

LA CONVERSACIÓN CON OTROS RELIGIOSOS¹

RESUMEN

El A. propone tener en cuenta la distinción entre problemas y cuestiones.

La primera cuestión es volver a pensar la noción de “racionalidad” para que sirva en la solución de los problemas y no ocasione nuevos.

La segunda cuestión es comprender que una racionalidad consciente está atravesada por el lenguaje y lo histórico.

La tercera cuestión es repensar la noción del “ego”, para comprender las nuevas antropologías.

El modelo hermenéutico de la *conversación* es el mejor intento de ser fieles al paso del “yo moderno” al “otro post-moderno”.

Pasos: a) toma de conciencia de que se parte de prejuicios, b) reconocimiento del exceso de sentido, c) juego de la conversación, d) someterlo a crítica, e) finalmente ponerlo a disposición de la comunidad. Es ésta quien mantiene las tradiciones históricas en su lenguaje, en sus ritos, símbolos, íconos, y en los modos habituales de actuar.

Palabras clave: Diálogo interreligioso, cuestiones, racionalidad, lenguaje, ego, conversación.

1. Trabajo expuesto en nuestra Facultad, dentro del Seminario Intercátedras “La Teología en diálogo”, el día 28/09/04.

ABSTRACT

The Author intends to take the distinction among issues and problems as a starting point.

The first issue is to re think rationality in order to solve problems instead of creating new ones. A second one is to understand that conscious rationality is mediated by language and historicity. A third issue is to re think ego in order to understand new anthropologies.

Conversation, in a hermeneutical mode, is the best way to pass from modern ego towards post modern ego. Some steps are: a) to become conscious of prejudices; b) to become aware of the excess of sense in religious matters; c) the game of conversation; d) being criticized; e) make it allowable for community, for it is community who saves historical traditions by means of language, rites, symbols, icons, and usual ways of acting.

Key words: Dialogue, issues, rationality, language, ego, conversation.

1. Los cambios culturales

Uno de los principales cambios que nos han instalado en la post-modernidad es el cambio de la cultura y de los protagonistas de la cultura.² Para los “modernos” la cultura, la única cultura posible era la cultura “occidental”. Por consiguiente, los africanos, afganos, chinos o indígenas de cualquier parte eran “primitivos”, sin cultura o sólo poseedores de pedañitos hacia la “verdadera cultura”. El ejemplo clásico es la asamblea organizada para celebrar en Dehli el título de “emperatriz” de la India, asumido por la reina Victoria de Gran Bretaña en 1877. Ya desde 1824 los británicos habían inventado estandartes, banderas, collares y pendones para cada príncipe o reyezuelo de la India; inauguraron edificios con rituales masónicos y decidieron cuales eran los monumentos principales de la India.³ Los “post-modernos”, por el contrario, aceptan que ha terminado la época de la superioridad cultural de occidente.

Un cambio semejante ha sucedido con el tema de la relación del cristianismo con las otras religiones. Los esquemas “modernos” de muchos filósofos y teólogos desde el s. XVIII al XX parece que están ya superados.

2. Sobre los nuevos protagonismos en la cultura puede verse OSVALDO D. SANTAGADA, *Una cultura con olor a dinero*, en *La voz del Peregrino* (octubre 2004), 2.

3. B. S. COHN, *Representing authority in Victorian India*, en *The invention of tradition* (ed. Eric Hobsbawn y T. Ranger), Cambridge, University Press, 1982, 165-209.

Asimismo, se da un cambio teológico debido a la nueva situación de la Iglesia. Desde la Argentina se puede afirmar que el carácter eurocéntrico de la teología cristiana se está acabando. No porque nosotros seamos ahora interlocutores de la mesa teológica, sino porque ahora la teología cristiana se ha vuelto euro-norteamericana. El pensamiento teológico argentino no es tenido en cuenta. Casi un milagro sería que los europeos y norteamericanos citaran alguna obra de un pensador de estas regiones. A lo sumo, alguno más despierto, menciona en citas a Gustavo Gutiérrez, Leonardo Boff y Juan Luis Segundo. El hecho sociológico es que hay más católicos en América Latina que en Europa. ¿Cómo es posible que nuestras voces católicas no se hagan oír en una Iglesia cuyos límites han superado a Europa y quiere ser una Iglesia “globalizada”? ¿Nos hemos acostumbrado a que otros piensen por nosotros, a ser repetidores, que consideramos que no tenemos nada original que proponer? En 1966 hablé en Herstelle con el P. Wolff S.I., director de la famosa revista teológica de los jesuitas alemanes “*Stimmen der Zeit*”, para lograr canje con nuestra revista “*Teología*”, nacida en 1962. Con franqueza brutal me dijo que no era posible por dos motivos: primero, porque esa revista lo más que podría durar serían cinco años, y segundo, porque ellos no podrían obtener nada valioso de lo que allí apareciera. Unos años después, me armé de los originales de los cursos de L. Gera, R. Ferrara y E. Briancesco y me encontré en Salamanca con los directores de las ediciones *Sígueme*, que se negaron a publicar cualquier trabajo nuestro porque “quedaría en los depósitos, ya que a nadie le interesarían esas obras”. Sin embargo, ningún teólogo post-moderno puede aceptar hoy que los únicos modos de pensamiento cristiano pertenecen a los teólogos varones europeos y norteamericanos. Desde hace veinte años, comenzó una crítica a esa teología unilateral –especialmente con las obras de Elizabeth Schüssler Fiorenza⁴– y actualmente hasta la revista de los jesuitas norteamericanos *Theological Studies* se anima a editar un número con algunos aportes de la teología que llaman “latina”. Está naciendo una Iglesia que vive en todas partes del mundo; y, además, con cambios históricos importantes. En este momento hay más anglicanos y reformados en Africa que en Inglaterra y Holanda; hay más presbiterianos en Corea del Sur que en Escocia.

