIN - synonym? Eine umfassende semantische Untersuchung*", Stuttgart, 2003, especialmente las págs 141 y sigs, 177 y sigs, 199 y sigs. Ahí también se atestigua que no pocas veces *koinonía* se traduce al latín con *communicatio*.

³ Así se lo señala en: Bäumlér, C., "Kommunikation / Kommunikationswissenschaft", en: *TRE*, 19, págs 384-402; para esto, pág. 384.

Pues bien: debemos hablar primero del *origen* de esa idea. No lo hacemos con la intención de proponer una historia "arqueológica" del concepto. El interés de mi contribución radica en otra cosa. Martin Heidegger señaló una vez: "La pro-veniencia es del por-venir [El origen (*Herkunft*) sigue siendo siempre un futuro (*Zukunft*)]". Es decir, que el origen de una idea remite siempre a lo que aún está sin abrir y pendiente, y puede tanto descubrir los saltos y las aporías de la tradición, cuanto abrir perspectivas para el futuro.

Ya al comienzo señalo la tesis que quisiera desarrollar y fundamentar en lo que sigue. Esa tesis declara que la comunicación es desde su origen una idea decididamente teológica, fundada en la revelación cristiana,⁴ que tematiza el centro de la concepción cristiana de Dios y del mundo.

1. La concepción occidental precristiana de la comunicación

Esa tesis, a primera vista acaso sorprendente, debe ser, no obstante, prontamente modificada en algo. Desde luego, hay comunicación también en época precristiana. De acuerdo con la visión cristiana, la Revelación de Dios no cae como un rayo desde el cielo despejado, sino que aprovecha circunstancias culturales ya dadas, y les imprime a esas circunstancias un giro nuevo y específico. Es precisamente eso lo que se puede leer también en la idea de comunicación. Antes de que ésta se convirtiera en un concepto fundamental del cristianismo, tenía un significado en el lenguaje cotidiano, e incluso un significado filosófico, que puede reconocerse muy bien aún en la historia de la *lengua*.

Communio y *communicatio* nada tienen que ver (como quizá podría suponerse) con la raíz lingüística *unio*, como si la palabra *communio* estuviera compuesta por *cum* + *unio* y significase, por tanto, "unión recíproca". No es así. Antes bien, *communio* y *communicatio* se funda, de acuerdo con la historia de la lengua, en una connotación figurativa.⁵

⁴ Cf. di Maio, A., *Il concetto di comunicazione. Saggio di lessicografia filosofica e teologica sul tema di 'comunicare' in Tomasso d'Aquino*, Roma, 1998, pág 88 y sig.: "La parola 'communicatio' e le altre del vocabolario comunicazionale ... vanno ... annoverate tra i lemmata Chistianorum, in quanto parole cariche di valenze filosofiche e bibliche, le cui nozioni nella patristica latina e poi nella scolastica furono affinate e rielaborate e costituiscono un rilevante contributo del cristianesimo allo sviluppo del pensiero".

⁵ Para lo que sigue, cf. von Balthasar, H.U., "Communio. Ein Programm", en: *IkaZ* 1 (1972), 4-17; para esto, págs 14 y sigs; Kress, R., "The Church as Communio", en: *The Jurist*, 36 (1976), págs 129 y sig.; di Maio, *op. cit.*, págs 85 y sigs.

La palabra remite a la raíz indoeuropea *mun-*, que dice tanto como "circunvalación" (esa raíz está también en la base de la palabra latina *moenia* = "muro de una ciudad"). Los hombres que están en *communio* y realizan una *communicatio* se hallan juntos tras una circunvalación común, esto es, están reunidos en un ámbito de vida delimitado, que los vincula para la vida en común, en el que cada uno depende de los otros. Así vista, la *communio* / *communicatio* designa la participación en un tercer elemento común, exactamente en un ámbito de vida común o en otros bienes comunes.⁶

Esa plástica asociación lingüística indica que la comunicación es un proceso de mediación: varios individuos alcanzan la unidad "mediante" la comunicación, y a la inversa, la unidad que surge a través de la comunicación no tiene a su "opuesto", esto es, la multiplicidad y la diversidad, fuera de sí, sino que lo lleva en sí. La unidad de la *communio* es precisamente la unidad de los muchos que siguen siendo diversos. Nace del hecho de que esos muchos toman parte en una y la misma cosa, ya sea que esa cosa ya les esté dada (por ejemplo, el ámbito vital común) o que lo común surja sólo entonces, y ello porque uno le da participación al otro en algo, se lo regala o se lo consigue. Por lo demás, aquí también se manifiesta la relación profunda entre comunicación e información. Pues *in-formare* significa originariamente prestarle a otro una "forma" nueva, que uno mismo ya posee, y fundar así la comunidad entre dador y receptor. Justamente esa fundación de las relaciones personales es aún en la alta Edad Media lo decisivo en toda forma de comunicación y de información. Resumiendo: lo que es diferente, diverso, extraño, se articula, través de la comunicación, a través del dar o tomar parte en una cosa en común, en una unidad, sin que, por eso, desaparezcan las diferencias.

Esas referencias a la historia de la lengua no sólo bosquejan el horizonte general de la experiencia antropológica en el que se sitúan la *communio* y la *communicatio*, sino que además nos conducen directamente al uso filosófico de esas palabras en la Antigüedad.

A partir del axioma pitagórico "Entre los amigos todo es común" definen tanto Platón cuanto Aristóteles la amistad como el paradigma

⁶ *Communio* / *communicatio* remite además a la raíz indoeuropea *-mun*, que se halla en la base del concepto latino de *munus* = "tarea", o también "donación", "regalo". El que ejerce la comunicación está al servicio de otro y le transmite una donación que lo moldea, lo configura y lo modifica, de modo que, del que hace la donación y del que la recibe, surge un tercer elemento nuevo: la *communio*.

fundamental de la *koinonía*.⁷ Los amigos viven juntos y comparten su vida; se comunican recíprocamente lo que cada uno posee para sí. Como amigos en ese sentido deben verse todos los miembros de la comunidad, de la *pólis*, de modo que ésta se constituye justamente por la *koinonía / communicatio*, esto es, a través de la comunicación recíproca de un bien o la participación común en un bien.⁸

Si la conexión de *koinonía / communicatio* con la idea de amistad remite al ámbito de la ética y de la política, el mismo concepto tiene en la *ontología* ya en Platón y finalmente en el neoplatonismo otra significación específica: uno de los axiomas más importantes del neoplatonismo dice, en latín, "Bonum est communicativum sui".⁹ Esto es, el bien es comunicativo, se reparte, fluye más allá de sí. Eso vale ante todo del Uno divino, que es la plenitud de todos los bienes y del que fluye lo demás, lo que no es divino.

En ese contexto ontológico la idea de comunicación da una respuesta al problema de la unidad y la multiplicidad, esto es, la comunicación responde a la pregunta: "¿Cómo puede haber, junto a lo Uno divino, también lo múltiple?" Y la respuesta reza: Lo Uno divino se derrama hacia la nada, tal como la luz de una vela no queda en ésta sino que se comunica a lo oscuro. De esa manera surge de lo Uno divino, a través de la comunicación, una participación gradual de lo múltiple en ese Uno. Y cada miembro de esa multiplicidad puede, según su respectiva posesión de ser, hacerse él mismo comunicativo y seguir comunicándose "hacia abajo".

