

Fanuele, Hernán Pablo

El tertium narrativo de los Evangelios : paradigma de un lenguaje nuevo desde la óptica ricoeuriana de Adolphe Gesché

Tesis de Licenciatura en Teología Dogmática
Facultad de Teología

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

FANUELE, Hernán Pablo. *El tertium narrativo de los Evangelios : paradigma de un lenguaje nuevo desde la óptica ricoeuriana de Adolphe Gesché* (Tesis de licenciatura – Universidad Católica Argentina, Facultad de Teología) [en línea], 2013

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/tertium-narrativo-evangelios.pdf>
[Fecha de Consulta:.....]

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
FACULTAD DE TEOLOGÍA



EL *TERTIUM NARRATIVO* DE LOS
EVANGELIOS

*Paradigma de un lenguaje nuevo
desde la óptica ricoeuriana de Adolphe Gesché*

Disertación Escrita
Licenciatura especializada en
Teología Dogmática

Alumno: Pbro. Hernán Pablo Fanuele
Matrícula N° 4088
Profesor: Pbro. Dr. Gerardo Söding

Buenos Aires, Noviembre 2013

INTRODUCCIÓN

“Sentí, en la última página,
que mi narración era un símbolo
del hombre que yo fui,
mientras la escribía y que,
para redactar esa narración,
yo tuve que ser aquel hombre y que,
para ser aquel hombre,
yo tuve que redactar esa narración,
y así hasta lo infinito”.

JORGE LUIS BORGES - La búsqueda de Averroes.

En las obras de Adolphe Gesché¹ (1928-2003) aparecen temáticas que echan sus raíces en la teología dogmática y en la fundamental. Realiza su camino académico de licenciatura en filosofía y letras en la Universidad Católica de Lovaina, donde también, posteriormente, se licencia y doctora en teología. Más tarde realiza su magíster con una tesis sobre patrología.² Si bien nunca faltarán en su madurez bibliográfica estos recursos de la primera hora, enfocará sus investigaciones y desarrollos hacia horizontes más dogmáticos. Estos últimos serán tratados desde abordajes múltiples, como la moral, la antropología, la psicología, filosofía y estética, la literatura y la teología comparada.³ Es precisamente en esta nota o personalidad de su “teologizar desde el encuentro” donde radicará la disertación presente, subrayando la riqueza de variados afluentes y detectando esas pistas de enlaces o convergencias que abren la posibilidad de la

¹ Nace en 1928 en Bruselas. Sacerdote diocesano. Doctor y maestro en teología por la Universidad católica de Lovaina. Ha sido profesor de teología en el Seminario de Malinas y Bruselas y en la Escuela de ciencias religiosas y filosóficas de las facultades universitarias de St. Louis (Bruselas). Profesor de la Facultad de teología en la Universidad católica de Lovaina en Lovaina-la-Nueva. Muere el 30 de noviembre de 2003. Algunas de sus obras importantes: *Odyssée de la théodicée*, 1989; *Notre terre, demeure du Verbe de Dieu*, 1990; *Du dogme comme exégèse*, 1990; *Pourquoi je crois en Dieu*, 1990; Dios como prueba del hombre, 1991; *L’homme créé créateur*, 1991; *Le croyant et l’énigme*, 1991; *Ministerio de verdad*, 1992; *Destin, predestination, destinée*, 1992; y la serie *Dios para pensar* (ahora citados en la edición española de Ed. Sígueme): *El mal*, 1995; *El hombre*, 1995; *Dios*, 1997; *El cosmos*, 1997; *El destino*, 2001; *Jesucristo*, 2002; *El sentido*, 2004.

² A. GESCHÉ, *La christologie du «Comentaire sur les Psaumes» découvert à Toura*, Gembloux, J. Duculot ed., 1962.

³ “Sumaba [en sus grandes temas de teología y antropología] sus muchos saberes de patrólogo e historiador en el más clásico sentido, con una sensibilidad a flor de piel para la literatura, el psicoanálisis, la metafísica, la hermenéutica. Sondeos para las nuevas travesías que la teología tiene que hacer en este comienzo de siglo”. OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL en el *Prólogo* de GESCHÉ, *El sentido*, 16.

aplicación interdisciplinaria y del diálogo entre esos campos. Cabe destacar en Gesché el sustrato de diálogo con otras áreas humanísticas debido a sus estudios en humanidades y en filosofía y letras realizados en la Facultad de Saint Louis, Bruselas, previos a su ordenación sacerdotal.

Gesché se esfuerza en sus obras por proveerse de un método interno y, al mismo tiempo, de una propuesta metodológica para futuras investigaciones. Lo confirmará el teólogo mismo al decir que “este recorrido constituye una experiencia que deseo realizar, tanto más que, a mi juicio, resulta decisiva para nuestra postmodernidad”.⁴

Se utilizará como *material fuente* su obra teológica magna sistematizada en siete tomos que llevan por título “Dios para pensar”,⁵ pero esto no impedirá recurrir a textos de algunas otras obras de su autoría y a su Fichero temático personal.

La disertación apuntará al estudio de la importancia que Gesché confiere a la dimensión narrada del evangelio como principal fuente de luz sobre la persona e identidad de Jesucristo, constituyéndose en un modelo de relato que configura la identidad de aquel que narra, ejerciendo, también, una eficacia para aquel que lo lee. Texto, sujeto y lector serán, entonces, los ejes de su estudio y, también, la estructura de la disertación. Es el evangelio, en su esencia “narrado”, el que confiere identidad a la persona de Jesucristo. Esta dimensión narrativa del texto evangélico supera dos polos generados en la tradición teológica apoyados uno en la historia y el otro en el dogma. Ésta será la principal tesis sostenida por el teólogo y planteará el advenimiento de un *tercero* para resolver el ahogo de los encierros narcisistas.

“Que dos términos formen solos una hermosa composición, esto no es posible sin un tercero” (Platon, *Timeo*, 31c)”,⁶ sostiene en una de sus Fichas.

El aporte de Gesché consiste en asegurar que se despliega una identidad por el surgimiento de una narración. Y aquello mismo que se narra aparece como fruto de un

⁴ A. GESCHÉ, *Jesucristo*, Salamanca, Sígueme, 2002, 11. Esta *pertinencia* interdisciplinaria será recurrente en la teología contemporánea: “Ahora bien, estas razones, como lo veremos en seguida, no se alejan, en un diálogo interdisciplinar fecundo, de los argumentos planteados para justificar la identidad narrativa del sujeto desde la filosofía, la literatura, la historia, la antropología, la psicología o la sociología”: J.M. SICILIANI, “Narratividad, cristología y comunicación de la fe”, *Revista Actualidades Pedagógicas* 54 (2009) 107-121.

⁵ Esta serie, que conforma una peculiar «dogmática», está integrada por los siguientes volúmenes (ahora citados en su primera edición): *Dieu pour penser. T.1 Le Mal*, Paris, Cerf, 1993; *Dieu pour penser. T.2 L'homme*, Paris, Cerf, 1993; *Dieu pour penser. T.3 Dieu*, Paris, Cerf, 1994; *Dieu pour penser. T.4 Le Cosmos*, Paris, Cerf, 1994; *Dieu pour penser. T.5 La Destinée*, Paris, Cerf, 1995; *Dieu pour penser. T.6 Le Christ*, Paris, Cerf, 2001; *Dieu pour penser. T.7 Le Sens*, Paris, Cerf, 2003.

⁶ De ahora en adelante, cada vez que se cite su Archivo de Fichas personales, acopiadas en la Universidad de Lovaina, se citará de la siguiente manera: *Ficha catalogada*: LIX, 9 (19.6.90).

encuentro. Este encuentro es también una necesidad de las partes y se establece como un *ternario narrativo de identidad*.

Asimismo, esta identidad, amplificada por la narración, no anula ni la identidad que proviene de la vertiente histórica ni la identidad suscitada por las especulaciones de la dogmática y la interpretación. La superioridad de la narración más bien integra y regala un espacio de nueva profundidad en el cual aquello que cada una de las otras dimensiones —siempre necesarias— no podía lograr por sí misma, ahora lo perfecciona y cumple en el encuentro. Por lo tanto, el relato se establece como el *tertium* que lleva el conocimiento de Jesucristo a un más allá de lo que la identidad histórica y dogmática pretendían desde la soledad de discursos. El relato es el *espacio* en el cual los discursos se encuentran y completan para dar nacimiento a una identidad narrada.

La elección de este acento teológico para la disertación se genera por la curiosidad que suscita la insistencia del teólogo belga en la necesidad del diálogo entre disciplinas que se estancarían peligrosamente en sus búsquedas y dentro de sus propios “aires” si no se regalaran la posibilidad de un decirse desde afuera.⁷ Por eso, Gesché considera que “el hombre está siempre tentado de replegarse de un modo frío sobre sí mismo. Pero el *Tercero* hace que se rompa la tautología, la ilusión de un sí sólo por sí (Narciso)”.⁸ Esta labor desde la ladera teológica se presenta también como un aporte a la cultura, como una reflexión que medita y actúa frente a la pobreza generada por el pensamiento único y estancado.⁹ La apertura, la escucha y el recurso, en síntesis, los préstamos mutuos, estimulan el propio pensamiento y regalan vías para la riqueza de conocimiento. Parecería que los auxilios y herramientas necesarias para descubrir la profundidad en los horizontes propios son prestados por las riquezas concernientes a otras honduras, como “polaridades que se interfecundan”.¹⁰

Ciertamente, existirán reglas, principios o discernimientos nítidos para determinar

⁷ Con respecto a su insistencia sobre el diálogo necesario puede consultarse en el Apéndice de la disertación la *Ficha catalogada* que señala: “Un tercero, un referente me fundamenta, sino, me vuelvo autista, tautológico, a falta de alteridad (aquí: básica o referencial; hay también una alteridad de diálogo). Se habla de un referente, de Dios como referente de/a nuestra identidad es mejor que hablar de ella como *Grund*, fundamento. He hablado a menudo del peligro de una antropología tautológica. Se podría decir también: pleonástica, el hombre haciendo pleonismo consigo mismo, o con el otro, cada otro, si no hay Otro, el Tercero (más o menos inspirado de Mertens, *Los deslumbramientos*, p.109)”. *Ficha catalogada* XLI, 42 (4.10.87).

⁸ GESCHÉ, *El sentido*, 74.

⁹ “Es la cultura en cuanto tal la que va adquiriendo la impronta de lo fragmentario y unidimensional, generando una visión reductiva de lo humano que, a través de pasos progresivos, nos puede aproximar hacia la deshumanización y la barbarie. La integración del saber y la interdisciplinariedad resultan entonces cuestiones de vital importancia”. UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, Instituto para la Integración del Saber, Revista *Consonancias*, N° 2, año 1, diciembre de 2002, Editorial.

¹⁰ GESCHÉ, *El sentido*, 11.

cuáles son los campos de injerencia entre una y otra disciplina (las mismas disciplinas imponen estas reglas metodológicas), pero existen aperturas donde los acuerdos confieren paridad y capacidad de compartir. Los conjuntos o espacios propios de investigación no son cerrados, ya que si bien tienen sus “propiedades” también poseen capacidad de establecerse en “lugares comunes”. Comparten y se superponen, generando intersticios o capacidades de ósmosis y comunicación entre ellos.

Aperta spatia donde una y otra disciplina encuentran respuestas para sus propias inquietudes, luces compartidas como conclusiones simultáneas, y aprovechamiento conjunto de métodos en el hacer del pensamiento. “Existe, por tanto, un descentramiento de sí, una confianza en otro que es indispensable simplemente para que uno sea él mismo”.¹¹

El vocablo *tertium*, con sus abundantes términos semejantes, aparecerá en múltiples ocasiones, unas ocultas, y otras más explícitas. El mismo Gesché esgrimirá qué es lo que significa la asunción de toda una terminología en torno a lo *ternario* para la teología, para las otras ciencias, y también como instrumento propio y singular.

De modo innegable Paul Ricoeur será uno de los más citados luego de Gesché, ya que el pensamiento del filósofo francés permite aplicaciones en diversos órdenes de estudio. Su obra constituye uno de los legados más completos y más ricos que ha recibido el pensar filosófico actual.¹² “[La noción de identidad narrativa] yo la voy a tomar de Paul Ricoeur”,¹³ afirmará Gesché.

Se aludirá a otros autores tenidos en cuenta por el teólogo, pero también se enriquecerá ese horizonte desde otros especialistas no citados en su obra y que merecen, por el peso de su pensamiento o la oportunidad de una afirmación, hacerlos presente.

No faltarán ejemplos de aplicación metodológica, acentuando cómo el teólogo, asomándose a una disciplina invitada o requerida, advierte lo que ella le dice a la teología y lo que ésta anuncia o revela para ella. Las ciencias que acompañan su pensamiento teológico son la lingüística, la narratología, la exégesis bíblica, la psicología, la filosofía, la estética y la literatura.

La corriente interna de la disertación abordará el análisis de cada uno de los elementos

¹¹ GESCHÉ, *El sentido*, 76.

¹² Cf. A. GONZÁLEZ OLIVER, “Paul Ricoeur: creatividad, simbolismo, metáfora”, en *Revista Estudios en Ciencias Humanas 3* (2006) Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Argentina.

¹³ GESCHÉ, *Jesucristo*, 82.

constituyentes de este movimiento complejo: el *espacio abierto* necesario será, en una primera etapa, la narración identificatoria (el relato) que ordena los acontecimientos en el tiempo; seguidamente, el poder identificador de narrar la vida de un sujeto (Jesús narrado); y, por último, la capacidad transformante y generadora de nueva identidad al ingresar en la tradición de lectura, ser recibido y abordado (lector transformado). Cada uno de los capítulos de la disertación se detendrá en cada paso de la secuencia de esta dinámica de pensamiento.

Para la construcción del proceso investigativo de la disertación se tiene en cuenta, entonces, un doble criterio de estructuración. Por un lado, se respetan, casi idénticos, los títulos abordados por Gesché en su obra, principalmente en los capítulos 1 y 2 de la disertación. Pero también se dispone el presente trabajo en base a las tres fases de desarrollo que ofrece Ricoeur: texto/sujeto narrado/lector. La estructura se fundamenta, entonces, en el desarrollo de la reflexión de Gesché, que responde a ciertas señalizaciones filosóficas, emparentándose con la estrategia del siguiente párrafo ricoeuriano, el cual se asumirá con carácter principalísimo:

“El texto es una mediación entre el hombre y el mundo, entre el hombre y el hombre, entre el hombre y sí mismo. La mediación entre el hombre y el mundo, es lo que se llama *referencialidad*, la mediación entre el hombre y el hombre, es la *comunicabilidad*; la mediación entre el hombre y sí mismo, es la *comprensión de sí*. Una obra literaria implica estas tres dimensiones de referencialidad, comunicabilidad, y comprensión de sí.”¹⁴

1. La propuesta de Gesché: un *Tertium* como recurso epistemológico

En este primer capítulo se propone una explicación al surgimiento del concepto en las especulaciones del teólogo.