4. E. SCHÜSSLER FIORENZA, *In memory of her. A feminist theological reconstruction of christian origins*, New York, Crossroad, 1983. Id., *Bread not stone. The challenge of feminist biblical interpretation*, Boston, Beacon Press, 1984. Id., *Jesus and the politics of interpretation*, New York, Continuum, 2001.

2. Las cuestiones

Es muy importante tener en cuenta la distinción que hacen los psicólogos entre problemas y cuestiones.⁵ Los problemas son muchos y dispares; las cuestiones son pocas y decisivas. Por ese motivo, los pensadores post-modernos están más interesados en las cuestiones intelectuales, e.d. en las *questiones disputatae*, los temas de debate, o *issues*, que en los cambios culturales o eclesiales de orden sociológico, histórico o político.

1. La primera cuestión es volver a pensar la noción de “racionalidad” para que sirva en la solución de los problemas y no ocasione nuevos. Así se podrá formular la metafísica clásica en términos trascendentales y accesibles a los científicos contemporáneos (como hicieron Rahner y Lonergan).⁶
2. La segunda cuestión es comprender que una racionalidad consciente está atravesada por el lenguaje y lo histórico, así como por factores inconscientes. Cuando digo inconscientes o pre-conscientes me refiero a los presupuestos o ideas previas que son vehiculados por la lengua y vienen de la historia. Por eso, la teología actual es mucho más difícil de lo que estamos acostumbrados a entender, pues no puede eludir la compleja historia que solemos llamar “tradición”. Para comprender necesitamos del lenguaje, porque comprendemos a través del lenguaje y metidos en el lenguaje. La noción de lenguaje como instrumento o herramienta debe superarse. “El lenguaje no es un instrumento que yo pueda utilizar o abandonar a voluntad; está siempre ahí, rodeando e invadiendo todo aquello que yo experimento, comprendo, juzgo, decido y sobre lo que actúo. Pertenezco a mi lenguaje mucho más de lo que él me pertenece a mí, y a través de ese lenguaje me encuentro a mi mismo participando en esta historia y en esta sociedad concretas”.⁷
3. La tercera cuestión es repensar la noción del “ego”, para comprender las nuevas antropologías. El lenguaje teológico de pecado y gracia podría comprenderse bien en tiempos en que el

hombre no estaba tan centrado en sí mismo. Por eso, hoy la espiritualidad cristiana está ávida de “experiencias místicas o milagrosas”, conducida por los videntes o soñadores, pese a la sospecha de los responsables de las Iglesias.

Estas tres cuestiones dominan también a las teologías anti-modernas o post-modernas. En los anti-modernos reina un profundo pesimismo que los lleva a proponer la restauración tridentina. En los post-modernos, como Gustavo Gutiérrez, aparece la desestabilizadora noción del pobre “no-persona”, el excluido, el oprimido, el encorvado, en esta globalización que nos hace entender el sufrimiento incalculable de millones de personas. Para los post-modernos ya no interesa el “no creyente”, sentado cómodamente en su casa o en una cafetería, sino la realidad de las “no personas”. Por eso, han surgido teologías feministas, mujeristas, africanas, liberacionistas. Pero, sobre todo, ha aparecido una nueva praxis de la solidaridad, que mueve multitudes.

Según afirma B. Lonergan,⁸ el primer paso de la inteligencia que conduce a la verdad y a la iluminación es la atención. Por consiguiente, debemos prestar suma atención a las otras culturas y a los “otros”: las tradiciones sometidas, los excluidos y marginados por la cultura euro-norteamericana. Asimismo hay que prestar atención a las ambigüedades de nuestro propio ser e historia.