Dos cosas son de importancia en esa antigua concepción filosófica:¹⁰

(1) En el mencionado proceso ontológico de comunicación de ser, los factores que comunican ese proceso siguen siendo lo que son en sí, a saber, substancias. Lo Uno sigue siendo lo Uno intangible, y cada uno de los muchos individuos sigue siendo, de acuerdo con su participación específica en lo Uno, el individuo con tal o cual determinación. La comunicación consiste sólo en el descenso gradual de lo Uno a lo múltiple.

⁷ Cf. Dewailly, L.M., "Communio-Communicatio", en: *RSPHTh*, 54 (1970), 46-63; para esto, pág. 49, con los lugares de la obra de Platón y de Aristóteles a los que allí se remite.

⁸ De ahí que los estoicos definan al hombre como *koinonikòn zôion*.

⁹ Completo, el principio dice: "Bonum est communicativum vel diffusivum sui". Tomás de Aquino hace del "vel" de ese axioma, al que toma de Pseudo Dionisio (por ejemplo, en III sent 2, 1, 2a obj.), un "et".

¹⁰ Para lo que sigue, véase: G. Greshake, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg, 2001, págs 61-64; 443-447 (bibliografía) (tr.es. de R.H. Benet, *El Dios uno y trino. Una teología de la Trinidad*, Barcelona, 2001, págs. 86-89; 521-525).

En el trasfondo de esa concepción podría estar la pregunta existencial del hombre por lo que está exento de todo cambio, es decir, por lo que en todo cambio y transformación caótica permanece invariable. Y eso es, al fin y al cabo, sólo lo Uno divino, que, como substancia que se posee a sí misma en sublime trascendencia y gira inmóvil en sí misma, está al margen del mundo del cambio y le confiere sentido y estabilidad a todo lo demás.

Tal como la pregunta por lo que permanece en toda transformación halla finalmente su respuesta en la substancia divina una, de igual modo la pregunta análoga (por lo invariable en todo cambio) se dirige también hacia el ente finito mismo, que está permanentemente sometido al cambio. Precisamente por eso no se considera su individualidad cambiante sino su *esencia* universal supratemporal. Como cosa individual cambiante, es tan sólo "representación" de una esencialidad que no cambia, un "caso" de la esencia (*Wesen*).¹¹ El individuo concreto (*este* hombre, *ese* asno, *esa* casa) participa en la esencia invariable y universal (por ejemplo, hombre, asno, casa) a través de la comunicación. Ese hecho de comunicación ontológico no es, empero, en modo alguno correlativo: lo uno divino, que le da a lo múltiple una participación en el ser, y las esencias universales, que constituyen lo concreto, no son, a su vez, afectadas internamente por la comunicación.

(2) De ese modo la comunicación está, como el pensamiento griego todo, bajo el primado absoluto de la unidad: "Toda multiplicidad está ordenada a lo Uno" y "Toda multiplicidad toma parte de algún modo en lo Uno": así dicen, de manera paradigmática, dos tesis del neoplatónico Proclo.¹² Lo Uno supremo, lo mismo que la esencia universal de todo ente individual, se define precisamente por el hecho de que excluye toda multiplicidad, toda alteridad, toda relacionalidad *interna* y toda comunicabilidad *interna*. Por el contrario, lo múltiple y lo individual, que nacen a través de la comunicación de ser, son, atendiendo a su origen y a su determinación, lo "impropio", lo fundamentalmente "irreal". Y para reiterar una vez más el fundamento de esa concepción: el centrarse en lo uno resulta, en última instancia, de la necesidad del hombre de hallar, "detrás" de la enmarañada y caótica multiplicidad de la vida, un fundamento y una estabilidad, esto es, para decirlo en pocas palabras, un *kósmos*, un orden, y ello en una mónada invariable o bien en esencias universales invariables.

¹¹ El concepto griego de *hypóstasis*, que, como la palabra latina *substantia*, significa en el uso corriente "lo que tiene o da estabilidad", se identifica con *ousía* = "esencia".

¹² Propositiones 5 y 1 de la *Stoicheiosis theologiké* de Proclo, citadas según K. Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*, tomo I, München, 1990, pág. 50.

Consecuencia de todo eso es la falta de significado que se le atribuye a la categoría de relación, que no por azar aparece en último lugar en la tabla aristotélica de las categorías. Pues a la relación necesariamente le corresponde la multiplicidad: al menos dos que estén en relación recíproca. Por eso el ser verdadero, el ser real, excluye la relación; por eso el ser verdadero y real es, en el pensamiento antiguo, "ser en sí" y "ser para sí". El verdadero ser es, para decirlo en una palabra, el ser substancial. Por eso la comunicación es, en la Antigüedad, un modo derivado, de segunda jerarquía, de la realidad.

Hasta aquí mi sucinto esquema de la concepción que los antiguos tenían de la comunicación, concepción que la revelación cristiana por un lado recoge, pero, por otro, modifica, profundamente.

2. El fondo originario de la idea teológica de la comunicación

La fe cristiana apela a la experiencia originaria que los hombres experimentaron de manera conmocionante y de la que, a continuación, han seguido dando testimonio: en Jesús de Nazaret y en la fuerza de su espíritu *Dios mismo* es quien llega al mundo. Con ello no sólo comunica a los hombres *algo* de sí, sino, literalmente, a *sí mismo*.¹³ En Jesucristo entra Dios personalmente en el mundo; atraviesa sus abismos más profundos y se solidariza con él al punto de que en la vida y en la muerte se hace cargo enteramente de nuestro destino. De esa manera funda para siempre la comunidad más íntima entre él y la humanidad. Pero eso significa que en Jesucristo (y, de otra manera, en el Espíritu enviado por él) no se hallan figuras intermediarias que sólo remiten a Dios (como lo hacen profetas y santos), tras las cuales se oculta, empero, lo divino en su trascendencia infinita. No: el acontecimiento de Cristo es, en la visión cristiana, la *autocomunicación* de Dios con los hombres. El que se relaciona con Jesús, con su palabra, con su conducta y con su pasión, se relaciona personalmente con Dios. Si no fuera así, Jesús, que se presenta como palabra última y definitiva de Dios y como representación insuperable de su amor, estaría en contradicción consigo mismo, pues no sería la mediación definitiva entre Dios y hombre que él alega ser: "El que me ve a mí, ve al Padre" (Juan 14, 9). Y también el Espíritu Santo, que tras el regreso de Jesús junto al Padre acoge a los hombres en su realidad, dejaría al hombre en el ámbito de lo creado, sin una relación inmediata con Dios, si no fuera, él mismo, Dios.

Ahora bien, si es a Dios *mismo* a quien se encuentra en Cristo y

¹³ Para lo que sigue, cf. Greshake, *Gott* 48-51 (tr. es. *El Dios...* 78-81), y, del mismo autor, *An der drei-einen Gott glauben*, Freiburg, 2000 (3.ed.), 14-16 (tr. es. de J.P. Tosaus Abadía, *Creer en el Dios uno y trino*, Salamanca, 2002, 14 y sgs.).

en el Espíritu enviado a través de él, entonces ese Dios debe caracterizarse por diferenciaciones personales internas. ¿Cómo? Pues bien, Jesús, mediación entre Dios y la humanidad, se diferencia, como lo muestran los Evangelios, en su palabra y en su comportamiento, tanto del Padre cuanto del Espíritu Santo. En innumerables textos bíblicos se puede ver que en la relación entre Jesucristo, el Padre y el Espíritu Santo se trata de un dar y recibir recíprocos, de relaciones comunicativas, dialógicas y, en realidad, si se quiere, triológicas.