Al comienzo de este capítulo se presentará la teoría general que el teólogo hace sobre el *tertium*, particularmente en el punto 2.3 de *Jesucristo*,¹⁵ tomo VI de *Dios para pensar: Jesucristo* de Gesché está salpicado por doquier con referencias sobre el ternario, pero su desarrollo más denso aparece encabezando el capítulo sobre la *Identidad de Jesús*, punto central de este estudio.

Merecen, asimismo, especial acento el decir de los otros autores, como A. Gargani, exponente del Simposio de Capri, coloquios filosóficos organizados por Vattimo y Derrida, y del cual pareciera el teólogo haber tomado prestadas algunas afirmaciones.

“Este filósofo [Gargani] dice en términos filosóficos aquello que nosotros hemos dicho

¹⁴ P. RICOEUR, “La vida: Un relato en busca de narrador”, *Agora*, Vol. 25, n° 2 (2006) 9-22, 16.

¹⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 80 y ss.

al hablar de la identidad ante el Tercero-Trascendente (Dios)”¹⁶.

Aunque, ciertamente, el término tiene su *prehistoria* en Gesché, y esto también será analizado oportunamente en la disertación.

2. Evangelio narrado como superación de polaridades. Un *ternario narrativo*

Luego de exponer la teoría sobre el *tertium*, se descubre que la narración de una vida es también un *ternario* que favorece el reordenamiento interpretativo de una historia y, además, constituye un modo de revelación de la identidad personal o comunitaria. Este *tercero narrativo* convoca a la reunión de los acontecimientos en el tiempo. Aquí comenzará a analizarse cómo se construye una identidad narrada. Tema que necesitará el proceso de más de una etapa de explicación y desarrollo.

2.1. Noción de identidad narrativa

Aquí se plantea todo el camino recorrido tanto de la mano de Ricoeur como de los narratólogos citados por Gesché. Se expondrá la propuesta del teólogo de considerar la *narración* como ejemplo de *tertium* que integra, reúne y plenifica los sentidos de otros abordajes. En este punto todavía estrictamente filosófico, no se harán muchas alusiones a la aplicación teológica.

2.2. Identidad Narrativa y Texto: la referencialidad

La identidad narrativa de Jesús

Se advertirá aquí que es el evangelio, en su carácter de narración, el que permite conocer a Jesucristo y transformar la vida del que lo lee. “A Jesús, en efecto, podría llamársele el símbolo perfecto y adecuado de Dios”¹⁷.

Este capítulo versará sobre el mensaje del acontecimiento desde la óptica ricoeuriana, tanto en su explicación como en su comprensión, y los fundamentos formales de la lingüística desde los especialistas en esta materia (que no son pocos, ya que Gesché se apoya en ellos con gran confianza y propone con citas muy concretas su lectura y estudio).

¹⁶ GESCHÉ, *El sentido*, 75.

¹⁷ J.M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996, 303. Al respecto, Gesché tiene una nota en su fichero personal que puede consultarse en el Apéndice de la disertación: “Los símbolos pesados (Dios, salvación, más allá, etc.) son símbolos que tienen/pueden tener un referente externo, un Tercero. Los símbolos livianos son los que permiten simplemente la comunicación y el estar juntos sin otro referente que los dos términos”. *Ficha Catalogada* LIV, 102-103 (19.4.89).

2.3. Identidad Narrativa y Alteridad: la comunicabilidad

En el punto de partida de una identidad ética

Así como la narración regala un *más allá* de identidad al decir algo sobre alguien, ahora será necesario comprender que para *identificarse* hay que *dejarse decir*.

Como el aporte ricoeuriano en torno a la alteridad ocupa también gran parte de los análisis de Gesché, surge la necesidad de tomar en consideración también estas especulaciones. En *Jesucristo*, aunque no tanto como en *El Sentido*, las citas provenientes de Emmanuel Lévinas son recurrentes. Teniendo en cuenta su teoría de la alteridad, Gesché asumirá de él la expresión *Tercero*, que impulsa fuera del encierro de sí mismo y ayuda a interpretarse desde el encuentro:

“Cuanto más elevado sea aquel que es mi *otro*, cuanto mayor sea la alteridad, ¿no se afianzará más mi propia identidad? Es aquí donde se perfila más exactamente la idea de Dios como Tercero-Trascendente, pero Tercero-Trascendente no para la destrucción, sino para la comunión, no un Tercero exclusivo, sino un Tercero inclusivo”.¹⁸

Se tiene en cuenta que la investigación en torno a la alteridad en Gesché ha sido ampliamente estudiada internacionalmente e incluso en una disertación presentada en la Universidad Católica Argentina.¹⁹ Por ello, el interés de la presente disertación, que parte desde de la investigación sobre el *tertium*, no tendrá como horizonte el tema de la alteridad, sino, más bien, la necesidad del empleo de lenguajes nuevos en la teología.

Este encuentro del hombre con sí mismo, con el Trascendente, o con otro igual, e incluso del hombre con la narración, serán espacios oportunos para el desarrollo de las especulaciones de Gesché desde una mirada teológica.

“Dios es aquel cuyo nombre es salvador sólo porque él es *el Otro de los hombres*, porque él es esta Alteridad, este Otro que nos permite liberarnos, salvarnos de nuestra soledad individual, pero también de la soledad de los Narcisos comunitarios, que son «una turba innumerable de hombres semejantes e iguales, volviéndose sin cesar sobre ellos mismos» (Tocqueville)”.²⁰

Y luego de exponer la figura de Narciso como un icono de ahogo y encierro sobre uno mismo, plantea su opción por un concepto más liberador: el *tertium*.

¹⁸ GESCHÉ, *El sentido*, 72. Al respecto, también se puede acceder al pensamiento de Gesché previo a la edición de *El sentido*, en su Fichero personal de Lovaina (ver: Apéndice de la disertación): “Dios, un tercero-trascendente. Lo es, porque no constituye un mayor número por estar conmigo y/o con algún otro; sino que él permanece igual tanto en lo lineal, lo llano, el reflejo, la ipseidad y el hecho de que dos sean tres no cambia nada a nada. Dios es un Tercero y un tercero-trascendente, porque es un Tercero que no significa un mayor número conmigo, mientras que el otro, semejante a mí, si constituye siempre (finalmente) un mayor número conmigo”. *Ficha catalogada*: XXIV, 88-89 (4.4.84).

¹⁹ Puede consultarse D. A. CANNIVINA, *Alteridad: una clave de lectura de la teología de Adolphe Gesché*, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina – Facultad de Teología, disertación para el grado de Licenciatura, caja 20-2.

²⁰ GESCHÉ, *El sentido*, 75.

“Y esto es lo que dice un filósofo contemporáneo: «El *tertium* es el sello de la divinidad. En la perspectiva de este *tertium*, las palabras, lo mismo que las relaciones de todo tipo, estrechan sus lazos recíprocos y anudan sus condiciones de sentido (...). Entre los hombres, incluso cuando ellos no lo sospechan, se insinúa inevitablemente un *tertium* que constituye el fondo que, como en toda experiencia religiosa, da sentido y aliento a gestos y palabras de esos hombres».”²¹

Finalmente, hará síntesis sobre su concepción y los frutos que derivan de una y otra vía, tanto la solipsista, como la del encuentro.

“En vez de descubrimos a nosotros mismos mirándonos al espejo, nos descubrimos en el rostro del otro, lo mismo que nos desciframos en el rostro de Dios”.²²

Un apartado de este capítulo se aproximará a la perspectiva psicológica, ya que el *trauma*, como acontecimiento de la vida no resuelto, alcanzará liberación en la medida en que se convierta en narración. Se justificarán las razones por las cuales esta “óptica terapéutica” de la narración de una identidad se coloca dentro de un espacio ético. Ricoeur hará referencia a la “vida buena”, fin y fundamento de la ética, que se desarrolla y crece en la resolución de los conflictos, en la capacidad del sujeto que puede ordenar los traumas de su historia y colocarlos en trama, en relato. Dos fuentes del psicoanálisis serán útiles al teólogo para un insinuado sendero hacia la comprensión del sí mismo: Freud y Kristeva, quien presenta a la “comunidad interpretadora” como el *tertium* necesario entre la identidad histórica y las tradiciones que la precedieron.

Se explicará aquí que el teólogo ha encontrado en la idea psicológica de la *perturbación* un espacio que da la bienvenida a las afirmaciones filosóficas y teológicas, las cuales, ingresando como invitadas en un recinto compartido, se desenvuelven en nuevos sentidos. Asimismo, se fundamentará cómo el teólogo se vale de los aportes del psicoanálisis para consolidar sus convicciones sobre el acontecimiento de la resurrección, y cómo éste ha impactado tremendamente en las comunidades de los orígenes dando origen a los “relatos del resucitado”.

2.4. Identidad Narrativa y Catarsis: la comprensión de sí mismo

El paso por la identidad narrativa del lector

La última parte del capítulo segundo, habiendo señalado previamente al género narrativo bíblico y habiendo abordado la temática de la alteridad, subraya el poder *transformador* del texto en el lector o en la comunidad interpretante.

Se analizarán algunos conceptos ricoeurianos pero asumidos en el estudio cristológico

²¹ GESCHÉ, *El sentido*, 75 (citando a A. Gargani).

²² GESCHÉ, *Jesucristo*, 48.

de Gesché: el acontecimiento, la tradición y la intención de comunicabilidad del autor al lector. Ciertos aportes sugeridos por la teoría de la recepción estética también serán tenidos en cuenta desde algunos de sus grandes exponentes.

3. Hacia un lenguaje nuevo. Las alternativas de expresión

En el capítulo tercero se aborda la temática del *lenguaje nuevo*, ya que los dos capítulos precedentes demostraban la importancia de un *decir* que ordena los datos en el tiempo de acuerdo a una intención que crea un mundo dirigido a un destinatario. En este momento de la disertación se analizará la conveniencia o no de ciertos “decires” para reflexionar y comunicar mejor algo a alguien en el discurso sobre Dios.

El *tertium* capaz de relatar la vida y regalar profundidad en la identidad se descubre en el género narrativo, y esta afirmación se prueba desde la filosofía contemporánea y los estudios de la corriente exegética narratológica. El evangelio, para Gesché, será paradigmático en este sentido. Y este *ternario narrativo* provee una *identidad narrada*, la cual aparece en los textos que relatan los acontecimientos de la vida de Jesucristo y de las primeras comunidades. Narrar es decir al otro, es regalarle posibilidad de una identificación, y desde esa configuración narrada (texto) proponer el acercamiento de otros que, en el encuentro, podrán también ganar —*trascenderse*— en identidad “configurándose al mundo del texto”.

“Había anunciado una segunda instancia en esa cuestión del *quomodo*. Esa instancia es la del lenguaje y cabe formularla aquí con la pregunta: «¿Cómo se habla de Dios?» Es suficientemente conocido el interés que se tiene hoy por el lenguaje. Y si el problema de Dios se sitúa también en ese ámbito no es simplemente cuestión de moda.²³ El lenguaje afecta esencialmente a lo que constituye el fondo de la experiencia humana”.²⁴

Y agregará el teólogo en *Jesucristo de Dios para pensar*:

“Tratándose de Cristo, debemos despedirnos a toda costa de determinados conceptos que, utilizados correctamente en su momento, con el desgaste del tiempo han perdido en buena parte su sentido, aun cuando intentemos por lo demás rescatar aquellos contenidos que esos conceptos intentaron preservar. Para ello hay que tener la valentía de introducir nuevos conceptos, al menos conceptos ya revalorizados, capaces de devolvernos, en nuestro tiempo y en nuestra cultura, el vigor de la intuición primera... reestructurar el discurso cristológico... expresarlo con una claridad nueva... renovación del significado... una cristología que se pueda contar, entendida en el marco de una teología narrativa”.²⁵

Gesché afirmará que “Jesús ha sido narrado”, considerando que casi la totalidad del

²³ Frente a los que consideran los estudios narratológicos como algo ya superado.

²⁴ GESCHÉ, *Dios*, 33.

²⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 17

nuevo testamento está escrito en forma de narración. Esto trae aparejadas múltiples consecuencias en torno a los principios de comunicabilidad. Realizará un cruce entre teóricos de la narración y la hermenéutica de Paul Ricoeur.²⁶ De los primeros rescatará las aplicaciones sobre la forma, y del filósofo, toda su teoría sobre la interpretación, el mundo del texto, la intención del autor y las actitudes que se realizan en el lector.

Estas dos vertientes (narratológica y hermenéutica) se conjugan en el tomo de *Jesucristo*, por dos obvias razones: las fuentes sobre la persona, el mensaje y la verdad de Jesús se concentran en el nuevo testamento, de género mayormente narrativo, y por otro lado, la consideración hermenéutica del encuentro con la palabra y la intención buscada por el evangelista que no deja indemne al lector.

Pero el *tertium* que ofrece una narración no es el único modo de “asomarse al entretejido del entramado por detrás del tapiz”,²⁷ como afirma el teólogo.

Hay otras expresiones, otros lenguajes que exhiben un decir de la verdad.

Así, la poesía, la literatura y el arte pictórico o escultórico, son ofrecidos (y ampliamente frecuentados) por Gesché para la recuperación de sentido desde manifestaciones *anormales*²⁸ del lenguaje. Lenguajes que son sumamente elocuentes.

Frente al peligro del sentido perdido o disperso —por la especialización dura de la historia sola y la dogmática excluyente— “nos haría falta una gramática de la eternidad,”²⁹ un lenguaje nuevo sobre Dios que lo salve y nos salve frente al olvido.

Con respecto a la poesía, se cita:

“La afirmación de que la verdad sólo se puede transmitir a través de un lenguaje conceptual es un prejuicio teológico. «Este prejuicio ha persistido a pesar de que la Biblia ha sido escrita, con algunas excepciones menores, en el lenguaje del mito y de la metáfora. El verdadero sentido literal es imaginativo y poético»”.³⁰

²⁶ “La hermenéutica no es una mera exposición de significados, es una verdadera instauración de logos, una ontología. Se desarrolla como un intento de investigación de la verdad, profundizando en la cosa para mostrar su logos interior”. A. GESCHÉ, “Teología dogmática”, en: LAURET Y F. REFOULÉ (dirs.) y otros, *Iniciación a la práctica de la Teología*, Madrid, Cristiandad, 1984, 276.

²⁷ GESCHÉ, *Jesucristo*, 82 (hablando del motivo o entramado en una alfombra) y también 104.

²⁸ Más adelante se detallará el significado de este adjetivo.

²⁹ *Ibid.*, 256 (citando a J. Moltmann, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca, 1986).