Para esta tarea –volver a pensar nuestra situación y la ambigüedad y el pluralismo de nuestra herencia occidental–,⁹ puede ayudarnos la hermenéutica actual. La aparición de una “conciencia hermenéutica” es parte de los cambios actuales. Esa conciencia hermenéutica vive o muere en la medida en que admite o rechaza dos elementos: primero, toma en serio el lenguaje (y la historia contenida en él); segundo, permite que prestemos atención a personas,¹⁰ acontecimientos, textos, símbolos, ritos, músicas en cuanto “otros” existentes con propia realidad (no sólo en cuanto proyecciones de nuestros deseos y miedos).

7. D. TRACY, *Plurality and ambiguity. Hermeneutics, Religion, Hope*, San Francisco, Harper, 1987, 80.

8. B. J. F. LONERGAN, *Method in theology*, Minneapolis, Seabury Press, 1973, 53. Los conocedores de la obra de Lonergan reconocerán que debo mucho a su pensamiento y estoy profundamente agradecido a sus obras.

9. D. TRACY, *op. cit.*

10. Al decir personas, entendemos también a los artistas de vanguardia, locos, místicos, etc.

5. C. FLORIA, “¿En nombre de qué?”, en *La voz del Peregrino* (octubre 2004), 1.

6. Para esta cuestión se puede consultar a SCHUBERT M. OGDEN, *The reality of God and other essays*, New York, Harper and Row, 1966.

3. Los métodos

El modelo hermenéutico de la *conversación* es el mejor intento de ser fieles al paso del “yo moderno” al “otro post-moderno”.¹¹ La conversación nos permite interpretar. Necesitamos interpretar para poder comprender. Sin interpretación no hay comprensión. Cuando un autor escribe, su obra se desprende de él; ya no interesa quién escribió, sino lo que escribió. Por eso, cuando intentamos comprenderlos vamos a interpretarlos de modo diferente a como ellos mismos entendieron sus expresiones. La conversación nos ayuda a hacer las preguntas correctas que nos lleven a una interpretación lo más acertada posible.

La conversación es uno de los fenómenos más estupendos en la experiencia de cualquier persona. Una de las causas de la angustia de nuestros estudiantes en la Facultad de Teología es no haber podido “conversar” sobre todo el inmenso bagaje recibido. Me refiero a la conversación estrictamente académica que dura más que un recreo, y sólo se puede comparar a las conversaciones con los amigos, de noche. Incluso cuando van a las parroquias, a la vida que titulan “pastoral”, pasan dos años sin conversar en serio con quienes deberían facilitar este método de comprensión de la realidad divina y humana. Porque la conversación exige tener la capacidad intelectual, moral y religiosa de escuchar al “otro”, especialmente sus preguntas, sus cuestionamientos e intentar responderle. Cada uno está esperando respuestas. No importa si las respuestas son críticas o sospechosas. Lo que importa es considerar que los “otros” son *reales*. La Conversación no es debate, ni “enfrentamiento”, sino un movimiento que sigue a una cuestión hasta donde la cuestión pueda llegar.

3.1. La conversación con algunos “otros”

En nuestro país somos capaces, en cuanto Iglesia, de entablar una conversación con los judíos, pero ¿qué decir de nuestra relación con las comunidades marginales de mapuches, guaraníes, tobas o maticos a los que, a menudo, consideramos “paganos” o “primitivos”, y cuyo lenguaje nadie se ha preocupado por difundir? Resulta significativo que los católicos con cuatro o cinco siglos de presencia en estas tierras de América

11. H. G. GADAMER, *Truth and Method*, New York, Crossroad, 1989², 367-388; D. TRACY, *op. cit.*, 37ss.

Latina no hayamos podido tener obispos, presbíteros y diáconos de esas comunidades excluidas, de modo que apareciera visiblemente el aprecio de la Iglesia por los indígenas. Al menos, los anglicanos desde 1875 en Salta, tienen la jerarquía completa de maticos y su vida se desarrolla en idioma matico.

Ahora bien, incluso nuestra conversación con los judíos no puede realizarse sin tener presente una terrible realidad histórica que trastoca todo. Me refiero al Holocausto en la Segunda Guerra Mundial (la *Shoah*). Debemos tomar en serio a la historia como lugar donde Dios interviene y el hombre actúa. En esa historia, se dio el Holocausto, la mancha negra de la civilización occidental cuando la humanidad fracasó en su obligación de mantener el “bien del orden”¹² de la sociedad civil y se desintegró. Hay que hacer teología desde nuestra solidaridad con lo que sucedió en esas naciones “cristianas”.

3.2. La conversación con todo el mundo

Para poder entrar en conversación con los “otros” debemos dejar que San Francisco de Asís, ese santo loco del s. XI, nos hable de nuevo y nos permita entrar en solidaridad con todo el universo. En realidad, aunque san Francisco es el personaje más conocido del cristianismo después de Jesús, ni sus discípulos, ni nosotros le hemos dado demasiada importancia teológica.