De ello se sigue que a la esencia más íntima de Dios, que en Jesucristo aparece como *él mismo*, pertenece también la diferencia entre Padre, Hijo y Espíritu Santo. La experiencia neotestamentaria originaria conlleva, así, la siguiente consecuencia para la imagen de Dios: si en el acontecimiento de Cristo, Dios se muestra en sí diferenciado como persona tanto cuanto se diferencia personalmente como misterio de la comunicación más externa con los hombres, y si en ello se muestra realmente como *él mismo*, entonces ese Dios uno y único es también en sí mismo diverso, y ello ahora no como una comunidad de tres Dioses (lo cual en verdad sería en sí mismo contradictorio), sino como la *communio / communicatio* divina una y única, en la que tres personas distintas se comunican recíprocamente la vida divina una. En consecuencia, el Dios de los cristianos no es una mónada solitaria, una omnipotencia compacta, un superpadre monárquico. El Dios uno y único es, antes bien, una comunidad que acaece, *communio* y *communicatio*: en sí mismo y en su relación con la humanidad. Desde luego, esa fe en el Dios uno y trino se basa en la experiencia de que Dios se ha comunicado a sí mismo por completo y sin reservas al ser humano, que no ha comunicado *algo* de sí, sino que se ha comunicado, literalmente, a *sí mismo*.

Esa nueva experiencia de Dios condujo a través de un trabajo secular de reflexión teológica, que en modo alguno se desarrolló de forma continua e ininterrumpida, a una nueva comprensión de la realidad y, con ello, de la comunicación. Pues si Dios no es la mónada única e invariable, sino vida, relación, *communio* que se comparte, entonces ello tiene consecuencias también para la creación, la cual ha sido hecha a imagen de Dios. Entonces, aquello que en Aristóteles tiene la jerarquía de ser ínfima y más débil, a saber, la relación, es la verdadera esencia de todo ser. Ser es relación, ser-con, ser-uno-con-otro, "estar vinculado"; es, en una palabra, comunicación.

3. Algunas visiones históricas

No puedo desarrollar en detalle esa comprensión cristiana de la comunicación sino sólo exponer algunos puntos culminantes. El Concilio

de Nicea representa por cierto la etapa más importante.¹⁴ A más tardar ahí se hace manifiesto que la diferenciación personal de Padre e Hijo no se sitúa en un nivel *por debajo* del ser divino, sino que es *idéntico* a éste. Así, a través de la tesis de que el Hijo es *homooúsios*, igual en esencia al Padre, se pone en movimiento el concepto de Dios. El punto de referencia último de la realidad no es ya la mónada trascendente, la suprema substancia divina única, sino un Dios que encierra en sí diferencia y unidad, que es, por tanto, una "unidad relacional"¹⁵ y que en sí mismo es comunicación.¹⁶ A partir de esa nueva imagen de un Dios interpersonal y comunicativo, es "lo personal" y, con ello, "lo individual", y lo "individual vinculado", objeto de una valorización hasta entonces impensable. El predominio del pensamiento substancialista y esencialista empezó a ser relevado por un pensamiento personal y comunicativo. Un horizonte de pensamiento y de experiencia "personalista" comenzó a desplazar el horizonte "cosmocéntrico" y "substancial" de la Antigüedad. Con ello se inicia, como lo señala expresamente toda una serie de autores, una "revolución en la comprensión del ser".¹⁷ En el centro del interés ya no está la substancia, lo que existe en sí, esto es, el ente como lo que está

¹⁴ Al respecto, véase Greshake, G., *Gott*, págs 54-57 (tr. es. *El Dios...* 79-81).

¹⁵ Cf. Dalferth, I.U., "Jenseits von Mythos und Lógos" = *QD* 142, Freiburg, 1993, pág. 95: "En el dogma trinitario [se trata] de reemplazar la mónada platónica indiferenciada y las hipóstasis que le están jerárquicamente subordinadas por una unidad relacional". Por eso Novaciano puede llamar a la substancia divina "communio substantiae", con lo que puede aludirse tanto a una comprensión personal cuanto a una "comprensión comunicativa de la Unitas substantiae": Werbick, J., "Trinitätslehre", in: *HdD* II, págs 481-576; aquí, pág. 495.

¹⁶ Cf. Hünemann, P., *Jesus Christus, Gottes Wort in der Zeit*, Münster, 1994, pág. 145 (tr. es. de C. Gancho y M. Villanueva, *Cristología*, Barcelona, 1997, pág. 186): "Con eso se corrige ... el concepto griego de Dios. La comunicación en Dios mismo lo afirma, porque sólo de ese modo Dios es concebible como aquel que puede comunicar a este mundo su propio *lógos*". De hecho sólo a partir de ese supuesto era posible comprender que el propio Dios "relacional" ingresase en la "relacionalidad" de la historia. Por el contrario, a partir de los presupuestos arrianos no se podría pensar en una verdadera comunicación de sí en Dios. Sólo un Dios que en sí es "comunicativo" puede comunicarse como él mismo.

¹⁷ Así, Hemmerle, K., *Glauben - wie geht das?*, Freiburg, 1978, pág. 147; Zizioulas, J.D., "Human capacity and human incapacity. A theological exploration of personhood", in *SJTh* 28 (1975), 409. Desde el punto de vista de la historia de los conceptos, esa "revolución" se pone de manifiesto en el hecho de que en el marco de la doctrina de la Trinidad *hypóstasis* (literalmente, *substantia* = "lo que da la estabilidad última") no se identifica ya con *ousía* (*essentia* = "la esencia general e invariable") sino con *persona*.

determinado por sus propios límites, sino aquel ser que es en relación con el otro, esto es, que quiebra sus propios límites a través de la comunicación. Dicho de otro modo: "el ente es *él mismo* y sólo *enteramente él mismo*, no en su 'existencia autónoma' sino en su comunicación".¹⁸ Así lo señala J.D. Zizioulas, que es acaso el teólogo ortodoxo más importante de la actualidad. Esa "revolución" en el modo de comprender la realidad, ese nuevo interés en la personalidad, la relacionalidad y la comunicación, se prolonga en la Edad Media. Así, Ricardo de San Víctor y Guillermo de Auxerre, entre otros, ponen de relieve a la Trinidad como *perfecta communicatio*.¹⁹ Buenaventura entiende al Dios trinitario como "aquella unidad que sigue siendo una en la pluralidad; [y esa forma de unidad] es superior a aquella que sólo puede conservar su ser un en una única persona".²⁰ Y precisamente por eso "la esencia divina es, en razón de su simplicidad, comunicable y puede estar en una pluralidad".²¹ Vale, por tanto, como primera regla de una teoría de la comunicación, que "cuanto más simple es una cosa, tanto más comunicable".²² Y, como segunda regla, sigue diciendo Buenaventura, "donde se da la actualidad (*actualitas*) más elevada, necesariamente se da también la comunicación más elevada".²³ Dicho de otro modo, la realización del ser, la realidad se identifica en definitiva con la comunicación.