³⁰ GESCHÉ, *El sentido*, 197, citando a N. Frye, *La parole souveraine*, en *La Bible et la Littérature II*, Seuil, París 1994, 10, citado, a su vez, por el hermano Bernard-Joseph Samain: *Collectanea cisterciensia* 63 (2001) 192. También en el ámbito del lenguaje litúrgico aflora la queja de cierta “intromisión” de otros registros que no convienen oportunamente al espacio celebrativo: “Los textos litúrgicos no pueden ser unos tratados teológicos pertenecientes a juegos de lenguaje propios de la ciencia pura. En otras palabras la liturgia tiene su estilo propio y debe estar en guardia contra la intrusión de ideologías y el hábito de teologizar, cosa que sucede con frecuencia”. H.A. SCHMIDT, “Il linguaggio e la sua funzione nella liturgia. Il problema delle scienze moderne dil linguaggio e il linguaggio de la teologia”, *Rassegna di Teologia* 15 (1974) 3-14, en especial 8.

En esta sección se atenderá particularmente al acento que el teólogo coloca en el recurso a este lenguaje que es, tal vez, el que concentra con más fuerza los elementos particularmente simbólicos para la mejor comprensión del misterio. Ricoeur nuevamente asume preponderancia frente a otros pensadores, gracias a su teoría del símbolo.

“Hay que abogar aquí simplemente por que los conceptos conserven lo que llamaría el carácter cándido que tenían en su primer momento, ese toque de inocencia que les acercaba a sus orígenes. Es importante recordar que con frecuencia se muestran cercanos a la metáfora y por ella conservan una fuerza vigorosa (Ricoeur)”.³¹

Y luego de ensalzar a algunos poetas, enumerándolos, afirma que las palabras de Paul Claudel “merecerían figurar en una Biblia apócrifa”.³²

Gesché presenta una teoría sobre la metáfora en teología como oportunidad para un nuevo lenguaje que se sustenta en los recursos simbólicos.³³ “El poeta tiene que dejar huellas de su paso, no pruebas (René Char)”.³⁴

Posteriormente se elaborará una descripción y desarrollo de los recursos de la ciencia literaria utilizados por Gesché en su obra, ya que él opina que “la literatura puede considerarse como un verdadero *locus*, un auténtico lugar de epistemología del hombre”.³⁵

En *El sentido*, presenta ideas simples pero provocadoras sobre los motivos por los cuales la literatura se convierte en un espacio para decir y escuchar al hombre y a Dios. La literatura convoca a un encuentro, a una fiesta del sentido. Si bien las citas de literatos son variadas (incluso en otros de sus libros) no se involucra en un estudio pormenorizado de sus obras. Son simplemente alusiones auxiliares que ayudan a apuntalar otra idea o concepto de carácter primordial. Por lo tanto, en sus obras, Gesché no estudia a otros autores, sino que se vale de ellos para subrayar en sus razonamientos alguna intuición. Por esto mismo en este punto no se asumirá a ningún autor como punto de análisis, simplemente porque no ha sido la intención del teólogo belga.

En cuanto al arte (en sus diferentes expresiones) se vislumbra una sensibilidad especial en Gesché. Explícitamente es propuesto como un nuevo lenguaje de quiebre entre el

³¹ GESCHÉ, *El sentido*, 197 (citando a P. Ricoeur, *La metáfora viva*, Madrid, 2002).

³² GESCHÉ, *Jesucristo*, 181: al pie de página en nota 78.

³³ Cf. *Ibid.*, 148.

³⁴ *Ibid.*, 192.

³⁵ GESCHÉ, *El sentido*, 160.

mundo que expresa y el contemplador.

“Ha sido Rubens quien ha conservado a Flandes y a la cristiandad frente a la herejía. Lo que es bello reúne y lo que es bello viene de Dios: yo no le puedo llamar de otra manera que «católico». ¿Quién ha glorificado, pues mejor que Rubens la carne y la sangre, esta carne y sangre que incluso un Dios ha querido asumir y que son el instrumento de nuestra redención?”.³⁶

Si bien esta expresión pertenece a *El sentido*, los recursos y las citas al arte se concentran en *Jesucristo*. Sostendrá al arte como uno más entre los lenguajes mediadores que permiten al hombre entenderse mejor frente al mundo ya que, al ser objeto de interpretación, posee las características de un texto. Las figuras que presenta el arte brindan una luz nueva para contemplar la realidad natural. Sin el arte, el mundo no se observaría con ojos transformados. La figura artística, como *tertium*, también es ese espacio de ficción que enseña al hombre infinitas cosas, a veces con más elocuencia que lo perceptible de modo inmediato y directo. El arte también tiene un dinamismo de rodeo o quiebre, como la poesía, y como el mismo *evangelio narrado*.

“Comprender la realidad (¿y la verdad?) por medio de lo fingido. Un poco como el cine, la ficción, la literatura. Permitiendo salir del realismo (también de lo ilusorio) de la simple representación. Esto no significa, por otra parte, que el dogma deje de lado el realismo. También, de alguna manera, es no-realista (que transgrede lo real-real). Porque en lugar del hiperrealismo tiene la audacia, la transgresión. Pues el dogma transgrede la realidad (Trinidad, Eucaristía, Cristo, el Dios-hombre, etc.)”.³⁷

En este capítulo de la disertación se intentará mostrar cómo Gesché invita a considerar el arte (en este caso: iconográfico... a veces gótico, otras barroco) como un recurso entre la fe y la sabiduría, entre el credo y el saber.³⁸ Utilizando la figura artística como mediación iluminadora dará cauce a sus conclusiones sobre las consecuencias de la resurrección.³⁹ Se utilizará en este punto el recurso pictórico (agregando en la disertación alguna pintura como anexo) explicitando los detalles artísticos que se convierten para el teólogo en disparadores de discurso dogmático sobre la verdad de un acontecimiento, ya que esa misma figura es un lenguaje en sí. Aquí se subraya el empleo fecundo que el teólogo realiza sobre lo pictórico, demostrando que las obras son elocuentes y “narran” un misterio, ya que aquello que interesa en esta disertación no es solamente el “qué dice una obra de arte”, como objeto de estudio, sino el “cómo este autor hace teología”, buscando en sus escritos teológicos una metodología que, descubriendo espacios de diálogo, invite a profundizar en la verdad. Es llamativo el

³⁶ GESCHÉ, *El sentido*, 150 (en nota a pie de página, citando a P. Claudel).

³⁷ *Ficha catalogada*: XXXIV, 42-45 (16.1.86).

³⁸ GESCHÉ, *El sentido*, 151.

³⁹ Esto lo realiza en *Jesucristo*, pero en la disertación no será motivo de estudio.

“parentesco”, aunque no se descubre una explicitación concreta por parte de Gesché, entre los temas enumerados en *Jesucristo* y el pensamiento de Hans-Georg Gadamer. A simple vista resulta evidente que la estructura de *Verdad y Método*⁴⁰ es similar a la utilizada por Gesché para el desarrollo de los recursos fuera de lo teológico con los cuales presenta de forma lineal a *Jesucristo* en la estructura del libro, pero al no ser esta última insinuación de indicios el objetivo de la disertación, se citará solo cuando sea necesario y la investigación lo solicite.

⁴⁰ *Recuperación de la pregunta por la verdad del arte; Conclusiones estéticas y hermenéuticas; Lo cuestionable de la hermenéutica romántica y su aplicación a la historiografía; La relación entre historiografía y hermenéutica; Superación del planteamiento epistemológico en la investigación fenomenológica; El lenguaje como hilo conductor del giro ontológico de la hermenéutica; Hombre y lenguaje; Lenguaje y comprensión; La incapacidad para el diálogo; El lenguaje como medio de la experiencia hermenéutica; Texto e interpretación; Sensus communis; El interés por lo bello en la naturaleza y en el arte; La transformación del juego en construcción y mediación total; La posición límite de la literatura; El lenguaje como experiencia del mundo.* Cf. H-G. GADAMER, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1993 .

CAPÍTULO I - TERTIUM

1. La propuesta de Gesché: un *Tertium* como recurso epistemológico

La búsqueda por un equilibrio que resuelve las tendencias de lo disperso es uno de los horizontes de especulación del teólogo belga Adolphe Gesché.

En la línea del autor, no se entenderá el concepto “equilibrio” desde el cariz calculador, tampoco como un mediador consensual, sino como aquel encuentro libre donde, sin medir los aportes de las áreas por su cantidad, se tiene en cuenta la donación de sentido desde cada vertiente por el simple hecho de la riqueza del ser distinto en su discurso. Asimismo, tampoco se comprenderá la actitud de “resolver” como si fuera una conclusión científica que cierra toda ulterior hondura, sino que se refiere al “decir complejo”, valioso en sí mismo, aunque conserve su perfil de misterio.

Gesché se coloca en la línea de filósofos, teólogos y pensadores que rechazan toda afirmación que defienda un discurso excluyente, como una reducción cerrada.⁴¹ Frente a posiciones totalitarias del pensamiento se presentan en diferentes disciplinas que abordan temáticas que les son afines, al modo de *lugares comunes*. Esta “coincidencia” de lugar o espacio, unas veces temático y otras metodológico, (marcado por una doctrina, un objeto, una persona, un pensamiento, un resultado, la naturaleza, etc.) no se advierte desde la resignación infructuosa ni desde la indiferencia, como el que escucha respetuosamente, pero con la sola intención de dejar ser al otro para luego aportar lo propio (“pensamiento consecutivo”, o también “pensamiento yuxtapuesto”), sino que es posibilidad de análisis y recepción del “decir del otro” sobre “eso mismo” que también

⁴¹ “Se pone en juego la universidad en cuanto generadora de una cultura capaz de trascender los temibles reduccionismos de lo humano que se anuncian, amenazantes, en el comienzo del tercer milenio: reducción del hombre a la máquina, reducción del hombre al animal, reducción del hombre a sus órganos, reducción del hombre a la cosa”. UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, Instituto para la Integración del Saber, Revista *Consonancias*, N° 2, año 1, diciembre de 2002, Editorial.

es “propio” (“pensamiento compartido o en diálogo”). Aspectos y preguntas similares trae toda la cuestión en torno a los *lugares teológicos*.

“El sentido más profundo de «lugares teológicos» [...] no es tanto el de sitios de los que se extraen datos, cuanto el de campos del saber, o del concienciar, donde puede realizarse el movimiento que va del captar al creer y del creer al entender, que es un nuevo captar; es decir, el terreno donde puede empezar y consumarse alguna inteligencia de la fe”.⁴²

Para Gesché, frente a las cuestiones de “acentos” sobre el misterio de Jesús, surge esta pregunta: ¿equilibrio entre qué situaciones? Un equilibrio entre dos polos que, para el teólogo, serán elementales en el momento de abordar la cuestión de Jesús (que, en el fondo, es la cuestión del hombre).⁴³ No genera las mismas consecuencias comprender a Cristo desde la sola historia o desde el exclusivo dogma. Asomarse a Jesús desde una de estas laderas desoyendo la otra conduciría a pobres conclusiones. La especulación dogmática y la historia, como ciencias, tienen sus caminos propios para acercarse al objeto de estudio. Sin embargo, no pueden prescindir la una de la otra en la búsqueda de una cristología más sana, más amplia, que prometa un más allá en la comprensión. Habrá que encontrar un camino para que una y otra iluminen el objeto de estudio, desde la donación mutua de aportes propios. Este equilibrio no es un frío contrato donde se ponen de acuerdo utilitariamente para provecho privado sobre el objeto, sino que, en el ejercicio de este equilibrio, no solo el objeto, sino la misma ciencia encuentra un don para sí misma. El beneficio provendrá desde el mutuo aporte más que de un utilitarismo privado.

Esta búsqueda de *espacios comunes* encontrará un cauce en la práctica interdisciplinaria sostenida por la teoría del *tertium*.⁴⁴ “[La identidad narrativa] constituye el nudo, el *analogon* primero de cualquier interpretación de Jesús”.⁴⁵

Sin embargo, el equilibrio no se desarrollará solo entre estos dos enfoques tradicionales de la cristología, con sus bemoles de mayor o menor encuentro entre ellos, sino que se abrirá el juego también a otros campos, como los de la psicología, el arte y las letras. Gesché gustará de establecerse frente a otros campos, donde la cuestión de lo

⁴² P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Hacia una teología del cine*, Bilbao, Sal Terrae, 2001, 14. Aquí Panizo parafrasea a A. TORNOS, “Los signos de los tiempos como lugar teológico”, *Estudios Eclesiásticos* 53 (1978) 517-532.

⁴³ Al respecto ver en el Apéndice de la disertación el Fichero personal de Gesché: “El pensamiento binario es exactamente el del tercero-excluido (por oposición al tercero trascendente). Es, realmente, el rechazo del tercer término, de la alteridad del duelo. El no-sentido de una locura. Es el reino del reflejo. Torbellino. Es la diferencia que hace la identidad. Tercero-trascendente”. *Ficha catalogada*: XXV, 17 (6.5.84).

⁴⁴ Los autores que desarrollan el concepto *tertium*, en las caracterizaciones de las diferentes disciplinas, están detallados al inicio del capítulo 1.2 *Tertium como respuesta frente a los binomios infecundos*.

⁴⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 126.

“simbólico” (sueño-psicoanalítico, figura-estética, ficción-literaria) ofrece los “factores comunes” gracias a sus polisemias. El encuentro de la teología con estas ciencias puede generar ese *plus* de sentido gracias al *tertium comparationis*, como esgrime Ricoeur recurriendo al psicoanálisis, tempranamente —1965—,⁴⁶ en el libro *Freud, una interpretación de la cultura*,⁴⁷ que puede considerarse el texto matriz desde donde Gesché adopta el concepto.⁴⁸ Más adelante se detallará la génesis de la utilización de este vocablo por parte del teólogo belga.

En el volumen que involucra esta disertación sobre *Jesucristo*, presenta el misterio cristológico, reconociendo que será más elocuente en la medida en que más “otros” tenga delante de sí el discurso teológico. El decir desde Dios y el decir desde el hombre, ayuda a “decir mejor a Dios” y a “decir mejor desde Él”. Y en el nudo de esta cuestión aparecerá su primera mención y desarrollo sobre el *ternario narrativo*.⁴⁹

El objeto del presente estudio, entonces, será presentar el *evangelio narrado* como *Tertium*, desde el pensamiento de Gesché, que reúne acercamientos, antes parciales y solitarios, hacia la figura de Jesucristo. Estos acercamientos, desde una nueva comprensión, reclaman la intervención y presencia de un otro, descartando toda pretensión monológica. Pero los análisis del teólogo sobre evangelio como *tertium* será calificado de modo paradigmático, porque, desde los aciertos de esta consideración, se descubre todo lo provechoso de ciertos lenguajes para la mejor comprensión del misterio.

Se presentará la disertación desde el interior de su propio pensamiento, desarrollando un

⁴⁶ P. RICOEUR, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Paris, Le Seuil, 1965.