3.3. La conversación según el método hermenéutico

Para entrar en el método hermenéutico será necesario indagar a los místicos/as como Hildegarda de Bingen, Gertrudis la Grande, Catalina de Siena, y volver a reflexionar sobre los clásicos cristianos, textos, símbolos, ritos, cantos, tradiciones populares, tan alejadas de nuestro libros de teología.

Esa indagación nos llevará a plantearnos preguntas importantes sobre nuestra tradición, nuestros clásicos y nuestras interpretaciones. Y quizás lleguemos a la conclusión de que ni nuestras tradiciones son tan claras, ni nuestros clásicos son tan transparentes, ni nuestras interpretaciones tan exactas.

12. B. J. F. LONERGAN, *op. cit.*, 48-50.

De este modo, sólo mediante el impulso de solidaridad con los “otros” podremos liberarnos de nuestro espíritu de dominación; de nuestros sesudos monólogos racionales; de nuestro ego posesivo; de considerar a los “otros” como si no fueran “reales”, sino “ideales”, sacados de alguna descripción tipológica.

3.4. *La conversación según el método de la crítica y la sospecha*

Otro método que puede permitirnos encontrarnos con los “otros” es la *crítica* y la *sospecha*. Debemos comenzar por criticarnos nosotros cuando sólo aceptamos como “teología” lo que aparezca en el formato académico, sin emoción y sin participación en lo que sucede en el mundo. Sospechar, también, que nuestra teología es inexacta, porque no tiene en cuenta lo que pueden pensar los representantes de las asignaturas secundarias. Todo eso impide la conversación y mantiene el monólogo. Por eso, nuestros estudiantes no hacen trabajos propios, sino escritos con muchas notas de decenas de libros en donde han buceado. Piensan que hay un solo tipo de teología y lo que no se parezca a lo que hacen los “monstruos sagrados” y sus discursos, no tiene entidad teológica. El aporte de Elizabeth Schüssler Fiorenza, en ese sentido es grande, porque ha criticado a la teología de varones, clase media y color blanco, usando el mismo método, y haciendo las preguntas epistemológicas sorprendentes: ¿cómo han llegado a su conocimiento? ¿qué presupuestos y prejuicios tienen cuando interpretan los textos? ¿quién se beneficia con sus conclusiones particulares?

Hay muchos otros que hacen teología desde las conversaciones y la solidaridad, sin preocuparse sobre la teoría de la interpretación (hermenéutica). Es una teología práctica que se manifiesta en la exageración como la de los profetas, la de Jesús y la de los místicos o poetas. Por eso mismo, originan los conflictos. Es una teología en donde –como hemos intentado hacer en nuestra Facultad– entra con pleno derecho la espiritualidad. Recuerdo que Jorge Mejía, cuando era profesor de Antiguo Testamento desde hacía veinte años, hacia 1975, llegó a un punto en que se dio cuenta de que los alumnos le reclamaban una teología bíblica espiritual y no esas largas disquisiciones exegéticas. Con honestidad me dijo que no estaba preparado para eso; que eso exigía otro método y entrar en otras dimensiones. Al año siguiente dejaba para siempre su cátedra y partió para el Vaticano, en donde se encuentra hoy.

4. Un ejemplo de difícil conversación

Cuando me inicié en el diálogo judeo-católico, en 1968, pensaba que lo importante era reunirnos, porque según mis estudios en la Facultad de Teología, los judíos eran muy parecidos a nosotros, porque tenían la Tanah (Biblia hebrea). Así caí en la tentación de considerar a los judíos como “primos” alejados, pues así los veían mis colegas católicos. Me extrañaba que los judíos no estuvieran satisfechos como nosotros. Debí pasar muchos años en estos diálogos para comprender que los equivocados éramos nosotros, por que no considerábamos que estábamos delante de “otros”, de creyentes de otra religión.

Esto tiene una explicación psicoanalítica: se trata de la categoría de “proyección”, por medio de la cual proyectamos hacia los demás lo peor que nosotros pensamos de ellos (y de nosotros mismos) y no lo que ellos son en realidad.

La conversación con los judíos es muy difícil porque no se trata de hablar sobre la Trinidad –aunque el tema ha aparecido a veces–, sino de buscar la manera de borrar o deshacer la historia de los cristianos. En efecto, la “enseñanza del desprecio” hacia los judíos explica la triste historia del antisemitismo. El Papa ha dado ejemplo de arrepentimiento de esto, no seguido por los protagonistas del odio a los propios padres y abuelos, proyectado hacia los judíos. Los judíos son semejantes a nosotros en su fe, pero son realmente “otros”. Reconocer al “otro” significa que nosotros somos capaces de valorar y admirar al “otro”. Después del Holocausto, la conversación con los judíos es uno de los hechos sobresalientes de la teología actual.

Sin embargo, tanto para los católicos como para los judíos, hay una noción que nubla la comprensión del fenómeno religioso en su totalidad. Consiste en etiquetar con la palabra “paganos” a quienes no son católicos o judíos.