En este orden de cosas Tomás de Aquino expresó -fijando con ello un criterio para la posteridad- una idea que antes de él nunca había sido expuesta con esa radicalidad, a saber, la de que en Dios cada una de las personas divina se constituye a través de la relación; ser persona en

¹⁸ Zizioulas, J.D., en el lugar citado en la nota precedente.

¹⁹ Véase al respecto Arnold, J., "*Perfecta communicatio*". *Die Trinitätstheologie Wilhem v. Auxerres*, Münster, 1955, especialmente las págs 118 y sigs; Ricardo de San Víctor, *Die Dreieinigkeit*, traducción y notas de H.U. von Balthasar, Einsiedeln, 1980, 87, 90; allí Ricardo de San Víctor se conecta con el axioma neoplatónico "Bonum est communicativum sui" y le da un sesgo en el sentido de la teología de la Trinidad: "Si en la verdadera Divinidad afirmáramos una sola persona, y sólo una substancia, entonces ella manifiestamente no tendría a nadie a quien pudiese hacer tomar parte (*communicare*) el infinito exceso de su abundancia". Pero es propio del amor "no querer tener nada de lo que no se pueda hacer participar (*communicare*)" (III 4; III 6). Por tanto, en Dios debe darse una suma comunicación interpersonal. (He modificado ligeramente la traducción [G.G.]).

²⁰ Buenaventura, *De Myst. Trin.*, 2, 2, 6 = Quaracchi V, 64b.

²¹ Buenaventura, *In 1 sent.* 2, 2, c = Quaracchi I 54a.

²² Obenauer, K., *Summa actualitas. Zum Verhältnis von Einheit und Verschiedenheit in der Dreieinigkeitslehre des heiligen Bonaventura*, Frankfurt, 1966, pág. 48.

²³ Buenaventura, *In 1 sent.*, 8, 2, 1 ad a = Quaracchi, I 54a.

Dios es relación subsistente, y, por tanto, comunicación, con las otras personas. Antes de Tomás esa idea era imposible. Pues, se decía, la relación es un vínculo (*accidental*) entre un ser independiente y otro ser independiente; precisamente por eso la relación no puede ser constitutiva del ser independiente de los *relata*.²⁴ En contra de ello, Tomás equipara la estructura de relaciones de las tres personas con la substancia divina, o bien, la substancia divina con la comunicación recíproca de las personas.²⁵ Con ello la substancia divina única es el acontecer comunicativo único de personas, que poseen y realizan su insustituible singularidad en la estructura de la comunicación.

Esa revolución en la comprensión del ser era tan nueva e inesperada que sólo paulatinamente pudo abrirse paso en la fe cristiana y conquistar el pensamiento. A lo largo de centenares de años la filosofía y la teología, pese a la fe trinitaria y pese a tantos descubrimientos teológicos, permanecieron aferradas al paradigma de la substancia. Aun allí donde la fe y la teología hacían valer unívocamente la idea de Trinidad, se imponía, no obstante, una y otra vez la idea de substancia y de unidad substancial como concepto paradigmático clave.²⁶ Pero hay que establecer en general que la fe en el Dios trinitario ha creado los presupuestos para una comprensión distinta de la realidad. Ya no se trata primariamente de la unidad de la substancia, del ser en sí y de ser para sí, sino que a partir del Dios uno y trino se abre el mundo de la relación; en particular, el mundo de la relación de las personas como el paradigma decisivo para comprender la realidad. Como esencia más profunda de la realidad aparece la relación recíproca, la *communio* y la *communicatio*.

4. Consecuencias

Las definiciones fundamentales aplicadas al Dios trinitario no valen sólo para Dios mismo sino para todo lo que es, porque todo fue creado a su imagen y semejanza. Vamos algunos ámbitos de la realidad:

²⁴ Cf. Schmiedbaur, H.C., *Personarum Trinitas. Die trinitarische Gotteslehre des heiligen Thomas von Aquin*, St. Ottilien, 1995, pág. 388.

²⁵ Cf., por ejemplo, In sent. 9, 2, 2: "Pater est sua essentia et communicat suam essentiam Filio". Ahí se pone de manifiesto, sin embargo, también la deficiencia del pensamiento teológico tomista y, además, del pensamiento teológico occidental: se entiende, por cierto, la Trinidad como un proceso de comunicación de sí, pero bajo el primado del Padre, y no del mismo modo y con el mismo peso como comunicación interpersonal de sí recíproca. Ese paso sólo se da en la teología trinitaria del presente. Cf. al respecto Greshake, G., *Gott*, págs 182-190 (tr. es. *El Dios...* págs. 227-236).

²⁶ Véase al respecto Zarazaga, G. J., *Dios es comunión. El nuevo paradigma trinitario*, Salamanca, 2004, págs 253 y sigs.

(1) El ser humano fue creado de manera especial a imagen de Dios. Por tanto, no sorprende que con vistas al Dios trinitario se haya formado por primera vez un concepto de persona que no sólo subraya la condición única del hombre sino también su condición de co-constituido a través de otros. La individualidad que caracteriza a la persona se funda en que cada cual está referido a otros de una manera inconfundible y además forma con éstos una unidad comunicativa. "La plenitud de una persona reclama la comunidad con otras personas", observa ya Ricardo de San Víctor.²⁷ En términos modernos -formulado en el marco de las teorías modernas de la libertad- eso quiere decir: la comunicación entre libertades es el momento primario de la constitución del yo.²⁸ La individualidad irremplazable, a través de la vasta comunicación universal, constituye a la persona.²⁹

(2) No sólo el hombre refleja la esencia divina: también la creación toda es imagen del ser trinitario divino,³⁰ y tiene por eso una estructura comunicativa. Esto no vale solamente para cada cosa particular sino para el mundo como un todo. La creación es -tal como lo muestra también la ciencia actual- una unidad vinculada, con el carácter de un proceso comunicativo, que apunta a una información y comunicación recíprocas cada vez mayores,³¹ proceso que desempeña un papel decisivo en la constitución evolutiva de lo viviente, y también en las más recientes teorías físicas. En todas partes los factores decisivos son los vínculos

²⁷ *Op.cit.* III 6.

²⁸ Al respecto, cf. Krings, H., *System und Freiheit*, Freiburg-München, 1980, pág. 125.

²⁹ Al respecto, cf. también Hallensleben, B., *Theologie der Sendung*, Frankfurt, 1994, pág. 179 y Pannenberg, W., *Systematische Theologie*, tomo I, Göttingen, 1988, págs 464 y sig. (tr. es. de J.A. Martínez Camino, *Teología sistemática*, Madrid, 1992, v. 1., p. 467): "Históricamente, esos rasgos de la personalidad humana fueron ... descubiertos sólo a la luz del dogma de la Trinidad mediante el traslado a la antropología de su concepto de persona, constituido a través de las relaciones con los otros. La de que todo yo vive a partir de la relación con el tú y que se constituye como yo a partir de la relación con un contexto social, es una idea a la que el concepto trinitario de persona le proporcionó el impulso decisivo." Se hallarán más detalles al respecto en: Greshake, G., *Gott*, págs. 172-176 (tr. es. *El Dios...* págs. 215-220).

³⁰ Ese pensamiento, que acompaña el desarrollo de la teología cristiana, toma, por ejemplo, en Nicolás de Cusa (*De pace fidei* VIII WW (Gabriel) III 738, la siguiente forma: "Res omnis creata gerit imaginem ... trinitatis".