⁴⁷ “Esta polisemia del símbolo es lo que debe ponernos alerta, ya que es ella, en efecto, quien plantea la cuestión del «factor común», del *tertium comparationis* de la supuesta comparación. Y es precisamente la *desproporción* entre la abundancia de las representaciones y la monotonía de los contenidos, sobre todo cuando «no ha sido comprendido aún el factor común», lo que plantea el problema de la constitución del vínculo simbólico. Pues bien, no es el sueño quien instaura tal vínculo; el sueño lo encuentra ya hecho y se sirve de él: tal es la razón de que la elaboración del sueño no ponga en juego ningún trabajo de simbolización comparable a los trabajos llamados de condensación, desplazamiento y figuración. Pero entonces ¿cómo “podemos conocer la significación de los símbolos oníricos”? He aquí la respuesta: «Dicho conocimiento nos viene de fuentes muy diversas, tales como los cuentos y los mitos, las farsas y los chistes, el folklore, es decir, el estudio de las costumbres, usos, proverbios y cantos de diferentes pueblos, el lenguaje poético y el lenguaje común. Nos encontramos por doquier con el mismo simbolismo, y lo comprendemos a menudo sin la menor dificultad; examinando estas fuentes una tras otra, descubrimos en ellas tal paralelismo con el simbolismo del sueño, que nuestras interpretaciones adquieren en ese examen una mayor certeza». No es, pues, el «trabajo del sueño» quien construye el lazo simbólico, sino el trabajo de cultura. ¿Qué significa esto? Que el lazo simbólico se edifica en el lenguaje”. P. RICOEUR, *Freud. Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1990, 437.

⁴⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 83.

⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 83. Citando en la nota n° 27 a P. RICOEUR, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Paris, 1995, 81.

estudio comparado entre Gesché y las contemporáneas líneas de discusión y pensamiento en la cuestión de los espacios de vínculos entre disciplinas.

Llama la atención advertir que en ningún momento resuelve esta búsqueda desde los estudios sobre lo *interdisciplinario*. Gesché ni siquiera utiliza ese vocablo.

La persona de Jesús se coloca como aquel que, por estar entre Dios y los hombres, genera el lenguaje más pleno para hablar de Dios. Pero esta capacidad de plenitud de lenguaje se abre gracias a que la persona de Jesús contiene una *relación*, que es promotora de la revelación de la identidad asumida por la narración de su propia vida.

Comprender adecuadamente a Cristo como nexo, punto de encuentro, síntesis de lenguaje divino-humano, permite una profundización en el abrazo del mensaje divino y en la respuesta del hombre a Dios. Hablar bien de Dios y hablar bien del hombre, y lo que ambos se dicen entre sí. “Es precisamente en la capacidad y en la calidad de relación entre dos términos donde mejor se experimenta la auténtica realidad del uno y del otro”.⁵⁰

En la misma introducción de *Jesucristo* ya emplea vocablos que comienzan a ilustrar una realidad querida y consciente de su obra: intercambio, amistad, alianza, espejo, relación...⁵¹ Estas nociones son familiarmente teológicas, en cuanto a su nombre, aunque, en cuanto a su contenido, pertenecen a espacios de lo más variados.

Teniendo en cuenta estos conceptos se advierte que Gesché, quien no ha elaborado este proyecto teológico dentro de los estudios de la interdisciplinarietà (para ello hubiera recurrido a otros autores), pareciera más bien haber buscado una propuesta de análisis de *tertium* en otras fuentes, que se detallarán más adelante.

En este marco de apertura de lo teológico a otras ópticas de la realidad, aparece el concepto de “encarnación” como solicitante y generador de un diálogo. “En Cristo se encuentran Dios y el hombre reunidos”.⁵² La reunión como aquel ambiente que se regala para que dos registros compartan un mismo horizonte. En Cristo se produce un cruce –salvando los adverbios calcedonenses– entre lo divino y lo humano, permitiendo

⁵⁰ GESCHÉ, *Jesucristo*, 10.

⁵¹ “El texto fundador es éste: «Yo ya no os llamo siervos sino amigos». La relación entre Dios y el hombre ha quedado completamente subvertida, pero quizás nosotros no nos hayamos adaptado verdaderamente a esta novedad inquietante y no hayamos medido todavía todas las consecuencias”. *Ibid.*, 52.

⁵² *Ibid.*, 13.

que los discursos compartan una mesa en la cual se encuentran el uno y el otro.⁵³ La alianza, la amistad y otros nexos parecen encontrar una densidad especial en la encarnación. “Para poner el ejemplo señero [de la necesidad narrativa del lenguaje teológico]: el Verbo de Dios se manifiesta y despliega en este mundo como la historia de un hombre que pasó haciendo el bien”.⁵⁴ Esta presencia del Hijo de Dios encarnado parece por sí misma abrir el camino para establecer un modo de vinculación entre los espacios de encuentro. Cristo, por ello, se presenta como el camino, como sendero no cerrado entre dos puntos.

La *nueva alianza* en Su nombre, el *llamar amigos y ya no siervos*, la *relación* establecida de múltiples maneras como la fiesta, la comida, el encuentro durante la noche, las enseñanzas, los viajes, son reunidas en la persona del Salvador que conveniente y gratuitamente experimenta la encarnación para mejor asumir estas realidades. “Esta gratuidad, dice Gesché, supone que, de Dios al hombre y del hombre a Dios, sigue abierto un enigma”. Ese enigma es el espacio de libertad no cerrada y todavía “diciendo”, es una intersección donde se comparten los dos mundos, donde Cristo pregunta al hombre “Y tú, ¿quién dices que soy yo?”, y donde el hombre encuentra su vocación bajo la luz del Cristo revelador. En ese enigmático *tertium* las definiciones no alcanzan, los señalamientos descriptivos y científicos tampoco pueden certificar la verdad oculta. Solo habrá desvelamiento entre Dios y el hombre — conocerlo y conocerse— en la medida en que ese lenguaje “dé que pensar”,⁵⁵ sea simbólico, evocador e “imaginario”.⁵⁶

Para que pueda suscitarse este *tercero conciliador* (por la complejidad, no por la belicosidad) debe existir y constatarse una vocación esencial previa a una decisión. Ya se ha advertido que uno de los principios del diálogo a nivel teológico lo conformaban las afirmaciones de los antiguos: *homo capax Dei*, y de alguna manera también: *Deus*

⁵³ “Con no poca frecuencia la teología latinoamericana —aunque no sólo ella— ha recurrido a la analogía cristológica para iluminar la interrelación entre historia profana e historia de la salvación, pueblo secular y Pueblo de Dios, fe y cultura, sabiduría teológica y sabiduría de los pueblos, teología y filosofía (o ciencias sociales), etc., usando la fórmula de Calcedonia: «inconfuse et indivise», «sin confusión ni separación», para expresar así —en cada caso— la indisoluble unión en la irreductible distinción de ambas instancias. Nótese la validez de esa analogía aun cuando se prescindiera —para pensar dichas interrelaciones—, del horizonte clásico de la sustancia (*ousía*), en cuyo marco se expresó el dogma de Calcedonia”. En: J.C. SCANNONE, “El misterio de Cristo como «modelo» para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas”. SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, Buenos Aires, San Benito, 2001, 127-158.

⁵⁴ J.M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, 300.

⁵⁵ GESCHÉ, *El sentido*, 185.

⁵⁶ *Ibid.*, 184.

capax hominis.⁵⁷ “Un Dios tan enamorado del cuerpo que llega a solicitar uno para sí (...). Un Dios que despierta en nosotros nuestro propio rumor; y el del otro, al que nos pide estar atentos”.⁵⁸

Feuerbach ya había insistido, desde la sospecha, en que la teología era un paso de traslación de los ideales humanos hacia un ente superior,⁵⁹ y que era necesario despojarse de la creencia en Dios para convertir a la teología en lo que verdaderamente es: una antropología. Sostenía que todo lo que la teología afirma es lo que en realidad el hombre tiene que abrazar como propiamente humano. Aprovechando el juego que este filósofo realiza entre las palabras, se puede afirmar lo contrario con Gesché, ya que teología y antropología no solo se encuentran, sino que se necesitan.

“Proclamar este vínculo entre Dios y el hombre es darle a éste el fundamento más absoluto y más definitivo para que pueda respetar y hacer que se respete su absoluta dignidad. *Res sacra homo*, el hombre es una cosa santa. Ésa es la profecía divina”.⁶⁰

Asimismo son contundentes sus palabras frente a la filosofía de la sospecha, cuando diga que “Imitarlo [a Dios] no es limitarse”.⁶¹

Las fuentes para el desarrollo del concepto de tertium

El *tertium* presentado por Gesché en su nivel teórico de los primeros capítulos de

⁵⁷ A. GESCHÉ, “Un Dios capaz del hombre”, *Jesucristo*, 237-264.

⁵⁸ *Ibid.*, 17.

⁵⁹ “Dios, como Dios, es el máximo de toda la perfección humana; Dios, como Cristo, es el máximo de toda la miseria humana (...) La religión es la reflexión, es el reflejo del ser humano en sí mismo. Dios es el espejo del hombre. Lo que tiene valor esencial para el hombre, lo que para él es lo perfecto, lo exacto, en lo que él verdaderamente se deleita, esto sólo es para él Dios (...). Si la sensación para tí es una cualidad magnífica, será por ello mismo también para tí una cualidad divina. Por eso el hombre sensible sólo cree en un Dios sensible, es decir, sólo cree en la verdad de su propio ser y esencia, pues no puede creer otra cosa si no lo que es en su propia esencia. Su fe es la conciencia de lo que para él es santo: porque santo es para el hombre sólo lo que es su propio interior, la última causa, la esencia de su individualidad. Para el hombre sensible un Dios insensible sería un Dios abstracto y negativo, es decir, una negación, porque le falta lo que le es santo y valioso para el hombre. Dios es para el hombre el contenido de sus sensaciones e ideas más sublimes, es su libro genérico, en el cual escribe los nombres de sus seres más queridos”. L. FEUERBACH, *The essence of Christianity*, Cosimo Classics, New York, 2008, 59-64. Este padre de la sospecha también será un frecuente interlocutor de Gesché en sus fichas personales de investigación. Ver en el Apéndice de la disertación: “Feuerbach.- al pedir que el hombre tome sobre él los atributos que dio a Dios mientras que pertenecían al hombre, divinizó al hombre y, por lo tanto, destruyó al hombre (muerte del hombre, lo que no era su intención, creyendo que la muerte de Dios sería la vida del hombre. Si, tal vez, pero de un hombre que no es más hombre, sino una especie de dios. Es, divinizado, que él está totalmente alienado esta vez (cfr. también objeción de Morel). Todo ello porque se piensa mal la relación Dios/hombre. Esta relación es, además de la posibilidad de identificarse como hombre gracias a un tercero-trascendente, un diálogo, una división dos Sujetos, no una fusión, ni siquiera en el más allá. Que Dios siga siendo Dios, esto es lo que garantiza que el hombre siga siendo hombre”. *Ficha catalogada*: XLVII, 24-25 (17.6.88).

⁶⁰ GESCHÉ, *Jesucristo*, 45.

⁶¹ *Ficha catalogada*: XXXVIII, 6 (12.11.86). Ver ficha en Apéndice de la disertación.

Jesucristo (todavía no aplicado o adjetivado como *narrado*),⁶² considera y salva la necesidad constitutiva de identidad que existe en cada parte que, por un lado, permite el intercambio enriquecedor, las facetas de uno que se iluminan desde el otro para poder contemplarse y, por el otro, señala la preservación de toda actitud aplastante o de anulación frente a lo diverso. El *tertium* se genera porque hay una capacidad intrínseca en las personas, en los pensamientos, en las ciencias, para poder vincularse con lo diverso y distinto, para escucharlo, decirlo desde sí, y decirse desde el otro, pero esta capacidad también se alimenta desde el mismo núcleo convocante —texto, mensaje, persona, símbolo— en su significancia rica y dicente, donde los diferentes lenguajes pueden enunciar sin equivocarse. Las partes guardan una vocación de *resonancia*. “Sabendo que el lenguaje habla, que tiene una resonancia ontológica (Heidegger, Lévinas, Ricoeur), ¿acaso no podemos apoyarnos en el lenguaje, en *lo que dice*, para abordar el *ser* de Dios”.⁶³

Es un espacio donde se ingresa para ser más genuino en sí mismo, porque se sale de la soledad lastimosa enriqueciéndose en la sanidad del compartir. Por ello, la soledad de una ciencia permanece herida, sedienta e incompleta, como una dogmática totalitaria o una historiografía narcisista.⁶⁴ Un estado de clamor e invocación que solamente se sacia y pacifica, satisfecho, cuando se dicen y escuchan en comunión. Ingresar en el lugar del compartir es plenificarse. Podría decirse que solo se es uno en sí mismo cuando interviene la presencia del otro como tierra que recibe lo donado para una germinación de sentido. El espacio del *tertium*, del abrirse convocado por alguna posibilidad o acontecimiento extrínseco —en este caso lo narrado—, no anula ni aniquila la identidad, sino que la eleva cumpliendo su vocación; la ordena a su secreta finalidad de existencia. Toda ciencia encierra una profecía de reunión. “Hay ahí una epistemología muy especial y del todo pertinente”.⁶⁵

Así como la encarnación permite el desarrollo de un profundo estudio sobre el hombre, donde “descifra también su ser”, este campo de dos mundos abre la posibilidad de un decir de Dios. Porque el *tertium* aparece y se construye desde la donación. Es tanto el surgimiento de una novedad ocasionada *por las partes* como también la irrupción de un

⁶² Como se analizará en 2.1 y 2.2.

⁶³ A. GESCHÉ, “El cristianismo como monoteísmo relativo”, *Selecciones de Teología* 42 (2003) 169.

⁶⁴ Frente al tercero-excluido, de la filosofía de la sospecha, Gesché invita a reflexionar sobre la conveniencia del Tercero-incluido. “Los no-creyentes, Sartre, sobre todo, han desarrollado una antropología del tercero-excluido (Dios). Yo: una antropología del tercero-incluido, del tercero-transcendente”. *Ficha catalogada*: XXXII, 111 (11.10.85).