Los “paganos” eran los habitantes de los “pagos”, vid. del campo como opuesto a la urbe. Los “paganos” eran aquellos que sostenían las tradiciones primitivas. La historia de los misioneros católicos está repleta de desastres ocasionados por la teología que tenían y que menospreciaba a los paganos y primitivos. En el momento actual –con los genocidios entre cristianos en África– es urgente considerar atentamente la parte reprimida de las tradiciones arcaicas. Ya no es posible repetir la triste histo-

ria de la evangelización de América Latina (y Europa también, como se ve claramente en lo sucedido en Irlanda y Escocia). Hay que ser sinceros y reconocer que las tradiciones antiguas siguen viviendo en nuestra propia tradición cristiana de modo semi-oculto, a través del lenguaje.

5. La cuestión de la interpretación de la religión

Es sumamente difícil interpretar la religión, porque la religión invade muchos campos (arte, metafísica, moral, política, ciencia) y, por lo tanto, hay que interpretar también esos campos.

La primera dificultad es definir a la religión de modo que satisfaga a todos, sin excluir ningún fenómeno religioso. Habría que describir la pluralidad del fenómeno religioso. Habitualmente cuando decimos “religioso”, entendemos el interés por aspectos últimos (la Realidad Última) y universales de la existencia humana que permitan satisfacer el deseo de liberación y de verdad.

Esa pluralidad de lo religioso se manifiesta en los distintos modos de ser religioso: profeta, sabio, sacerdote, místico, reformador, artista, metafísico, moralista con sus correspondientes vertientes femeninas. Podemos formular algunas preguntas desde el punto de vista de la interpretación (no del contenido religioso en cuanto tal) ¿Cuál es la característica más típica de una religión? ¿Lo central del judaísmo es el profetismo o el misticismo? ¿Lo central del cristianismo es lo doctrinal o lo litúrgico? Cuando un intérprete elige un fenómeno de su religión (doctrinas, símbolos, ritos, cantos, eventos, personas) como la llave que permite entrar en el ser religioso, encierra a su religión en límites estrechos. Por eso, los estudiantes –salvo rara excepción– sospechan de las interpretaciones de los profesores de Teología y se quedan con las de sus “amigos”, “congregaciones”, etc. Incluso existe una noción que todavía complica más el panorama: somos una de las religiones “principales”. Eso significa, en la práctica, que no tenemos en cuenta a las culturas primitivas ni las capas de esa cultura primitiva en nuestra conciencia o memoria histórica. ¿Cuáles son las raíces culturales antiguas sobre las que se han injertado nuestras religiones? Si pudiéramos hacer ese rastreo de lo propio nuestro en las regiones argentinas, probablemente encontraríamos más fácilmente el camino hacia lo universal, como decía Chesterton “hay que buscar la propia casa para

encontrar al mundo y hay que peregrinar por un planeta entero para poder volver a la propia casa”.¹³

Para interpretar la religión es preciso analizar los clásicos de cada religión, a condición de no privilegiar sólo los textos, pues existe una variada gama de expresiones clásicas: ritos, deseos, miedos, símbolos, cantos, mitos y narraciones, eventos, imágenes e íconos sagrados, personas y textos.

Cuando vamos a interpretar las religiones, corremos un riesgo. Es el riesgo de repugnancia frente a lo que es completamente “distinto”, “otro”, como en el caso del canibalismo u otros ritos. Eso nos lleva al tema de la distancia temporal y psicológica con respecto a los “otros”.

6. La cuestión de la “distancia”

La unilateralidad de las interpretaciones de la religión cristiana (casi siempre en función de textos clásicos, aunque el evangelista Lucas interpreta hechos, p.e.) manifiesta al mismo tiempo nuestra incapacidad para interpretar los clásicos (no sólo textos) de otras culturas y religiones. Cualquiera de nosotros siente hoy la “distancia” que nos separa de nuestros clásicos y de los clásicos de los “otros”. Debemos evitar la incompreensión de lo nuestro y de lo “ajeno”. Para eso podría ayudarnos el método que propone B. Lonergan: presta atención, interroga para interpretar, juzga racionalmente, actúa con responsabilidad y ama.¹⁴ Ordinariamente las interpretaciones se someten a la crítica histórica para evitar la etiqueta de “anacrónicos” en sus interpretaciones, y por lo tanto de incompreensión de los clásicos. Sin embargo, permítanme decir que evitar sólo el ahistoricismo en una época en la que ha brotado la conciencia histórica, no es garantía de buena interpretación, pues en cada clásico hay muchos otros elementos, además de la historia, por poder hacer las preguntas necesarias y comprender las respuestas que se dan.