³¹ La información no es, en lo esencial, otra cosa que comunicación; o, dicho más precisamente: es una de sus modalidades concretas. Cada ser es lo que es a través de una in-formación del otro o de los otros en el interior de sí, tal como a su vez ese ser se in-forma, a su vez, a sí mismo en otros.

comunicativos, y no las "propiedades", como lo expresaba el antiguo modelo ontológico de la substancia y el accidente de la metafísica occidental. La teología ve el fundamento de esa estructura en que el Dios comunicativo, cuando "comunica el ser a la creación",³² ratifica su propia esencia trinitaria.

(3) Pero Dios no sólo crea un mundo comunal a su imagen, en el que todo está vinculado con todo,³³ sino que pone en él también la aptitud para la comunicación. Dios le comunica a su creatura la dignidad de una causalidad propia, como Tomás de Aquino señala expresamente,³⁴ de modo tal que dondequiera que un ser actúe, se comunica a sí mismo. Eso vale en especial a propósito del hombre, pero no sólo a propósito del hombre. "Omne agens communicat se",³⁵ observa Tomás, o, dicho de otro modo, "Agere ... nihil aliud es quam communicare". Toda actividad es comunicación³⁶ o "communicatio sui esse ad alterum": "comunicación de su ser al otro".³⁷ Pues, a través de su eficacia y su actividad, el agente confiere lo que le es propio (la escolástica dice: "su propia forma") al otro. Incluso se podría decir: todo actuar es *in-formare*, es información. Dios le comunica a la creatura el ser, y ésta da, a su vez, lo que recibe, lo trasmite en vistas a la *in-formatio*.³⁸ Dios no sólo hace las cosas sino que hace que ellas mismas hagan. Pero ¿por qué? ¿Para qué?³⁹

Respuesta: tal como el Dios trinitario alcanza su propia vida de comunión, de igual modo también la creación debe poder (co-)alcanzar su propio ser y su propia vida, a fin de que la creación, por su propia fuerza, la cual le ha sido dada y otorgada libremente por Dios, *llegue a ser* lo que Dios *es*: una realidad de comunión y comunicativa. De esa manera, el devenir comunicativo y creador, que uno alcanza por sí mismo, es *semejante* a la realización que el ser divino alcanza por sí mismo;

³² Así lo expresan santo Tomás de Aquino y el Cusano: "Deus creaturae esse communicat", Tomás de Aquino, *ST* III 69, 2; "Nec est aliud creari quam esse suum omnibus communicare", Nicolás de Cusa, *De visione Dei*, 12, 1.

³³ Tomás de Aquino lo formula así: "Omnia autem contraria et diversa, quae sunt in mundo, inveniuntur communicare in aliquo uno, vel in natura speciei, vel in natura generis, vel saltem in ratione essendi.

³⁴ *ST* I 23, 8 ad 2.

³⁵ Di Maio, *op. cit.*, pág. 232, donde el autor reúne toda una serie de textos de santo Tomás.

³⁶ *ScG* III 52, 3.

³⁷ Cf. *Comp. Theol.*, I 103.4.

³⁸ Respecto del tema de la "transmisión" en Tomás, véase Scheuer, M., *Weitergabe. Heilsvermittlung durch Gnadengaben in den Schriftkommentaren des Thomas v. Aquin*, Würzburg, 2001.

³⁹ En relación con lo que sigue se hallará más detalle en Greshake, *Gott*, págs 293-300 (tr. es. *El Dios....* págs. 353-361).

naturalmente, en una semejanza dentro de una desemejanza que es siempre mayor. De ahí que como fin último del sentido del mundo aparezca su trinitarización, esto es, su vínculo comunicativo, lo más abarcativo posible, en vistas a la *communio* mutua y con Dios.

Precisamente en eso consiste también el sentido y el significado de toda acción de Dios, en especial la humanización: la acción de Dios es en todos los niveles "acción comunicativa", que apunta a la comunicación con el mundo y a las relaciones interpersonales recíprocas y también entabla por su parte tales relaciones.⁴⁰ Precisamente en eso consiste también el sentido y el significado de la Iglesia como *koinonía*, como *communio* y *communicatio*, como *sacramentum unitatis*, como instrumento y signo de la realización comunicativa, esto es, de la unidad trinitaria de toda realidad. Aquí tan sólo aludimos a ello, sin desarrollarlo en detalle.

5. Del "paradigma de la substancia" al "paradigma de la subjetividad" a través del "paradigma del sujeto"

Si con el credo trinitario en verdad ha entrado en la historia de la humanidad todo el impulso del pensamiento comunicativo, ¿por qué en la teología el "paradigma de la *communio* / *communicatio*" no ha reemplazado, en un proceso progresivo y continuo, al "paradigma de la substancia"? ¿Y por qué las ciencias de la comunicación y los actuales modelos comunicativos de las ciencias surgieron de la teología -sin una referencia directa y verificable de ello- y hasta hoy permanecen profundamente desvinculadas de su origen teológico? Para aclarar ese hecho son decisivas varias razones, que de diferente manera hacen valer el salto epocal de la modernidad. Quisiera llamar la atención sólo respecto de un *único* fenómeno, el del *nominalismo*.⁴¹ Este es, en principio, un cuestionamiento motivado por razones religiosas (subrayo: *religiosas, teológicas*), de la "razón metafísica" medieval, que buscó comprender a Dios siempre en el horizonte de un orden del ser abarcativo, basado en el "paradigma de la substancia". Justamente contra esa comprensión estática, y además virtualmente cosificadora, de Dios como "substancia suprema", el nominalismo quiere poner de relieve precisamente que Dios es libertad absoluta, el sujeto libre supremo, que como tal está por encima de todos los órdenes, de todas las categorías y todos los criterios, incluso por encima de los que él mismo ha establecido y con los que libremente se

⁴⁰ Al respecto, véase Kessler, H., "Der Begriff des Handels Gottes", en von Brachel, H.U., Mette, N. (comps), *Kommunikation und Solidarität*, Freiburg-Münster, 1985, pág. 124.

⁴¹ Se tratan otros fenómenos en Greshake, *Gott*, 127-134 (tr. es. *El Dios....* págs. 162-170).

ha comprometido.⁴² Dicho sucintamente, en el nominalismo Dios es el sujeto supremo, aislado, absolutamente inalcanzable para los hombres, que sobresale por su discrecional libertad, que carece de toda atadura y que por eso está enteramente en sí.

A esa nueva imagen de Dios inaugurada por el nominalismo le corresponde una imagen también nueva del ser humano, en la que éste, "imagen y semejanza de Dios" es también comprendido como sujeto de la voluntad, como sujeto libre, "solitario", que consiste en sí.⁴³ Y ese sujeto está, como individuo, frente a un Dios sujeto infinitamente excelso. Con ello la relación religiosa se individualiza. La fe en la Trinidad se retira en penitencia a un segundo plano.⁴⁴

Eso se pone de manifiesto con extraordinaria claridad en uno de los padres del nominalismo, Guillermo de Ockham. Mientras que, por ejemplo, en Tomás de Aquino la dimensión de lo comunicativo está bajo el signo de la plenitud, porque en un intercambio recíproco se da precisamente un "más" de ser, Ockham afirma, por el contrario, el principio económico monádico, directamente no comunicativo, de acuerdo con el cual "en vano se da con más lo que se puede alcanzar con menos".⁴⁵ Esto es, en Ockham no se considera la realidad desde la perspectiva de la comunicación.⁴⁶ Con ello también se repliegan todos los elementos comunicativos esenciales de la fe. Y es la Reforma occidental la que, con su individualización de las relaciones de Dios, ejecuta en muchos aspectos el testamento del nominalismo. De ese modo en la Modernidad, en lugar del hasta entonces dominante "paradigma de la substancia", no aparece el "paradigma de la *communio* / *communicatio*", sino el "paradigma del sujeto", la "libertad subjetiva".