⁶⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 45.

tercero que se planta en medio de ellas. “Es la inserción de ese tercer término, de esa ternariedad”.⁶⁶ De esta manera puede hablarse de la encarnación como posibilidad de encuentro, sin dejar de plantear esa misma posibilidad encerrada como potencia en las mismas partes. Cada interlocutor también es *tertium* porque, al entenderse como donación, también puede concebirse como invitación. Es salir frente a un otro, visitar e invitar al mismo tiempo. Por eso mismo puede darse un paso más: no solo la encarnación como propuesta de *tertium*, sino Dios mismo asumiendo ese concepto (y el hombre también lo será).⁶⁷ “Todo ello aparece mucho más claro cuando el testigo es Dios, ese *tercero trascendente*, gracias al cual no nos confundimos los unos con los otros y podemos reconocernos con relación a él”.⁶⁸ Vienen los ecos del tema tan antiguo de la alteridad intratrinitaria, de la donación interpersonal en el seno de Dios.⁶⁹ Y esa *nota o propiedad* de la divinidad, se instaure en la creatura. Por ello también dice que “el *tertium* es el sello de la divinidad. Dentro, pues, de la perspectiva de ese *tertium*, es donde las palabras, lo mismo que las relaciones humanas de todo tipo, estrechan sus lazos recíprocos y anudan su necesidad de sentido”.⁷⁰

En primer lugar, cabe destacar que todos sus estudios sobre el “tercero” son muy antiguos en sus investigaciones. Desde la década del ‘60 se proyecta la temática en sus anotaciones, como puede comprobarse en algunas fichas de su archivo personal.⁷¹

La Universidad de Lovaina posee el Archivo personal del teólogo, el cual es muy abundante. De modo original se presentan en esta disertación, anexadas al final del trabajo, una selección facsímil de algunas de ellas, por su pertinencia en relación con el tema de esta investigación. Este sistema de fichaje lo ha recopilado Gesché a lo largo de los años como fruto de las lecturas por él realizadas. Su armado consiste en breves frases y comentarios sobre temas divididos al modo de un Glosario. Con un permiso especial —el disertante es miembro del *Reseau de recherche Adolphe Gesché, RRAG*— se accede a las diferentes fichas para fines de estudios muy específicos.

En la consulta a ese Catálogo se descubre en Gesché una *prehistoria*, una inquietud por

⁶⁶ GESCHÉ, *Jesucristo*, 126.

⁶⁷ Para Gesché el hombre también será, de algún modo, un misterio para Dios.

⁶⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 45.

⁶⁹ Como se expresara desde la temprana teología. “Por eso, aunque sea distinto el ser Padre y el ser Hijo, no hay una sustancia diversa, porque esto no se dice según la sustancia, sino según lo relativo; y esto relativo no es un accidente, porque no es mudable”. San Agustín, *De Trinitate* V, 5, 6.

⁷⁰ GESCHÉ, *Jesucristo*, 45, citando a A.G. GARGANI, en: J. DERRIDA; G. VATTIMO, *La religión*, California, Stanford University Press, 1998, 139.

⁷¹ Cf. P. RICOEUR, *Freud. Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1990, 437. (libro original de 1965).

el tema de “lo ternario”, que incluye en él varios ámbitos del saber teológico y filosófico.

En segundo lugar se descubre que la expresión *tertium* es recién adoptada por él en su heptalogía una vez celebrados los simposios filosóficos de Capri. Sobresale la importancia que Gesché da a las ponencias del Seminario de Capri, bajo la dirección de Jacques Derrida y Gianni Vattimo en el año 1994 con el título general de “La Religión”.⁷² Según los datos que aportan las fechas escritas en su Fichero Personal, habría leído el libro del Seminario de Capri, que reúne las ponencias presentadas, en diciembre de 1996.

La primera vez que Gesché cita en el espacio teológico de sus obras las intervenciones de Aldo Gargani ocurre cuatro años después de dicho encuentro filosófico en Capri, y tres años antes de la aparición de *Jesucristo* (2001). Este temprano artículo de Gesché publicado en *Revue Théologique de Louvain* (1998) luego se reproduciría, en parte, en el tomo *Jesucristo* (2001, edición francesa) y posteriormente, casi calcado y con algunos añadidos, en *El Sentido* (2003, edición francesa).⁷³

En tercer lugar cabe señalar que, cuando se refiere al *Tercero-Trascendente*, se está refiriendo a Dios como aquel Otro frente al cual su interlocutor se ve invitado no solamente al desvelamiento de las identidades sino, también, a un más allá de sí mismo hasta ese momento desconocido. Agregaré Gesché al respecto en una Ficha: “La trascendencia, la superioridad de Dios, no para aplastarnos, sino para llamarnos, suscitar a más”.⁷⁴

Este *Tercero* tendrá como fuente principal a Emmanuel Lévinas,⁷⁵ quien, ciertamente,

⁷² J. DERRIDA; G. VATTIMO (eds.) *La religión*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997.

⁷³ A continuación, y dada su importancia para la disertación, se reproduce el original francés de la revista mencionada: “«Le *tertium* est le sceau de la divinité. C’est Dans la perspective de ce *tertium* que les paroles, de même que les relations en tout genre, resserrent leurs liens réciproques et nouent leur condition de sens. Il s’est avéré, de temps en temps, que les hommes croient ou entretiennent l’illusion d’épuiser le sens de leurs rapports Dans leurs relations personnelles spécifiques, à l’instar des joueurs d’échecs qui peuvent s’illusionner de jouer à deux. Chez lez hommes, même quand ils ne le soupçonnent pas, s’insinue inévitablement un *tertium*, qui constitue le fond qui, comme toute expérience religieuse, donne son sens et son soufflé à leurs gestes (et) à leurs paroles». C’est dire, en termes philosophiques, ce que nous venons de découvrir Dans l’identité devant le Tiers-Transcendant, où il y a là la promesse d’une sortie de soi, d’undécemment qui libère”. A. GESCHÉ, “L’identité de l’homme devant Dieu”, *Revue théologique de Louvain* 29 (1998) 3-28, aquí 15-16.

⁷⁴ Ficha catalogada: XI, 65 (15.1.77).

⁷⁵ “Al menos en Francia, no hay que subestimar el influjo de Lévinas sobre aquellos teólogos que intentan pensar a Dios en términos de Alteridad. Se desea hallar la originalidad propia del Dios de Israel a

empleó el término en un espacio más bien ético. “La conciencia nace como presencia del tercero”,⁷⁶ dirá. Gesché lo contemplará como uno de sus grandes interlocutores, particularmente en sus párrafos donde lo nuclear sea la alteridad.⁷⁷

¿Cómo se incrusta, entonces, este *Tercero Trascendente*, y en qué marcos se ubica dentro de estas tres fuentes teológicas de Gesché?

Aparece el concepto en Gesché, por primera vez, en la Revista Teológica de la Universidad Católica de Lovaina, dentro de un trabajo titulado *La identidad del hombre ante Dios*. El artículo se presenta casi como un motivo que justifica el título general de la serie *Dios para pensar*. En el momento de esta publicación en la Revista ya se habían editado los siguientes volúmenes: *El Mal*, *El Hombre*, *Dios*, *El Cosmos* y *El Destino*. Faltaban, para completar la serie —hasta la muerte del teólogo— *Jesucristo* y *El Sentido*.⁷⁸ Explica que la idea de Dios permite pensar bien, como ya había adelantado en *El Mal*: “Hablar de Dios, hacer teología, es una manera de pensar la vida”.⁷⁹

La categoría de alteridad asoma desde el inicio del artículo y su primer subtítulo *¿Cuál es tu nombre?*, citando la pregunta de Moisés a Dios en el Sinaí, señala toda una intención del *cara a cara* y del encuentro para desarrollar un más allá en la constitución de la identidad. *La cuestión de la autonomía humana*, *Identidad y alteridad*, *Alteridad y trascendencia*, son los subtítulos previos a la primera referencia que hará del *tertium*, bajo la modalidad de *Tercero-Trascendente*.

Llamativamente en *El Mal*, dentro de la cuestión sobre la necesidad de una salvación y la alteridad, aparece un subtítulo: *Ab-solución de un Tercero*. El teólogo allí señala que se necesita un rescate y la cercanía de un salvador que se solidarice con el pecado del hombre (más con el acento en Lévinas —por la ética— que en Ricoeur —por el lenguaje—). Pero Gesché no realiza ningún comentario sobre el carácter *ternario* con el

diferencia del Dios que fundamenta la tradición metafísica. Una corriente teológica, sobre todo protestante (Moltmann y Jüngel), quiere superar el concepto de Dios de la tradición ontoteológica, que no logra resolver la oposición entre la omnipotencia apática de Dios y su vulnerabilidad, manifestada en la muerte de Jesús”. C. GEFRE, “La théologie européenne à la fin de l’eurocentrisme”, *Lumière et Vie*, 201 (1991) 97-120.

⁷⁶ E. LÉVINAS, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003⁴, 240.

⁷⁷ Sin embargo, al centrarse esta disertación en aspectos más propios del lenguaje, Ricoeur será tenido en cuenta por sobre Lévinas.

⁷⁸ La “serie” no estaba cerrada. Se encontraban en proyecto otros volúmenes. El que versaba sobre *La Fe* no llegó a salir, pero se editó en español, recientemente, —mayo de 2013— una compilación de cuatro artículos del teólogo sobre esa temática: A. GESCHÉ, *La paradoja de la fe*, Salamanca, Sígueme, 2013. Era común en Gesché trabajar y configurar sus libros en base a artículos previos, comentarios y fichajes que él “colectaba” a lo largo de cierto tiempo (como se anexa al final de la disertación en apartado especial). Muchos de los artículos publicados en *Revue théologique de Lovain* luego fueron injertados como capítulos dentro de *Jesucristo* y de *El Sentido*.

⁷⁹ A. GESCHÉ, *El mal*, Salamanca, Sígueme, 1995, 12.

contenido y consecuencias que luego aparecerán en *Jesucristo y El Sentido*, solo hace referencia a la *mediación* que ejerce Jesucristo a nivel soteriológico y ético. Sin embargo, en el segundo libro de la serie, *El Hombre*, que forma un par junto con *El Mal* (porque la intención del autor era publicar los libros de a pares, como siguió haciendo con los siguientes, en la edición francesa), el tema del Tercero aparece claramente. La mención será breve, pero señalará la intención del teólogo, por lo menos en estado de gestación, de abrir un camino de pensamiento en la necesidad de la alteridad asumiendo este perfil de *ternario*.

“Una antropología deliberadamente teologal, al introducir la dimensión de la trascendencia, lejos de hacer morir al hombre a su contacto, lo sitúa dentro del piélago sin orillas de una aventura infinita. Hay que inscribir al hombre en un proyecto —se dice—. ¿Qué más ambicioso que el de la libertad creadora? La afirmación de un Tercero no viene, incandescente a abrasarlo. Viene justamente a disipar todos los terrores de una vigilancia y de una condenación (Prometeo). Esa afirmación nos instala en una libertad regia. Este mundo no está cerrado sobre sí mismo en su inmanencia, sino que se abre de par en par a la creación”.⁸⁰

Cuando llega el momento del volumen *Jesucristo* el andamiaje conceptual que había estado gestándose puede ahora sostener lo original de sus encuentros entre disciplinas. Afirmar que el *tertium* es “el sello de la divinidad”⁸¹ es una expresión densa. Es importante considerar esta frase porque permite comenzar el estudio desde una afirmación expresa asumida por el teólogo en cuestión.

Si se considera el pensamiento del encuentro en lo *ternario* de Gesché desde una imagen locativa, podría afirmarse que Dios *prepara una mesa*, al decir de los salmos y del Apocalipsis. Jesucristo convierte a todo convocado en convidado,⁸² y, con palabras y gestos, indica que vino al mundo, al “otro”, para dialogar, para vincularse, acercarse, amoldarse, generar ese recinto sagrado que favorece la apertura del sí en cada uno que lo miró, que dialogó con él o que por él se dejó tocar. “Las bienaventuranzas, el Magníficat, el vaso de agua dado al más pequeño, el respeto absoluto al niño, el asombro de Jesús ante el misterio de compasión en que se convierten el paralítico, el leproso, y tantos otros gestos y actitudes demuestran todo lo opuesto a esta distinguida sabiduría [Grecia y el humanismo]”.⁸³

⁸⁰ A. GESCHÉ, *El hombre*, Salamanca, Sígueme, 2002, 91.

⁸¹ GESCHÉ, *El sentido*, 75 y *Jesucristo*, 45.

⁸² Gn 18,1-5; Lc 24,29; Mt 9,11; Tb 7,9; Lc 15,22-32; Jn 2,1-10; Mt 14,6-11; Dn 5,1-20; Lc 12,19ss.

⁸³ GESCHÉ, *Jesucristo*, 47. Se entiende aquí *sabiduría* como ciencia solitaria que anula el aporte de otro fuera de sí, como el polo totalitario. También en su Fichero personal de Lovaina (ver: Apéndice en esta disertación: “Alteridad y salvación. Siempre somos salvados por una tercera alteridad (cfr. Tercero-trascendente), no por una simple alteridad dual (aunque esto signifique ya algo; sino cfr. Infierno; (cfr. duelo en el sentido de combate); yo corro el riesgo de ser absorbido, alienado por el otro y el otro por mí, etc. Un “tercero” reconcilia, une, hace la unión entre dos, y así se realiza la salvación. Por otra parte, este esquema, esta estructura de salvación implica Dios (evidentemente) u el hombre (el otro) el prójimo

El espacio en el cual el *tertium* se instala dentro del tomo cristológico viene a resolver el problema de las orillas distantes y enfermas de carencia de reunión: dogma e historia. Jesucristo es el *Tercero-Trascendente* porque es aquel que ha sabido encontrarse y elevar al otro frente a sí.

Cuando el teólogo belga se valga de los aportes filosóficos en *El Sentido* aparecerán cuestiones afines a las del volumen anterior, *Jesucristo*. El desarrollo de “lo ternario” se desenvuelve dentro del subtítulo *Alteridad del Tercero*, dentro del capítulo *La identidad como confrontación con Dios*. A pesar de citar a Kristeva, Chrétien y nuevamente a Gargani, como un reflejo idéntico de *Jesucristo*, el lenguaje en esas páginas lleva inmediatamente a vincular sus expresiones con Lévinas (más citado que Ricoeur en *El Sentido*).

En el último tomo de la serie se destaca que la expresión “tercero-trascendente” excluye a “tercero-trascendental”, porque ésta última solo hace referencia a lo distante e inalcanzable de una de las partes, en cambio, lo que hace al tercero ser “Otro”, no es la distancia sino, precisamente, el encuentro. Por ello es “trascendente”, porque siendo otro también lleva a un “más allá” a aquel que lo enfrenta.⁸⁴ Es *trascendente* porque activa y eficazmente comunica aquello mismo que contiene; no se lo reserva, como sería en la lógica de un “*tercero-trascendental*”, y más bien lejano.

Luego de “detectar” las presencias del *tertium* y sus diferentes homónimos, se comprende el interés de Gesché por explicar el modo en que Dios se abre a su creatura,

y yo (evidentemente).

Yo-Tú/ tú-El/él

Yo-tú/Tú-él/El

* yo (egoísmo)

* yo-Tú (duelo)

* Tú-El (alienación)”, *Ficha catalogada*: XXIV, 111-112 (15.4.84).