Por otra parte, los historicistas creían solucionar el problema de la distancia temporal asegurando que debíamos transportarnos al espíritu de “aquellos tiempos”, pensar con las ideas de los otros y ponernos en su lugar: eso nos daría la objetividad histórica, una imposibilidad sostenida

13. G. K. CHESTERTON, *Hombrevida*, Buenos Aires, La espiga de oro, 1946, 254.

14. O. D. SANTAGADA, “Presta atención, sé inteligente, sé racional, sé responsable. Los preceptos trascendentales según el método de Bernard Lonergan”, Buenos Aires, Facultad de Teología (2005, a publicar en una obra colectiva en homenaje a Ricardo Ferrara).

por el romanticismo. Por eso, admiten que cuanto más alejado en el tiempo mejor para la interpretación. Sin embargo, el descubrimiento del verdadero sentido de un texto, obra de arte, rito, nunca se acaba: es un proceso infinito que tiene sus pasos.¹⁵

El lenguaje nos permite superar la distancia de los hechos. Cuando expresamos con palabras una experiencia alegre o traumática, podemos manejarla. La amenaza y sensación de muerte de lo inmediato son colocadas en su proporción y comunicadas mediante el lenguaje. Aún así el lenguaje nunca podrá darnos la completa objetividad, hasta que se descubran los procesos involucrados y las ciencias naturales (no las del espíritu) los puedan manejar.¹⁶

Esto nos conduce a analizar los pasos de una hermenéutica: primero, un conocimiento inicial de la temática; segundo, una captación de resonancias en el texto; tercero, un diálogo con el tema; cuarto, una presentación a la comunidad académica, y quinto, el descubrimiento del carácter del texto para el bien común.¹⁷ Seguimos en esto a los maestros Hans Georg Gadamer y David Tracy.¹⁸

El primer paso, pues, es reconocer que los intérpretes entramos a interpretar con algún “pre-conocimiento” del fenómeno elegido. Este pre-conocimiento está formado por los pre-juicios que nos han llegado a través del lenguaje (y por lo tanto de la historia) de nuestra propia tradición y a través de nuestros propios atavismos que nos vienen de los sedimentos arcaicos en nuestra propia conciencia. Esto significa que ningún intérprete es tan libre como afirma, porque iniciamos el momento de la interpretación con la carga consciente o inconsciente de la tradición a la cual pertenecemos.

El segundo paso es el reconocimiento que los clásicos de cualquier religión poseen un exceso de significado¹⁹ que se resiste a ser encorsetado en una interpretación completa y definitiva. Los clásicos nos provocan, y enjuician nuestros pre-conocimientos. ¡Nos llaman a prestar atención! Este

15. GADAMER, *op. cit.*, 297-8.

16. *Ibid.*, 453.

17. O. D. SANTAGADA, “El concepto de pluralismo en Cristianismo y política de Eduardo Briancesco”, en V. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI (eds.), *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2003, 117ss.

18. H. G. GADAMER, *op. cit.*, 385ss.; D. TRACY, *The analogical imagination. Christian theology and the culture of pluralism*, New York, Crossroad, 2000, 118ss.

19. P. RICOEUR, *Interpretation theory: discourse and the surplus of meaning*, Fort Worth, Texas Christian University Press, 1976, 12-19.

segundo paso nos permite sentir la “resonancia” que deja en nosotros el contacto con el clásico. Esa resonancia puede ser positiva o negativa: de reconocimiento o de repugnancia (como los sacrificios humanos de los aztecas cuando sacaban el corazón de los jóvenes vírgenes).

El tercer paso es lo que Gadamer denomina el “juego” de la conversación. Sirve para explicar el proceso de interacción entre texto (u otro elemento clásico) e intérprete. Este paradigma de la conversación describe lo que nos pasa concretamente cuando interpretamos a los clásicos. Ante todo, si la conversación es un juego, hay que analizar los elementos del juego.

1. Lo primero en el juego es que los jugadores²⁰ dejen su autoconciencia fuera del ámbito del juego para autoliberarse de sí mismos, y se pierdan a sí mismos en la seriedad del juego. Lo importante no son los jugadores, sino el juego que tiene primacía por sobre la autoconciencia de los jugadores. No juegan los jugadores, sino el juego los juega a ellos. Hay que dejarse llevar por el ritmo del juego mismo, sin incluir fuerzas represoras al movimiento. Estuve hablando con jugadores de fútbol y le pregunté: ¿qué es lo más importante en el fútbol? Nadie contestó: “La pelota”.
2. Lo segundo es que cuando el movimiento comienza a deteriorarse las reglas del juego permiten volver al movimiento del juego. Los niños dicen claramente, cuando alguno sale del juego, y gritan: “No vale, no vale”. Las reglas permiten dejarse ir espontáneamente y jugar. Eso remite a la “seriedad” del juego. Sin esa “seriedad” no hay juego.²¹
3. Lo tercero es que al entrar al juego no sabemos lo que va a pasar: cada juego es diferente, y a veces, muy extraño. Cada uno está frente a su libertad y tomará las decisiones exactas si –aun rápidamente– sigue el proceso tan elegantemente descrito por Lonergan. Entonces descubrirá ciertas resonancias que parecían perdidas o inexistentes.