Aunque el giro moderno en dirección del sujeto -uno de cuyos

⁴² Por eso, según la crítica nominalista, no puede haber nada en común, ningún vínculo común entre Dios y mundo. Y nuestro conocimiento de Dios sólo puede moverse en el ámbito de los nomina, de las denominaciones, de las formas del habla y los complejos de representaciones, que son impotentes para alcanzar y captar la realidad, absolutamente trascendente y esencialmente separada de todo lo creado, de la libre omnipotencia de Dios.

⁴³ Cf. la definición de persona en Duns Scoto, un "precursor" del nominalismo: "Al ser persona le pertenece necesariamente la soledad"; *Ordinatio* III 1, 1, núm. 17.

⁴⁴ Otra razón de eso es también la extrema supranaturalización del dogma trinitario, que ya no admite ninguna correspondencia en el ámbito natural y se presenta sólo como misterio incomprensible.

⁴⁵ Guillermo de Ockham, *Summa logicae* (ed. Bonavent., New York), I, 43.

⁴⁶ La realidad de lo comunicativo es eliminada en cierto modo con la famosa "navaja de Ockham". Cf. Beckmann, J.P., *Wilhelm von Ockham, München*, 1995, 42-47.

fundamentos estaba en el descubrimiento de la libertad, la de Dios y la del hombre- reviste también para la fe y para la teología una importancia que no se puede sobrevalorar, conllevó *fácticamente* también consecuencias desastrosas: desechando la *communio* que lo vincula con lo real, el sujeto, según se lo ve en Descartes, se contrapone, como *res cogitans*, a todo lo demás como *res extensa*, como mero objeto. A la transformación del hombre en sujeto le corresponde así la cosificación del mundo, cuya "comunicativa" configuración integral se descompone, se disgrega o se esfuma en favor de construcciones de las que el hombre, gracias a su razón, es señor. El sujeto se constituye así al sustraerse de lo que él no es: de lo "otro"; de lo cual él es consciente y frente a lo cual se vuelve *consciente de sí mismo*, y de lo que, empero, precisamente en el acto de hacerse consciente, de reflexionar y de analizar, se adueña.⁴⁷ La comunicación con el otro (Dios, mundo, prójimo), esencial para la comprensión de la persona, se rompe, aun cuando Descartes mismo, en cierto modo, aún "necesita" de la relación con Dios para poder constituirse como sujeto y para poder reunir sujeto y mundo en una unidad (ulterior). Desde Descartes, esa actitud fundamental, basada en la escisión entre sujeto y objeto, determina esencialmente incluso a las ciencias de la naturaleza, que ahora crecen con gran rapidez. Como *maître et possesseur*, el sujeto se apropia del mundo como mundo de objetos que le ha sido entregado y confiado, a fin de que, para decirlo con una frase de Francis Bacon, "lo ponga a su servicio como a un esclavo".⁴⁸

Consecuentemente, esa perspectiva, cabalmente carente de comunión y de comunicación, festeja la resurrección del pensamiento substancialista, al menos en lo que concierne a la realidad no subjetiva, cósmica. Pues en un mundo de substancias todo es siempre estable. "Y lo que se halla firmemente establecido de ese modo, la razón puede también establecerlo, explicarlo, captarlo en conceptos claros y unívocos" y someterlo a su señorío. Así desarrolla Newton, en la línea de la ontología substancialista de Aristóteles, su física y su mecánica, que "se convirtió en el fundamento de la física clásica de la época moderna [... y] en la gran promotora de la tecnología moderna".⁴⁹ Sólo a comienzos del siglo XX aparecen también ahí profundos cambios de paradigma. Me limito a

⁴⁷ Expresado de otra manera, el sujeto de la modernidad aparece "como sujeto que es a semejanza del objeto, como sujeto que es correlato del objeto": Vattimo, G., *Das Ende der Moderne*, Stuttgart, 1990, pág. 48 (tr. es. de A.L. Bixio, *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1994, p. 44) pero esa correlación no es comunicación, sino un factor de la autoconstitución del sujeto.

⁴⁸ Al respecto, cf. Leiss, W., *The Domination of Nature*, New York, 1972, pág. 55.

⁴⁹ Ganoczy, A., *Der dreieinige Schöpfer. Trinitätstheologie und Synergie*, Darmstadt, 2001, págs 42 y sigs.

señalar los términos fundamentales: física cuántica, evolucionismo, ecología, biología. Todas ellas son orientaciones científicas que tematizan, cada una a su manera, el radical entrelazamiento de la realidad. Pero no estoy calificado para tratar más al respecto.

Hasta aquí sólo he esbozado una consecuencia negativa del hecho de que en la época moderna el "paradigma del sujeto" reemplazase al "paradigma de la substancia". Otra consecuencia negativa consistió y consiste en que el sujeto no sólo se considera a sí mismo punto de unidad y de referencia de toda realidad no intersubjetiva y, por tanto, cósmica, sino que, al centrarse en sí mismo, buscó someter y dominar también a todos los demás sujetos. El sujeto moderno es como un "estómago gigantesco" que "devora" todo lo demás para "incorporárselo": reconocimiento y poder, dinero, propiedad y la prosperidad más grande posible. A partir de esa comprensión de la subjetividad se ha formado consecuentemente la atmósfera de una tendencia al apoderamiento que lo toma todo. Pues toda vez que el individuo se pone a sí mismo como centro y punto de unidad de toda realidad, no sorprende que de ello se siga directa y necesariamente una lucha de poder o de competencia de los muchos sujetos individuales o también colectivos, grupos sociales, razas y naciones, pues cada uno quiere imponerse, abrirse paso a la fuerza y afirmarse como punto de unidad y de referencia, esto es, como sujeto que se determina a sí mismo él solo: por así decir, él contra "el resto del mundo". "¡Yo soy ante todo yo!": ésa es en cierta medida la divisa primera y fundamental de esa vía del espíritu moderno. Y allí donde el *páthos* del "¡Yo soy yo!" se afirma de manera absoluta, lo demás queda fuera de juego, no sirve más, a no ser como material o como instrumento para la propia realización. Por eso, allí donde el sujeto individual quiere imponerse contra todo lo demás, inevitablemente surge la lucha competitiva contra toda determinación ajena que todavía pudiera experimentarse o contra todo detrimento de la autorreferencia, de la incondicional autodefinición. Precisamente esa lucha es señal y expresión de que "la autodeterminación de sujetos singulares y universales nunca puede imponerse puramente como tal, sino siempre sólo en el apartamiento sin fin de la determinación ajena."⁵⁰ Por eso el sujeto nunca está "en paz" consigo y con el mundo, pues el otro o lo otro quiere a su vez imponerse *contra mí*, quiere dominarme, quiere "incorporarme" a él.