⁸⁴ “Pero además, de lo que se trata aquí es precisamente de la cuestión del Tercero-Trascendente. El Tercero-Trascendente (por el momento no nos referimos a su forma precisa ni a su contenido; nos atenemos a la idea y al concepto), es aquí el Testigo del hombre, y tal vez no haya más hermosa calificación de Dios. El Tercero-Trascendente no es un ser englobante y aplastante, sino precisamente tras-(as)cendente. Entendamos bien este término yendo a su origen latino: «transcendens» (participio activo) o sea no sólo aquel que es trascendente para sí mismo y por sí mismo (aunque lo es también: «Yo soy el que soy»), sino el que torna trascendente, el que me eleva, me hace «traspasar», ir más allá del estado en que me encuentro para pasar a más. Pero precisamente para eso, es necesario que sea efectivamente más grande, que sea Trascendente (y eventualmente el Trascendente) para que me haga posible tal superación”. A. GESCHÉ, “L’identité de l’homme devant Dieu”, *Revue théologique de Louvain* 29 (1998) 3-28. En la misma línea, en otro artículo: “Dios —el Otro de los seres humanos— constituye una alteridad que permite identificarme en lo que nunca pasará de ser yo mismo o bien, si se trata del otro —así en minúscula— acaba siempre en reflejo de mí mismo (como yo lo soy de él), pues, en definitiva, nosotros no somos —los unos para los otros— alteridades radicales”. A. GESCHÉ, “El cristianismo como monoteísmo relativo”, *Revue Théologique de Louvain* 33 (2002) 473-496.

que es distanciándose de ella, en el sentido de “colocarse en frente”, sin apabullar, sin atemorizar.⁸⁵ Es en la alteridad donde Dios crea y regala identidad. “Tanto Dios como el hombre son calificados no a partir de lo que son en sí mismos, sino a partir de lo que son el uno para el otro”.⁸⁶ Es un Dios que se presenta, un *tremendo que atrae*. En la Escritura misma se encuentra, concretamente, ese modo donde Dios y el hombre se expresan. Y es en el lenguaje de la nueva alianza, lenguaje humano inspirado y lenguaje de Dios humanado, donde se produce la novedad.

“Hay que preguntarse si no es el Dios de la locura, al revolucionar todo lo que parece normal, el que viene a cambiar las cosas y a asegurar, cosa increíble, que la *relación* entre Dios y el hombre no es de temor y violencia, y que el hombre no ha sido formado para el miedo (...)”.⁸⁷

Por lo tanto, se concluye que Gesché toma el vocablo “*tertium comparationis*” de un Ricoeur muy temprano. El término “*tertium*” (sin genitivo y más cercano a sus libros), del Simposio de Capri y de los aportes de Gargani. La expresión “Tercero-Trascendente” de Emmanuel Lévinas. Y, finalmente, dentro de la familia de estas palabras, “*ternario narrativo*”, que lo asume también de Ricoeur.

Todo este instrumental de palabras será utilizado por el teólogo para desarrollar su pensamiento en la línea de la simbiosis epistemológica, de la necesidad vital que existe entre las ciencias para progresar en sus propiedades especiales, consolidando su tendencia adversa a todo discurso totalitario que se esgrime como el único existente, acallando al resto de los interlocutores, anulando las posibilidades del decir de un otro-prójimo y a un Otro-Trascendente.

Sus elucubraciones en torno a la ciencia en general encontrarán terreno inmediatamente, en su estudio, con la propuesta de una teología narrativa capaz de vincular los extremos separados. “Su única preocupación es contar esta *relación* entre Dios y el hombre y, desde ahí, extraer su punto de vista sobre el hombre”.⁸⁸

Ya se había adelantado que la teoría del *tertium* elaborada por Gesché era una necesidad metodológica para poder hablar de Jesús como Él quiso y manifestó desde su encarnación, evitando caer en parcialidades históricas o dogmáticas que terminan por

⁸⁵ “En casi todas las concepciones religiosas de Dios, la divinidad es un Dios que inspira temor, espanto” (...). “Los dioses, y una determinada imagen de Dios, instalaron el miedo y la violencia en el hombre convirtiéndolo en un ser atemorizado”. GESCHÉ, *Jesucristo*, 51-52.

⁸⁶ *Ibid.*, 45-46.

⁸⁷ *Ibid.*, 52. La cursiva en *relación* es añadida, para indicar que el teólogo se encuentra todavía explayándose en la presentación de la noción de *tertium*.

⁸⁸ *Ibid.*, 45. Cursiva es añadida.

desfigurar su verdadero rostro.⁸⁹

Para enriquecer estos aportes y hacerlos “prácticos”, el teólogo se servirá también de otros recursos, como antes se ha explicado, tales como el arte, la filosofía y la psicología, que ilustrarán el *cómo* puede una obra, un pensamiento o un acontecimiento, y en concreto *lo* narrado en diferentes expresiones, ser ese campo de comunión para el surgimiento de una identidad más rica y honda, más sí misma.

⁸⁹ Según se verá en: 1.2 *Tertium* como respuesta frente a los binomios infecundos.

1.1. El Jesús de la historia y el Cristo de la fe

Aparece aquí el terreno en el cual nacerá el concepto de *tertium* en el volumen *Jesucristo*. Emergerá el mismo dentro del ambiente cristológico por la necesidad que tienen cada uno de estos dos territorios para aproximarse al conocimiento del misterio total de Cristo. Estas dos vertientes, conservado cada una su propia epistemología, se necesitarán mutuamente. Será necesario que surja el espacio del *tertium* para que las distancias que la historia de la teología impuso entre estas dos dimensiones se acorten y puedan encontrarse. “Ya no se puede seguir razonando de este modo [considerarlas como tendencias opuestas]. Estas dos identidades coexisten perfectamente”.⁹⁰

Esta racionalidad intermedia, este “tercer elemento de reflexión”⁹¹ que reúne e integra, será reconocida en los textos evangélicos, particularmente en su carácter narrativo.⁹² El evangelio contendrá la fuerza unificadora para abandonar las distancias generadas en la adopción extrema de un perfil u otro.

De este modo, “entre el Jesús detectado por la historia y el Jesús reconocido por la fe, descubrimos nosotros un Jesús narrado”.⁹³

Ricoeur, asimismo, será el pensador que brindará a Gesché el estudio pormenorizado de la fuerza del relato como mundo que se abre desde el esplendor del acontecimiento hacia la entrega del mensaje que transforma a la comunidad lectora. “La comprensión de sí se encuentra *mediatizada* por la *recepción conjunta* —en la lectura especialmente— de los relatos históricos y de los de ficción. Conocerse consiste en interpretarse a uno mismo a partir del régimen del relato histórico y del relato de ficción”.⁹⁴ En la misma línea de Ricoeur, el teólogo belga afirmará: “Para identificarse, el hombre debe ser su hermeneuta (lo que no excluye que eso exige un Tercero-Trascendente)”.⁹⁵

⁹⁰ GESCHÉ, *Jesucristo*, 59.

⁹¹ *Ibid.*, 61.

⁹² “Un informe histórico no podría abarcar esta tarea, fracasaría, por ejemplo, ante la historia de la Pasión. Nos aportaría multitud de detalles como, p. e., que un tal Jesús, judío, fue condenado y ejecutado. Pero no podría nunca decir cómo en el sufrimiento de Jesús llegó el AT a su plenitud, cómo en su muerte y resurrección se condensaba toda la historia del sufrir del mundo y se transformaba en salvación”. G. LOHFINK, “Narración como teología. Sobre la infraestructura lingüística de los evangelios”, *Cuestiones teológicas* 74 (2003) 299-312.

⁹³ GESCHÉ, *Jesucristo*, 61.

⁹⁴ P. RICOEUR, *Historia y narrativa*, Barcelona, Paidós, 1999, 215.

⁹⁵ *Ficha catalogada*: LI, 66 (28.10.88). Ver en el Apéndice de la disertación.

Se entiende aquí a la confluencia intelectual que permite hacer una síntesis de lo heterogéneo con uno mismo, una reinterpretación de los datos de la vida. Relato de una vida, de una identidad en conformación, donde se injerta el acontecimiento de Jesucristo. Las comunidades primitivas, llegado el momento de narrar los evangelios, no solo relataban “todo lo sucedido con Jesús de Nazareth”, sino que *a través de él*, se interpretaban en su identidad, ahora contemplada desde la coloratura de la visita de Dios y su pasión de amor.⁹⁶

Pensar o pretender acercarse al acontecimiento cristológico desde una sola de estas miradas haría perder toda la riqueza de lo revelado o, incluso, ir en detrimento del verdadero rostro del Señor, y provocaría más daño en su soledad que la propia ausencia de ellas “convirtiéndose en un obstáculo para acercarse a la realidad, la cual reclama siempre un mínimo de *unidad* para ser comprensible e incluso inteligible”.⁹⁷

A continuación se desarrollarán dos puntos que señalarán los acentos propios tanto de la identidad histórica de Jesús como de su identidad dogmática. Se atenderá a la validez y densidad real que cada una de estas identidades posee, ya que el *tercero de comparación* no aparece para imponerse y anular, sino para brindar un espacio donde las otras dos se interfecundan. La identidad narrativa se diferencia y distingue de las precedentes, pero no podría sobrevivir sin ninguna de ellas dos como fundamento.

La identidad histórica de Jesús

En primer lugar Gesché afirmará los puntos que consolidan en su validez a la identidad histórica como tal. Esto permitirá circunscribir el concepto histórico y resaltar lo que lo hace propio, teniendo en cuenta que la crítica será frente al totalitarismo del pensamiento y no a las riquezas que este perfil de la cristología ofrece, siempre y cuando se equilibre frente a otro en el espacio de un encuentro.

Sobre Jesús, en los evangelios, nada se ha escrito bajo un perfil de “lo legendario” que no tenga un pie en la historia concreta y, por otro lado, nada en el dato histórico queda

⁹⁶ “La continua narración de los acontecimientos bíblicos es un proceso vivo; las historias mismas no constituyen un material de información muerto, sino una *experiencia viva*, a la que se podía añadir la propia experiencia. Este complicado proceso de continuas aportaciones de experiencia sería imposible en un informe histórico, que por su naturaleza es algo cerrado. Una narración, en cambio, vive, al menos mientras sigue narrándose o puede ser narrada”. G. LOHFINK, “Narración como teología”, 299-312.

⁹⁷ GESCHÉ, *Jesucristo*, 61.

libre de haber sido escrito desde una interpretación. Aquí se señala el límite al acceso histórico desde esta óptica de identidad teológica según el nuevo testamento. Los documentos de la Iglesia, en el camino magisterial próximo al Concilio Vaticano II,⁹⁸ han asumido estas afirmaciones.

“[Los evangelistas] escogieron algunas cosas; otras las sintetizaron; desarrollaron algunos elementos mirando la situación de cada una de las iglesias, buscando por todos los medios que los lectores conocieran el fundamento de cuanto se les enseñaba. Verdaderamente, de todo el material que disponían los hagiógrafos escogieron particularmente lo que era adaptado a las diversas condiciones de los fieles y al fin que se proponían, narrándolo para salir al paso de aquellas condiciones y de aquel fin. Pero, dependiendo el sentido de un enunciado del contexto, cuando los evangelistas al referir los dichos y hechos del Salvador presentan contextos diversos, hay que pensar que lo hicieron por utilidad de sus lectores. Por ello el exegeta debe investigar cuál fue la intención del evangelista al exponer un dicho o un hecho en una forma determinada y en un determinado contexto. Verdaderamente no va contra la verdad de la narración el hecho de que los evangelistas refieran los dichos y hechos del Señor en orden diverso y expresen sus dichos no a la letra, sino con una cierta diversidad, conservando su sentido”.

La identidad dogmática de Jesús

La identidad dogmática se refiere a la proyección interpretativa que fecundamente encierra una persona o un acontecimiento.⁹⁹ El hombre posee una historia que no solo echa raíces en sus dichos y hechos, y tampoco se limita a sumar su actualidad, sino que incluye, también, su destino. El destino es parte de la historia de una persona; historia que es acontecimiento, historia que es capaz de ser narrada. Y este destino, la historia todavía no actualizada pero potente, puede ser anunciado como porvenir de su vida. No se señalan registros de futurologías, sino el espacio de lo que uno *es* por aquello mismo que puede *llegar a ser*. Las resonancias también son destino. Por ello se abre un destino cuando una historia que se cuenta. Gesché afirma que “la noción de historia queda abierta y contiene en sí misma la posibilidad de una interpretación”.¹⁰⁰ Se fortalece esta idea afirmando que así como toda vida puede ser narrada —siempre es una narración, de un modo u otro—, también ella misma convoca a un decir más profundo.

“El destino siempre se cuenta”.¹⁰¹ Por eso se dice que Jesucristo ha sido narrado, porque no solo era necesario estampar el estupor producido por su persona en la impresión de

⁹⁸ Cf. INSTR. *SANCTA MATER ECCLESIA*, publicada por la Comisión Bíblica: AAS 56 (1964) 715.

⁹⁹ Se repetirá mucho este binomio “persona-acontecimiento”, aunque es sabido que desde la fenomenología hermenéutica se entiende la vida de toda persona, ya de por sí, como un acontecimiento.

¹⁰⁰ GESCHÉ, *Jesucristo*, 72.

¹⁰¹ *Ibid.*, 211.

los testigos, sino que se proyectaba, en el mismo relato, la fuerza y vitalidad de una apropiación interpretante a lo largo del tiempo. Aquí, identidad histórica e identidad dogmática se cruzan, ya que una vida narrada será una historia para interpretar. Por lo tanto, toda vida, para ser realmente plena, debe llegar a la posibilidad de ser narrada.

Ricoeur propone esta relación que tiene en cuenta los acontecimientos históricos, la interpretación de una comunidad y el relato que surge y se entrega a otra generación:

“el objeto es el texto mismo, el signo la semántica profunda destacada por el análisis estructural, la serie de interpretantes es la cadena de interpretaciones producidas por la comunidad interpretante e introducidas en la dinámica del texto (...) en esta cadena los primeros interpretantes sirven de tradición para los últimos, que son la interpretación propiamente dicha”.¹⁰²

Es la interpretación eclesial del acontecimiento de Jesucristo, su decir dogmático (en el sentido amplio y no circunscripto a una *verdad de la fe*) lo que otorga la posibilidad de un *continuum*, y éste siempre eclesial.¹⁰³

“Sin duda hemos llegado al corazón de lo que buscábamos, a esa oportunidad que le permite a la esperanza cristiana su apertura a la exterioridad. Pues así se quiebra una circularidad, un círculo: «comunidad confesante», el cristianismo se hace también «comunidad interpretante». «La Escritura progresa con aquellos que la leen», amaba repetir Gregorio Magno. La interpretación, es decir la apertura, es indispensable al texto, de lo contrario se produce una «cerrazón de la tradición hecha (entonces) depósito», ese depósito repetitivo y crispado del que ya hemos hablado y que es la ruina de la esperanza. Con la interpretación, al contrario, hay apertura de la imaginación respondiendo a situaciones culturales inéditas. La esperanza originaria se reencuentra porque ella ha sabido encarar la novedad y lo imprevisto. Hemos salido de un encierro, y la esperanza es nuevamente decible y soportable, vuelve a ser incluso el soporte de la vida. ¿Pero cómo se hará hoy esta apertura de la esperanza? ¿Qué se puede y se debe proponer?».¹⁰⁴

Es la esperanza, lo dinámico posible, la que ha permitido sentir un más allá en los dichos y hechos de Jesucristo, y una vez realizada esta primera transformación de la vida a la narración, surge la segunda, e interminable línea de transformaciones, en la que cada individuo y comunidad interpretante es moldeado por la recepción del texto, pero también es la comunidad la que aporta nuevas interpretaciones de esa tradición de acuerdo a su situación, *porque el relato progresa*. Sin embargo, “la identidad dogmática de Jesús va más allá de la identidad histórica, tomada ésta en sentido estricto”.¹⁰⁵

¹⁰² P. RICOEUR, *Teoría de la interpretación, Discurso y excedente de sentido*, Madrid-México, Siglo XXI, 1995, 86.