Pues bien, el juego de la conversación –necesario para la interpretación– posee también esas características: primero, no pueden entrar los personajes; segundo, lo más importante es la pregunta, no la discusión. La

20. GADAMER, *op. cit.*, 101: distingue entre juego y comportamiento de los jugadores.

21. *Ibid.*, 102.

cuestión es la protagonista.²² El uso metafórico de la palabra “juego” nos ayuda: el “juego de las luces”, el “juego de las olas”, el “juego de los colores”, el “juego de las palabras”. Significa que el juego no tiene un fin que lo haga terminar (inclusive en los campeonatos). El juego se renueva en una constante repetición, porque es broma, diversión, danza.²³ La verdadera conversación es dejarse llevar por la “lógica” de las preguntas y sus respuestas. Aunque desde ya afirmo que las preguntas de la auténtica conversación no se responden por sí o por no, sino por otro tipo de respuestas. El sí y el no implican una respuesta que es ya un juicio acabado. Ese tipo de preguntas y respuestas interrumpen la conversación. Por eso, cuando las preguntas comienzan por cuándo, quién, por qué, para qué, dónde, entonces la conversación permite el diálogo con alguien que realmente es “otro”, y diferente de nosotros. Tercero, surgen resonancias y reconocimientos. Si nos dejamos llevar por el ritmo de la conversación somos “copados” por ella y adquirimos un sentido de que algo “nuevo” está ocurriendo, algo que hace superar la monotonía y el aburrimiento. En su punto máximo, este juego de la conversación nos conduce a entrar en un momento “religioso”, porque al atisbar la verdad y su complejidad, nos sentimos inmersos en el movimiento del mismo mundo y de lo más humano en nosotros.

El cuarto paso de la interpretación es una presentación a la comunidad académica, para someternos a la crítica y a nuevas preguntas. *El quinto paso* y último es el descubrimiento del carácter del texto (o cualquier otro elemento analizado) para el bien común.

Cuando seguimos estos pasos de la interpretación de la religión, podemos comprender el sentido de la religión como la aparición de unas manifestaciones de Dios experimentadas en el mundo. Esa manifestación ocurre antes de pronunciar cualquier palabra (aunque no sin ellas en nuestro interior), y en ese momento y ese lugar entramos en lo sagrado, opuesto al tiempo y al espacio de lo ordinario o profano. La manifestación extraordinaria de algo clásico: el agua, una roca, un árbol, un rito, un texto, un mito, nos pone de frente a lo religioso. Sucede algo especial cuando entramos en el rito religioso, cuando proclamamos los mitos de las religiones, cuando analizamos los símbolos religiosos, cuando evocamos los hechos o personas desde otro punto de vista. En ese momento y en ese sitio, desapare-

22. *Ibid.*, 103.

23. J. COROMINAS, *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*, Madrid-Buenos Aires, Gredos, 1961, 340.

cen las pesadillas de nuestra historia personal y se apagan los miedos de la vida cotidiana. Ese es el *kairos* de lo religioso, no el *chronos* de lo profano. Por eso, antes de proclamar el Evangelio se dice una frase separada del texto y que no pertenece al texto: “En aquel tiempo”, vid. en el tiempo primordial donde la realidad es sagrada, sucedió esto o se oyeron estas palabras. Lo más hermoso es que lo sagrado se manifiesta a través de las cosas más ordinarias, como un cirio que tomamos para encender delante de una imagen, o como el agua con la cual nos signamos, o como una procesión que intenta involucrar a toda la comunidad.²⁴ Y mediante esas cosas, ritos, movimientos, cantos repetidos sin cesar podemos ingresar en el momento ahistórico y atemporal del origen del mundo.

Los judíos ingresan en el *Iom Kippur* (“día del perdón”) al mismo tiempo que la naturaleza entra en el otoño (según el hemisferio norte) y en la Argentina sucede la incongruencia de hacerlo al comenzar la primavera (aunque incluso así podemos interpretar el símbolo).