Así se muestra la aporética toda de esa comprensión del hombre. Donde no se concibe al ser humano como vinculado por la *communio* sino como sujeto unitario, todo concluye en lucha y contradicción, en el conflicto eterno, en una inextinguible lucha de poder y competencia entre muchos sujetos individuales o colectivos que quieren imponerse a sí mismos como punto de unidad y como centro del mundo.

⁵⁰ Wagner, F., "Selbstbestimmung und Person", en: *Con.* 13 (1977), 173.

Y ello tiene además malas consecuencias prácticas: mientras que en el pensamiento substancialista premoderno se daba constantemente el peligro de considerar a Dios, a los semejantes y a sí mismo como una substancia *al lado de* otras y de tender a su cosificación, el "paradigma del sujeto" propende a incorporárselo al otro, o a lo otro, a enseñorearse de él, a aniquilarlo. Y eso puede comprobarse y verificarse empíricamente también aquí, en América Latina. Lo que aquí hizo el sujeto colectivo "fuerzas coloniales", lo que aquí produjo el dominio del megasujeto "libertad del mercado" es algo que ustedes conocen mejor que yo. Sólo quiero hacer una breve referencia a esto, para que resulte claro que las reflexiones expuestas no son de naturaleza abstracta sino que se basan en experiencias brutalmente concretas.

Pero precisamente esas brutales consecuencias éticas, tanto del "paradigma de la substancia" cuanto del "paradigma del sujeto", condujeron, en el transcurso del siglo XX, en los dominios de la teología, la filosofía y de las ciencias sociales, a una nueva sensibilidad, que de hecho converge con aquel paradigma originariamente propio de la fe trinitaria, a saber, el "paradigma de la *communio / communicatio*".

6. La concepción moderna de la comunicación y la teología

Vayamos, ante todo, a la antropología teológica: como imagen del ser persona de Dios, el ser persona del hombre no está preferentemente configurado por el "ser yo" substancial o subjetivo, por la subsistencia o por la relación consigo mismo, sino por la *relación* de uno a otro. Uno es o llega a ser persona en sentido pleno a través del libre reconocimiento mutuo, a través del hecho de ser el uno con el otro o el uno para el otro. En cierta medida el otro forma parte del ser persona de uno.

Eso tiene importantes consecuencias prácticas. Si la vida divina se realiza precisamente en el intercambio de tres personas distintas, el Padre, el Hijo y el Espíritu, entonces la unidad y la pluralidad, la unidad y la multiplicidad, la unidad y la alteridad, la identidad y la diferencia son cooriginarias, poseen la misma jerarquía y la misma importancia, primero en Dios, pero a continuación -de acuerdo con la correspondencia entre la imagen de Dios y la del hombre- también en nosotros. La unidad es, en verdad, tal cuando se cumple en la multiplicidad: en el ser con los otros, en el intercambio con los otros y en la complementación con los otros. Y la multiplicidad es en verdad tal, sólo cuando la alteridad de cada cual -y con ello la riqueza de variaciones- se articula mediante el dar y recibir recíprocos en la unidad de un único acontecimiento comunicativo. El Dios trino y uno es por tanto en cierta medida un modelo del modo en que unidad y pluralidad deben comportarse la una respecto de la otra: la unidad trinitaria no es la unidad substancial y cósmica ni la uniformidad colectiva; se contrapone a todo *páthos* narcisista del "Yo soy ante todo yo" y a todo sometimiento tiránico de lo múltiple en favor del ego propio.

La unidad trinitaria es precisamente la red de relaciones, el intercambio vital de los muchos "que son cada cual otro" y del múltiple "ser cada uno de otro modo". Tal unidad es *communio* y *communicatio*.

Dirijamos la mirada a las ciencias no teológicas: a primera vista pareciera que en ellas el hecho de centrarse en la comunicación se dio de manera por completo independiente de la teología. Pero se debe mirar con más detenimiento para descubrir la continuidad en lo que concierne a la historia de las influencias de las ideas teológicas en los conceptos actuales de la comunicación.

En el personalismo moderno (K. Jaspers, E. Mounier, G. Marcel), esto es, en la orientación filosófica posterior a las terribles experiencias de la Guerra Mundial, la idea de comunicación inició su carrera en la filosofía. Y ahí se puede captar inmediatamente su origen teológico. La visión de lo singular del mundo de la persona, descubierto a partir de la fe trinitaria, esto es, la visión de la dialéctica de la constitución propia y del tú o del nosotros, determina la estructura fundamental del personalismo filosófico y del existencialismo posterior. También resulta inconfundible el trasfondo teológico en el llamado comunitarismo. También el concepto sociológico de comunicación, del cual probablemente dependen también los esquemas cuantitativos de la cibernética y de la lingüística, ostenta aún marcados rasgos de la concepción trinitaria de la persona, así, por ejemplo, en tematización de las estructuras de mediación y de logros de participación de los sistemas sociales. No puedo determinar hasta qué punto la teoría de campo en las ciencias naturales, lo mismo que los conceptos de sinergia, información y comunicación cibernética tienen todavía, de alguna manera, un trasfondo teológico, como señala W. Pannenberg.⁵¹

Un aspecto diferente presentan las teorías de la comunicación actuales basadas en la teoría de los sistemas. A menudo implican un fuerte brote de teología secularizada, puesto que se conciben como teorías científicas generales o como camino hacia una nueva ciencia universal, y sus autores -por ejemplo, Jürgen Habermas-⁵² intentan comprender el

⁵¹ Cf. Pannenberg, W., *Systematische Theologie*, Göttingen, 1988, tomo I, págs 414 y sigs (tr. es. cit., 415-416) ; tomo II, págs 101 y sigs (tr. es., 86-87).

⁵² Véase por ejemplo Habermas, J., *Theorie des kommunikativen Handelns*, tomos I y II, Frankfurt, 1981. (tr. es. de M. Jiménez Redondo, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1989). Una cosa diferente hay en Apel, K.O., *Transformation der Philosophie*, tomos I y II, Frankfurt, 1976 (tr. es. de A. Cortina y otros, *Transformación de la filosofía*, Madrid, 1985); (al respecto, Greshake, *Gott*, págs. 484-491) (tr. es. *El Dios...* págs. 569-576). y Luhmann, N., *Soziale Systeme*, Frankfurt, 1984; del mismo autor, "Systemtheoretische Argumentationen", en: Habermas, J. (comp.), *Theorie der Gesellschaft oder*

todo de la realidad desde la perspectiva de una teoría universal de la acción comunicativa e integrar en ella una teoría del conocimiento, del sujeto, de la sociedad y de la historia.

Justamente en el diálogo con esas teorías universales de la acción se establece una especie nueva de relación posible de la teología y las ciencias de la comunicación, una línea que no mira ya retrospectivamente al origen de la idea de comunicación sino que se orienta hacia adelante. Quisiera hacer al menos una referencia a esto en el cierre.