¹⁰³ Cf. GESCHÉ, *Jesucristo*, 75.

¹⁰⁴ PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, Instituto para la Integración del Saber, *Revista Consonancias* 8, 2004, 14.

¹⁰⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 77.

1.2. *Tertium* como respuesta frente a los binomios infecundos

Este *cruce* o *entrecruzamiento* referido en el punto anterior será llamado *tertium*. El *tertium* como concepto posee varias proveniencias, tales como el estudio sobre la metáfora en el ámbito de la literatura (Cf. José Mejía, Carmen Mellado Blanco, Héctor Riccoli, Kurt Riezler), como en las teorías lingüísticas, en torno a la comparación de los idiomas (Cf. Gerd Wotjak), llamadas “Escuelas del metalenguaje semántico natural” (Cf. Mercedes Quesada) y también en los espacios académicos de la “Lingüística contrastiva” o traductología (Cf. Jean Marie Zemb).

En la especulación teológica ya tiene su propia teoría dentro de la exégesis bíblica, porque los estudiosos de las parábolas evangélicas (Cf. Robert Stein) los utilizan para determinar los elementos constitutivos de esas estructuras. El “tercero de la comparación” es elemental para estudiar la teoría de la metáfora.

También en los estudios de lógica filosófica en cuanto a la teoría de la analogía.

En el campo de la educación comparada (Cf. Reijo Raivola) aparece también el *tertium* cuando se presenta la teoría del balance entre culturas y sus puntos de común encuentro o “constantes” que se repiten en las diferentes idiosincrasias.

Antes de comenzar su estudio pormenorizado sobre la función de la narración en la constitución de una identidad más plena del misterio cristológico y sus consecuencias, Gesché abordará un segundo grupo de análisis y afirmaciones sobre el *ternario*, convencido de su tesis superadora, ya que “uno queda siempre aprisionado entre los dos barrotes de un binomio no dialéctico”.¹⁰⁶

Se fortalece la idea de que no se está frente a una yuxtaposición que sea una simple y mera sumatoria de partes, intentando llenar con una quasi-solución el vacío que presenta el problema de la instauración solitaria de una corriente. Al respecto un antiguo comentario en el Fichero de Gesché del año 1985, aproxima una intuición:

“En general, binomios (hombre-mujer; cuerpo-alma; verdadero-falso; bien-mal; etc...etc.)
En religión, sin embargo, en general son tres: Trinidad; Virtudes teologales; cielo, tierra, infierno.
En esto hay un misterio o una señal.
(En otras cosas, ciencia, filosofía, moral) el dos es suficiente como alteridad.
En religión hay un Tercero. Este Tercero puede ser intercambiable (una vez la fe con relación a la caridad y la esperanza; otra vez la esperanza con relación a la caridad y a la fe, etc.). La mayoría de las veces, el Tercero ocupa un lugar permanente: Dios con relación a nosotros, el Padre con relación al Hijo y al Espíritu Santo (y aún en las tres virtudes: una sola es la más grande, dice

¹⁰⁶ GESCHÉ, *Jesucristo*, 81. En nota a pie de página N° 23.

San Pablo)".¹⁰⁷

No se está hablando de ausencia o abundancia de elementos, como si éstos fueran numéricos y uno pudiera satisfacer su ansia de estar completo o seguro. Será el *tertium*, ese invitado desde afuera (por ser el otro distinto), pero también desde dentro (en cuanto a la necesidad de las partes), el que dará sentido (no lógico, sino en el registro de un lenguaje quebrado) y plenitud, porque “no se puede encontrar la solución si no es mediante una decisión que, a la postre, es *exterior*”.¹⁰⁸

La *dimensión narrativa* entonces es superadora del solo relato histórico o la sola especulación dogmática, aunque las integra y de ellas necesita para establecerse. Todo lo narrado tiene raíz histórica, y todo acontecimiento que ha sido llevado al punto de convertirse en relato ha necesitado de una elaboración y reflexión.

“La historia parece referirse a lo real, aunque eso real ya haya pasado. La ficción ignora la carga de prueba material. Esta asimetría parece oponer lo real histórico y lo irreal de la ficción. Pero nos apoyamos en esta asimetría para percibir el *cruce* o el *quiasmo* entre los dos modos”.¹⁰⁹

Al ser una dimensión nueva, y no solo una mezcla de las dos anteriores, necesitará un estudio particular, con sus elementos y fuentes. En esto consistirán los capítulos siguientes: explicar cómo la dimensión narrativa resuelve el límite parco al que las solas identidades incompletas, en sus intentos dictadores de respuestas, habían llegado. Porque “cuando la identidad se afirma desde uno mismo, ésta puede convertirse en asesina”.¹¹⁰

Para ello, en primer lugar, deberá ser defendida en su fuerza de inclusión.

“Esta distinción *expresa* bien la separación entre lo que hemos llamado «identidad histórica» de Jesús y lo que hemos llamado su «identidad dogmática», su identidad confesada. Sin embargo — y esto es lo principal—, esta distinción *no refleja* en la actualidad *de modo adecuado* toda la realidad a la que nos estamos refiriendo. No habiendo sido renovada con los avances de la exégesis de los últimos años, particularmente en el campo de la exégesis literaria, se correría el riesgo de no tomar en consideración algo que está marcando de forma determinante la exégesis actual, es decir la dimensión narrativa de los relatos evangélicos”.¹¹¹

¹⁰⁷ Ver en el Apéndice de la disertación. *Ficha catalogada*: XXXIII, 47-48 (2.11.85).

¹⁰⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 82. También puede verse en *Ficha catalogada* en el Apéndice de la disertación: “El hombre muere ante un espejo. Ante sí mismo, solo. Necesidad de alteridad. Cfr. Destino de Narciso. Necesita otro. “Al menos” Dios. Dios no está de más. El otro me refleja siempre un poco, no totalmente. Alteridad. Es necesario un “ser capaz de romper el espejo” (Tahar Ben Jalloun, *La oración del ausente*, 159)”. XXXV, 20 (3.4.86).

¹⁰⁹ P. RICOEUR, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, en G. ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Cuaderno Gris, 1997. (Las dos cursivas son añadidas).

¹¹⁰ GESCHÉ, *Jesucristo*, 116.

¹¹¹ *Ibid.*, 81.

De esta manera, el *ternario narrativo*¹¹² asoma como el mejor camino, porque aparece como *mediación interna*,¹¹³ generada no por superposición, sino como una novedad que incluye “una especie de *inter medias res*, «en el centro del tema»”.¹¹⁴

“No deseo disimular, acota Ricoeur, lo que el esfuerzo dirigido a explorar el *inter-medio* de esta poderosa polaridad tiene por ahora de laborioso, aventurado e inacabado”.

Gesché justifica esta novedad o *clave nueva* de identidad, ahora narrativa, remontándose a Hannah Arendt y a Paul Ricoeur. Desde estas fuentes de nueva hermenéutica, y teniendo a mano los aportes de la nueva exégesis¹¹⁵ manará esta mediación teórico-metodológica tan necesaria, la del *ternario narrativo*.

Afirma Ricoeur:

“El relato lleva a cabo su *mediación* en este punto. ¿Cómo? Eso es lo que ahora vamos a tratar de demostrar. Vamos a proceder del siguiente modo: tras hablar de la identidad que confiere la trama del relato, pasaremos a abordar la identidad del personaje en el relato, para atender, por último, a la identidad del *sí mismo*, tal como es refigurada principalmente en el acto de lectura”.¹¹⁶

Estas tres instancias ricoeurianas son esenciales para entender la búsqueda de Gesché en la vocación última de un texto (puntos 2.1 y 2.2), en la persona narrada de ese relato desde el aspecto de la alteridad (punto 2.3), y en el lector que sufre transformación en el acto de relato (punto 2.4).

El esquema temático de *Jesucristo* de Gesché asume esta misma estructura ricoeuriana, y el desarrollo de esta disertación también adopta el mismo proceso.

Cuando Hannah Arendt sostiene que “la historia es un relato de acontecimientos y no de fuerzas o ideas cuyo curso cabe predecir”,¹¹⁷ prepara para los estudios siguientes sobre la teoría narrativa en cuanto acontecimiento narrado. No solo acontecimiento de historia o dato reunido, sino más bien como “acontecimiento de textualidad”, ya que la realidad de una narración es fruto de un ejercicio de elaboración, una *poiesis*.¹¹⁸

¹¹² GESCHÉ, *Jesucristo*, 83.

¹¹³ *Ibid.*, 82.

¹¹⁴ *Ibid.*, 83.

¹¹⁵ Sobre la cual aporta una muy fuerte defensa con abundantes propuestas de lectura: *Ibid.*, 133-135.

¹¹⁶ P. RICOEUR, “La identidad narrativa”, en: *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 2009, 218.

¹¹⁷ H. ARENDT, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009, 281.

¹¹⁸ “Hoy, sin embargo, recuperada esta dimensión perdida de la narrativa bíblica, la exégesis es muy consciente de que los narradores del NT no pretendieron contar la “historia” de Jesús como simples testigos neutrales, sino como un auténtico testimonio de fe en la actuación de Dios en ella. De ahí que su narración tenga el carácter de proclamación o kerygma de salvación. La verdad histórica y la verdad teológica del acontecimiento de Jesús pertenecen, pues, por igual al relato como dos funciones o dimensiones inseparables del mismo. Se trata de la índole narrativa de la fe cristiana que sólo puede

Convertir un acto en un texto, una vida en una narración, es consolidar fuertemente en la historia viva del mundo lo que podría haber quedado como un dato o hito hundido en el pasado incomprensido, no solo ineficaz, sino también sentenciado al olvido y extrañeza. Por ello, la conciencia del narrador es la que confiere al acontecimiento su plantación en la cultura y en la vida. Arendt insiste en este punto:

“La acción sólo se revela plenamente al narrador, es decir, a la mirada del historiador, que siempre conoce mejor de lo que se trataba que los propios participantes. Todos los relatos contados por los propios actores, aunque pueden en raros casos dar una exposición enteramente digna de confianza sobre intenciones, objetivos y motivos, pasan a ser simple fuente de material en manos del historiador y jamás pueden igualar la historia de éste en significación y veracidad. Lo que el narrador cuenta ha de estar necesariamente oculto para el propio actor, al menos mientras realiza el acto o se halla atrapado en sus consecuencias, ya que para él la significación de su acto no está en la historia que sigue. Aunque las historias son los resultados inevitables de la acción, no es el actor, sino el narrador, quien capta y «hace» la historia”.¹¹⁹

Encabezando este capítulo se comentaban las diferentes fuentes disciplinarias del concepto de *tertium* y una de ellas se refería a la teoría de la metáfora en el ámbito literario. Ciertamente es una de las más fuertes vertientes de la idea de *tertium*. Gesché nombra al filósofo alemán Kurt Riezler (1882-1955) como aquel que en su obra¹²⁰ señala el poder vinculante que ejerce el *tertium comparationis* entre dos términos. En esta línea, el primer *tertium* que ofrecerá en análisis el teólogo se sustentará en la teoría de la narración que, “por su carácter activo y dinámico, ella se encuentra exactamente *en la mitad*¹²¹ del binomio inmóvil y excluyente que mantiene el pensamiento cristológico en una verdadera angustia conceptual”.¹²² Esta fuerza unificadora es la que reúne de sus dispersiones la cuestión del mundo y del alma. Desde este *tercero de comparación* el hombre puede jugar con las frases y ser creador de metáforas. Hannah Arendt, en *La vida del espíritu*, cita el texto también reconocido por Gesché:

“Kurt Riezler, que fue el primero en asociar «el símil homérico a los comienzos de la filosofía», insiste en *el tertium comparationis* necesario en toda comparación que le permite al «poeta percibir y hacer perceptible el alma como mundo y el mundo como alma». Más allá de la oposición entre alma y mundo debe existir una unidad que haga posible la correspondencia, una «ley desconocida» como la llama Riezler, citando a Goethe, que existe tanto en el mundo de los sentidos como en el dominio del alma. Es la misma unidad que enlaza todos los contrarios —noche y día, luz y oscuridad, frío y calor—, cada uno de los cuales es inconcebible por separado, impensable a menos de que sea misteriosamente relacionado a su antítesis. Esta unidad oculta se convierte entonces, siguiendo a Riezler, en el objeto del filósofo”.¹²³

manifestarse adecuadamente mediante su relato.” A. DEL AGUA, “Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento”, *Concilium* 285 (2000) 283.

¹¹⁹ H. ARENDT, *La condición humana*, 215.

¹²⁰ K. RIEZLER, “Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie”, en: *Die Antike* 12 (1936).

¹²¹ La cursiva es añadida.

¹²² GESCHÉ, *Jesucristo*, 126.

¹²³ H. ARENDT, *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984, 130-131.

Es esta *unidad que hace posible una correspondencia* la que favorece el encuentro y la que genera un espacio para que el mundo pueda ser narrado, captado por el espíritu e inmortalizado en la palabra.

El *tertium comparationis* es esa *misma unidad que enlaza todos los contrarios*, y donde cada uno de éstos es *inconcebible por separado*, señalando lo afirmado anteriormente en cuanto al modo de ser incompleto de las realidades solitarias.

“La analogía une los diversos, custodiándolos en su diversidad y mostrando la proximidad de las distancias”.¹²⁴ Una intimidad de sentido que se preserva del peligro de la mezcla y la confusión.

El *tertium* es “el concepto operativo [que se opone a la angustia conceptual de la ciencia solitaria y autónoma cerrada al diálogo] que devolvería su sentido y su libertad a las otras dos identidades”.¹²⁵ Siguiendo con este pensamiento, Gesché también dirá que “la afirmación de un Tercero no viene, incandescente, a abrasarle [al hombre]. Viene justamente a disipar todos los terrores de una vigilancia y de una condenación”.¹²⁶ No es un Tercero que surge para aplastar, sino para promover y conducir a una trascendencia. Su presencia no anula, sino que estimula y activa a la presencia de otro.