Los cristianos ortodoxos no están embebidos de historia y moral como nosotros. Ellos aman el cosmos y lo bello. No les interesan tanto las palabras de la Biblia, sino las manifestaciones sagradas en un ícono o en un rito, o una tradición. Es otro modo de ser cristiano que nosotros no podemos comprender completamente, como quedó patente en 1986 cuando los patriarcas se retiraron de la reunión ecuménica de Bari sobre “La iniciación cristiana”.²⁵

El juego religioso es una totalidad en sí misma, pero adquiere su pleno significado cuando se abre a los espectadores. Por eso, la religión es pública y no privada. Los “de afuera” captan el “ideal religioso” en toda su fuerza, como cualquiera sabe por los testimonios de los “no religiosos” cuando observan y oyen nuestro ritos y cantos.²⁶ Hay otros, las “no

24. Por eso el Domingo de Ramos aparecen cientos de cristianos que “no participan” en la liturgia “de los sacerdotes”. Los que marchan no necesitan espectadores. Sin embargo, los espectadores de las procesiones completan lo que el juego es, como los hinchas en una cancha. El juego tiene un significado que debe ser comprendido y por eso puede aislarse de la actitud de los jugadores. Lo mismo sucede en la conversación, aunque se haga a puertas cerradas: la conversación existe para otros: por eso algunos levantan la voz cuando hablan.

25. Cuando el cardenal J. Ratzinger afirmó que el orden de los tres sacramentos, alterado por los católicos, no era tan importante, los catorce patriarcas se retiraron de la reunión, que quedó suspendida hasta 1987 y había costado ingentes esfuerzos de preparación. Cf. “Relations entre Communions. Orthodoxes”, en *Irénikon* 60 (1987) n. 2, p. 229ss., aunque esta crónica intenta dar otras razones del levantamiento de la reunión.

26. Es bien conocido que Paul Claudel obtuvo la gracia de la conversión mientras se entonaban las vísperas de Navidad.

personas” que no entran en este juego (salvo en los Bautismos) por miedo: por eso gritan en las iglesias, hablan y se distraen. Tienen terror de entrar en el juego para desespero de los obispos, presbíteros y diáconos.

7. La cuestión de la comunidad religiosa

La noción de conversación como juego nos hizo comprender que la interpretación de la religión no puede hacerse en función de individuos, sino de una comunidad, porque la experiencia religiosa –por más íntima que fuere– se hace en comunidad.²⁷

La comunidad religiosa se constituye por unos mismos imperativos (nos manda amar a Dios sobre todas las cosas y al prójimo como a nosotros mismos); unas mismas narraciones (que nos relatan los orígenes de la comunidad); unos mismos medios ascéticos y místicos (nos enseña el camino hacia Dios y nos ayuda a superar las tentaciones); unas mismas doctrinas (nos presenta los atributos de Dios y su designio). O también puede constituirse por una mezcla de los cuatro constitutivos y variar a lo largo de los tiempos o permanecer igual. Cuando morimos y otros nos suceden, las expresiones de la comunidad se hacen tradiciones, que es una manera de decir que la religión se hace historia.²⁸

Ahora bien, cuando la experiencia religiosa es auténtica, se orienta al amor y a la admiración. Mediante ese amor, la comunidad religiosa puede manifestar y proclamar lo que es bueno. Mediante ese amor, la comunidad religiosa se une, es guiada, juzga y se purifica. En cada religión, la comunidad religiosa tiene diferentes creencias. Hay que descubrir por la conversación la unidad más profunda, más arcaica. Cada comunidad religiosa tiene sus creencias que provienen de los juicios de valor. Pues bien, cuando esos juicios se refieren a Dios, los miembros de la comunidad se acercan a la fe, que prepara el amor de Dios y se capacitan para discernir la revelación de Dios.

27. Sobre el tema de la comunidad puede verse mis opiniones últimas en “¿Cómo constituir una asamblea litúrgica vital?”, en *Revitalizar al Pueblo católico. Jornadas de verano 2005*, Buenos Aires, Fundación Diakonía, 2005, 8-20.

28. B. LONERGAN, *op. cit.*, 118ss.

Conclusión

El poderoso Imperio romano se desintegró. Otros imperios siguieron la misma suerte, antes y después. Hay gente actual que tiene miedo a causa de la decadencia de Occidente, manifestada en la corrupción de los gobernantes, y el proyecto inmoral y ateo de los medios de comunicación.

La comunidad religiosa no puede suplantarse las relaciones de amor que corresponden a la familia. Sin embargo, hay en las comunidades religiosas una espontánea vinculación entre creyentes, sin necesidad de repetir los cánones del Derecho eclesiástico. Por eso, la comunidad religiosa emprende tareas en la que intervienen sus miembros juntos. También los miembros se auxilian y socorren, fortaleciéndose entre sí. Lejos del cinismo contemporáneo, en la comunidad hay movimiento de simpatía hacia los sentimientos de los demás. La comunidad religiosa mantiene las tradiciones históricas en su lenguaje, en sus ritos, símbolos, íconos, y en los modos habituales de actuar.

Mientras las sociedades civiles se desintegran en la política y la economía, y van a la decadencia, las comunidades religiosas espontáneamente se fortalecen. Eso se hace por un proceso de constante reinterpretación de la propia realidad. Por ese motivo, están en condiciones de entablar las conversaciones necesarias que ayudan a comenzar todo de nuevo.

OSVALDO D. SANTAGADA
28/09/04