La teología y la ciencia de la comunicación basada en la teoría de sistemas convergen en puntos esenciales. Por un lado (teológico), *communio-communicatio* es, como hemos visto, el concepto esencial de la fe cristiana y, por tanto, de la teología. Puesto que Dios mismo es, como Dios trinitario, comunicación, y convoca a su creación a un ser comunicativo, en la teología se trata esencialmente de la realización de la comunicación universal. Por otro lado, un conjunto de teorías actuales de la acción tienen una noción de fin que es enteramente comparable. La realización de una comunidad comunicativa universal es para ellas directamente una nueva forma de la trascendencia. En ese sentido dice Habermas: "Ya en las formas de comunicación en las que nos entendemos acerca de alguna cosa del mundo o acerca de nosotros mismos, hallamos una fuerza trascendente".⁵³ Por cierto, Habermas se rehúsa a identificar esa fuerza trascendente con Dios. Pero el teólogo podrá preguntar cómo puede cumplirse sin Dios la "promesa de salvación" dada en esa "fuerza trascendente".⁵⁴

Más aun: ¿es realizable el objetivo de una comunidad comunicativa universal? Si de antemano no se limita la comunicación a un procedimiento técnico y a fines materiales y objetivos, la comunicación universal -como cree la teología- no puede ser alcanzada en última instancia por el ser humano, sino sólo mediante Dios mismo. Frente a eso,

Sozialtechnologie - Was leistet die Systemforschung, Frankfurt, 1984, págs 291-405.

⁵³ Habermas, J., "Begründete Enthaltbarkeit. Gibt es postmetaphysische Antworten auf die Frage nach dem 'richtigen Leben'?", en: id, *Die Zukunft der menschlichen Natur*, Frankfurt, 2001, pág. 25.

⁵⁴ Véase al respecto: Rohner, M., *Glück und Erlösung. Konstellationen einer modernen Selbstverständigung*, Münster, 2004, págs 105-116. También puede discutirse lo siguiente: si de acuerdo con esa teoría la pretensión de validez de la verdad debe acreditarse en la comunicación universal, y si aquella se vuelve posible sólo de ese modo, ¿depende toda habla y dependen todos los lenguajes, incluido el lenguaje de las ciencias, de "la idea regulativa" para su ampliación en un lenguaje universal o en una comunidad comunicativa universal? Tal es el resumen de: Schaeffler, R., "Wissenschaftstheorie und Theologie", *CGG* 20, págs 5-85; aquí, pág. 71.

¿cómo solucionan ese problema los grandes proyectos de teoría de la comunicación? Para la pragmática de la comunicación universal a la que apuntan deben suponer lo que se llama la "situación ideal de habla de la acción comunicativa". Se alude con ello al reconocimiento recíproco de todos los interlocutores, la igualdad de derechos de las pretensiones de validez, y la obtención de comprensión libre de coacción, y cosas semejantes. Pero ¿no son tales condiciones completamente ilusorias y utópicas?⁵⁵ ¿Cómo se las debe realizar sin atribuirle a la comunidad comunicativa lo que Kant le atribuye a Dios, esto es, la solución de la contradicción entre realidad e idealidad? Y la comunidad comunicativa supuesta y por suponer, ¿no sigue siendo fragmentaria en la medida en que en los comunicandos reales concluye *hic et nunc*?

Precisamente en este punto se insertan las reflexiones de teoría de la ciencia de Helmut Peukert, que hallaron y hallan amplio eco en muchos teólogos de Europa.⁵⁶ Peukert se pregunta si de la idea y de la realización de la comunidad comunicativa universal se puede excluir la comunicación o, mejor dicho, la solidaridad con los muertos, con las víctimas de la historia y con las generaciones y los pueblos desaparecidos. Dicho de manera concreta en relación con América Latina: las víctimas de la historia colonial, ¿no forman parte de la comunidad comunicativa? Quien excluye de una teoría universal de la acción comunicativa la solidaridad con los muertos, incurre directamente en una contradicción, porque le debe la propia existencia a la comunicación con los predecesores, y por eso, con la "anulación" y el "olvido" de los muertos, esa existencia se "anula" y se "deja caer en el olvido" a sí misma. Pero con ello se pone radicalmente en tela de juicio la obtención de una comunidad comunicativa universal. Por eso forma parte de una práctica no contradictoria de la

⁵⁵ Esa problemática puede advertirse con claridad en varios proyectos actuales. El propio Habermas dice que la "situación ideal de habla" es una "eficaz ficción operativa" (Habermas, J., "Wahrheitstheorien", en: Fahrenbach, H. (comp.), *Wirklichkeit und Reflexion*, Pfullingen, 1973, págs 211-265; aquí, pág. 258), que sólo puede justificarse por referencia a su "carácter anticipatorio". De acuerdo con Apel primero se debe "tolerar" la contradicción entre la comunidad comunicativa real y la ideal, pero finalmente "postular moralmente una solución histórica de la contradicción": Hoffe, O., "Kantische Skepsis gegen die transzendente Kommunikatioethik", en: Uhlmann, W y Böhler, D. (comps), *Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik. Antworten auf K.O. Apel*, Frankfurt, 1982, pág. 525.

⁵⁶ Peukert, H., *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*, Düsseldorf, 1976. Cf. von Brachel, H.U.; Mette, N. (comps), *Kommunikation und Solidarität. Beiträge zur Diskussion des handlungstheoretischen Ansatzes von Helmuth Peukert in Theologie und Sozialwissenschaften*, Freiburg-Münster, 1985 (con bibliografía).

comunicación universal la esperanza en un Dios que resucita a los muertos. Sin un Dios así el concepto de una pragmática y una comunidad comunicativas universales queda incumplido, e imposible de cumplir.

A partir de esta línea del pensamiento de Peuckert se torna ejemplarmente claro que la teología insta a superar la fragmentariedad y la aporética de todos los proyectos comunicativos que aspiran a arreglárselas sin Dios. Insiste en la finitud de una comunicabilidad realizada por la creatura, pero coloca su éxito o su fracaso en una perspectiva de esperanza. Signo de su finitud es no sólo la aporética, que se acaba de esbozar, de todo proyecto universal al respecto. Son asimismo signos de finitud la constante concepción del hombre (a pesar de toda la comunialidad) como substancia y subjetividad, aun cuando hoy, desde la perspectiva postmoderna, se la ponga en tela de juicio de muchas maneras. Pero la teología insiste en esto: el hombre no es Dios, es decir, no se resuelve, como el Dios trinitario, en realizaciones relacionales; su ser persona no es, como en Dios, una "relación subsistente"; el hombre sigue siendo siempre un ser en sí substancial y subjetivo. Pero eso tiene consecuencias completamente benéficas, pues impide que el hombre se reduzca a una individualidad radicalmente postmoderna, "como espacio de juego de infinitas posibilidades combinatorias de factores sistemáticos",⁵⁷ o que "se licue" bajo un sistema comunicativo social al estilo de Marx. Como ser en sí, el hombre está puesto ante Dios y permanece primariamente referido a la comunicación con Él, en una comunicación que sólo *entonces* lo pone en condiciones de lograr una comunicación exitosa de unos con otros. Subrayar eso bien puede ser un rasgo específico de la comprensión cristiana del ser humano y de la realidad.

Por eso -y con esto desearía concluir, un tanto abruptamente- la teología no solamente está en el origen de la idea de comunicación; no solamente es la "tía rica" cuyo legado, casi irreconocible a causa de la secularización, fue dilapidado hace mucho en todo el mundo, sino que se comprende a sí misma como la guardiana de un capital que, como ella piensa, aún hoy promete provechosas consecuencias para la comprensión de sí y para la realización del ser humano.

⁵⁷ Schmidinger, H., *Der Mensch ist Person*, Innsbruck-Wien, 1994, pág. 20.