Parafraseando a Riezler se puede afirmar que *esta unidad oculta se convierte en el objeto* “del narrador”.

De esta manera, frente al polo de la ciencia desacralizadora y a la búsqueda de una identidad solo desde el reconocimiento del presente, Ricoeur regala este párrafo citado por Gesché:

“¿Se puede acaso vivir sin orientación originaria? ¿O sólo es un fenómeno residual o una protesta existencial venida de las profundidades, la que nos empuja a la búsqueda de lugares privilegiados, sea nuestra patria de nacimiento, la escena de un primer amor, o el teatro de algún gran hecho histórico —batalla, revolución, ejecución de patriotas...? Volvemos a esos lugares porque *allí* otra realidad distinta de la cotidiana había hecho irrupción y porque el recuerdo que vincula el acontecimiento a ese lugar nos preserva a todos de convertirnos en seres errantes”.¹²⁷

Los puntos de apoyo en esas “profundidades”, que se yerguen como “lugares privilegiados” (patria, amor, memoria, hecho fundante...), enriquecerán la posesión de un hoy. En el caso citado por Ricoeur, es todo aquel que se “vincula” con esos lugares para prevenir la conversión en un “ser errante”, para Gesché: “infecundo”.

¹²⁴ B. FORTE, “Entre el ícono y el relato. El cine como posible *locus theologicus*”, *Cultures et Foi* 5/1 (1998) 26-35.

¹²⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 126.

¹²⁶ GESCHÉ, *El hombre*, 91.

¹²⁷ P. RICOEUR, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagedo y Docencia, 1994², 93.

CAPÍTULO II – IDENTIDAD NARRATIVA

2. Evangelio narrado como superación de polaridades. Un *ternario narrativo*

La teoría de la narración de Paul Ricoeur ayudará a Gesché a descubrir la fuerza que encierra el texto evangélico como relato de un acontecimiento. Al mismo tiempo, pero posteriormente tratado en esta disertación, la vertiente narratológica permitirá advertir y considerar la Biblia como literatura.¹²⁸ “Los evangelios no son biografías sino que constituyen una relectura creyente de «lo que ocurrió con Jesús»”.¹²⁹ De esta manera se afirma la idea de que el relato que ha llegado de los evangelios no tenía intención de ser recopilación de datos históricos, ni tampoco meras “explicaciones” de lo acontecido. En “medio” de los dos polos, histórico y dogmático, se yergue la narración sobre la persona de Jesucristo y su comunidad creyente. El relato no solo *salva* o remedia frente a parcialidades, sino que *potencia* la mirada hacia un trasfondo siempre vivo en los sujetos del mundo del texto y en el sujeto lector.

Se señalaba en 1.1. *El Jesús de la historia y el Cristo de la fe*, que la narración, que se encuentra “inter medias res”,¹³⁰ necesita igualmente el soporte histórico.

“Solo se puede crear leyenda donde hay un fondo: nunca se hace un bordado sobre nada. No es tanto la leyenda la que explica la composición del evangelio, sino que son los hechos los que explican la parte de leyenda”.¹³¹

¹²⁸ Siempre que la disertación se refiera a la Biblia emparentándola con el registro literario se hará en la conciencia de su dimensión divinamente inspirada, como señalan los documentos de la iglesia, pero acuñando también en este estudio la dimensión no menor de la autoría humana (cultura, lenguaje, condicionamientos, contradicciones, destinatarios, recursos, etc.) que estos mismos documentos subrayan, como se indicó en nota 98 del presente trabajo.

¹²⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 61.

¹³⁰ *Ibid.*, 83.

¹³¹ *Ibid.*, 71. Gesché en su obra se encargará de explicar que “leyenda” no se está refiriendo a “cuento”, sino a *legendum*, como “narración” o “relato”.

Esta “pertenencia” a la historia también implica una “pertinencia” con respecto al destino.

“Escritos bastante tiempo después de la muerte de Jesús, los evangelios son narraciones no precisamente anacrónicas, aunque sí plagadas de anacronismos, si se tiene en cuenta que el tiempo del relato oscila y entremezcla la cronología «real» de los diferentes tiempos históricos. Existe una cronología de la fe, que no coincide con la de la historia”.¹³²

Esa “no coincidencia” de la que habla Gesché consiste precisamente en la ruptura con toda intención de ser científico o preciso en lo datable, *corsé* que imposibilitaría la manifestación de una riqueza de destino.

La posibilidad de un decir, de una dogmática, radica en una concepción de historia donde la identidad no solo se construye en lo que *es*, sino también en lo que *puede llegar a ser*. “Es como si los evangelios supieran ya que «relatar», «hacer exégesis» fuera precisamente como poner en el camino (*hodos*) del conocimiento”.¹³³

El concepto de “relectura” permite entender en profundidad esta misión de *mediación* que lleva el relato. La relectura observa lo acontecido, lo sucedido, pero al mismo tiempo mira y considera la aplicación o adecuación en un lugar y en situaciones determinadas. “Nosotros sabemos, desde hace tiempo que el evangelio es una relectura de todo lo que Jesús ha dicho y hecho”.¹³⁴ Gesché, de modo adelantado, ya reclamaba una *fenomenología de lo falso*, no en el sentido de mentira, sino como verdad sometida a un tratamiento.¹³⁵

“Es como si el evangelio ya hubiera comprendido lo que nosotros sabemos hoy por la fenomenología, es decir, que no existe conciencia que no pase siempre por una alteridad y un «reconocimiento»”.¹³⁶ En la cuestión de “el otro” como apoyo de relación que permite el surgimiento de “lo propio”, radica la posibilidad de llegar a un sentido. Un ser que no “se posee” inmutablemente, sino que al ser “textuado” siempre contendrá la posibilidad de un destino, una independencia frente a la conciencia de los otros. Este descentramiento de sí en la apertura del cruce entre disciplinas será la respuesta que ofrece Gesché para abordar la identidad narrativa como propuesta de *ternario*; la cual

¹³² GESCHÉ, *Jesucristo*, 99.

¹³³ *Ibid.*, 97.

¹³⁴ *Ibid.*, 97.

¹³⁵ Se puede advertir este deseo en la *Ficha catalogada*: XXXIV, 42-45 (16.1.86).

¹³⁶ GESCHÉ, *Jesucristo*, 96.

“es realizada al mismo tiempo en el plano exegético, el filosófico y el teológico”. Esta escucha cruzada entre ciencias “responde a esta expectativa”.¹³⁷

La fuerza contenida en una narración permite, como afirma Ricoeur, superar el encuentro con el autor, ir más allá, y sumergirse en el propio mundo del texto, en su propuesta, en su mostración. Capacidad viva de ser tomada en cada tiempo, sin violentar el mensaje, conservando, al mismo tiempo, el respeto debido en la adecuación hacia un destinatario. Cuando el evangelio, como narración, llega a su destinatario, no sacia solo en lo histórico, y tampoco pretende imponerse como una interpretación ya conformada, sino que se muestra como texto que encierra la fuerza de superar las polaridades con un don sobresaliente fruto de su ser *ternario*. Es por ello que “si se tuviera que elegir entre todas [las *interfaces* epistemológicas de interpretación, como lugares en los cuales todo se decide], a la narración es a la que se debería conceder la prioridad absoluta”.¹³⁸

“Después de un largo eclipse, la exégesis ha recuperado el relato bíblico como vehículo de identidad religiosa. La separación entre hecho empírico y hecho narrado es heredera de una concepción de la historia derivada de la Ilustración y el Racionalismo. De ahí que la aplicación del método histórico crítico al estudio del relato bíblico adoleciera de un presupuesto epistemológico historicista por el que los hechos de la historia, para ser analizados adecuadamente, debían ser aislados de la interpretación que recibieron más tarde”.¹³⁹

Ahora se comprende la afirmación de que “los evangelios han sido escritos, como dice Juan explícitamente, a fin de que sus lectores *crean* en Jesús como creyeron los mismos testigos”.¹⁴⁰ No refiriéndose al *modo* como ellos creyeron, sino en la *capacidad* de asombrarse *como* ellos.

Por ello nadie puede acercarse al relato evangélico con pretensión curiosa de exactitud. En él se encierra o, más bien, se manifiesta, otra pretensión, la de llevar a otro estadio que no solo habla de un hombre en un punto de la historia, o de un hombre del que “se opina”, sino al *asombro convertido en relato* para que otros compartan esa experiencia. “El evangelio nos presenta, si se puede decir, a un *Iesus creditus* más que a un *Iesus descriptus*”,¹⁴¹ afirmará Gesché. Sin embargo, desde el surgimiento del ternario narrativo, ambos polos, el del *creditus* —de aquel tiempo— y el del *descriptus* quedan

¹³⁷ GESCHÉ, *Jesucristo*, 126.

¹³⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 126.

¹³⁹ A. DEL AGUA, “Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento”, *Concilium* 285 (2000) 283.

¹⁴⁰ GESCHÉ, *Jesucristo*, 98.

¹⁴¹ *Ibid.*, 98.

sublimados, porque el relato “permite restituir la cuestión histórica y la cuestión dogmática a sí mismas y a sus exigencias legítimas”.¹⁴²

El canon literario del evangelio, tanto en su acento y distancia del resto de la literatura, como también en su emparentamiento y comunión, permite establecerlo como nexo válido que nos acerca a “un real”. “Podríamos decir que el evangelio es un icono teológico, una teología icónica de Jesús”.¹⁴³ Es como el color armónico de los santos cuadros orientales, artesanales, que encierran un obrar, una *ficción*, un hacer creativo, dignos de devoción, escondiendo en sí una vitalidad sacramental, un decir aún no terminado, un *por decir*, un *por-venir*.

En esta misma línea Paul Ricoeur sostiene la teoría que vincula “la escritura y la iconicidad”, cuestión en la que se apoyará luego Gesché para subrayar la importancia del lenguaje *quebrado* para la teología:

“Lejos de reeditar algo menos que lo original, la actividad pictórica puede caracterizarse en términos de un «aumento icónico», donde la estrategia de la pintura, por ejemplo, es la de reconstruir la realidad sobre la base de un alfabeto óptico limitado. Esta estrategia de contracción y miniaturización reedita más abarcando menos [...] y amplía el significado del universo capturándolo en la red de sus signos abreviados”.¹⁴⁴

Vale la pena reiterar que, a pesar de los esfuerzos por distinguir la identidad narrativa de la identidad histórica y la identidad dogmática, la dinámica del *ternario*, como epistemología superadora, necesita primero estar asociada; por ello “todo el evangelio pretende ser una respuesta teológica, aunque bien articulada sobre una base histórica, a la inquietante pregunta sobre el significado de «lo que sucedió con Jesús»”.¹⁴⁵ Es la noción de totalidad por sobre lo meramente informativo.

“Todo ello nos conduce a precisar aún mejor, y mediante un nuevo avance epistemológico, la verdadera naturaleza, o más bien el verdadero estatuto literario, y *por tanto teológico*, de los evangelios y de su modo de identificación de Jesús”.¹⁴⁶ Es en este “avance epistemológico” donde se inserta la propuesta audaz de Adolphe Gesché, afirmando no solo la excelencia del carácter narrativo, sino también su real vigencia,

¹⁴² GESCHÉ, *Jesucristo*, 127.

¹⁴³ GESCHÉ, *Jesucristo*, 98.

¹⁴⁴ P. RICOEUR, “Habla y escritura”, en *Teoría de la Interpretación*, México, Siglo XXI, 2006, 53. Más se profundizará sobre este tema en 3.7: *Un “tertium” pictórico para comprender mejor*.

¹⁴⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 99.

¹⁴⁶ *Ibid.*, 103.

frente a algunos críticos sobre el andamiaje conceptual y estructural de este abordaje teológico del misterio.¹⁴⁷

En cuanto a la pretensión de “estatuto literario”, se atenderá a ello en todo el desarrollo de 2.1 y 2.2. Será este *acceso narrativo* el que permita dirigirse a la “identificación de Jesús” (2.2), y también al concepto de “comunidad identificatoria” (2.4.) Finalmente a la defensa y elogio que realice Gesché sobre este género, en todo el capítulo 3 de la disertación al proponer “lenguajes nuevos” para alumbrar el sentido.

¹⁴⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Fundamentos de cristología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2005, 451; W. KASPER, *Jesús, el Cristo*, Salamanca, Ediciones Sígueme, 1976, 13-26; P. HÜNERMANN, *Cristología*, Barcelona, Herder, 1997, 428-431; R. HAIGHT, *Jesús, símbolo de Dios*, Madrid, Trotta, 2007, 32.

2.1. Noción de identidad narrativa

En el capítulo precedente y en sus puntos interiores se presentó la entidad *ternaria* que Gesché otorga a la *identidad narrativa*¹⁴⁸ frente a los extremos infructuosos faltos de encuentro o comunicación mutua. Asimismo, aplicó este carácter sosteniendo y probando dicha postura. Ahora, una vez establecida la noción de *tertium*, Gesché procede a analizar su constitución y movimiento interno.

“No hay acontecimiento, escribe Paul Ricoeur, más que para quien puede narrarlo, hacer memoria de él, crear archivo y relato”.¹⁴⁹ La consideración del tiempo requiere la intervención de una conciencia, individual o comunitaria, que otorgue a lo acontecido su virtud de ser narrado. Sin conciencia y memoria no existe la narración, y sin ésta no hay tiempo (que depende de la existencia de una conciencia, a su vez) y tampoco, por lo tanto, existe acontecimiento. Cuando se hace referencia a “lo narrado” se tiene en cuenta que, hasta llegar al estadio de *texto*, el discurso sufre varias transformaciones, pasando por las etapas de la memoria, de la tradición oral, de las primeras configuraciones literarias hasta los compilados más elaborados y sus nuevas proyecciones o derivaciones. Por ello Ricoeur diferencia *discurso de relato*.

Sostiene el filósofo:

“El cambio más obvio que ocurre al pasar del habla a la escritura tiene que ver con la relación entre el mensaje y su medio o canal (...). Como un simple cambio en la naturaleza del medio de comunicación, el problema de escribir es idéntico al de la fijación del discurso en algún portador externo, ya sea piedra, papiro o papel, el cual es diferente a la voz humana. Esta inscripción, que sustituye a la inmediata expresión vocal, fisonómica o gesticular, es en sí misma un inmenso logro cultural. El factor humano desaparece. Ahora «señales» materiales transmiten el mensaje”.¹⁵⁰

Se percibe uno de los lineamientos más propios de Ricoeur —y de Gesché— que consideran mucho más importante la relación lector-texto que el vínculo autor-lector. No se transmite un dato o información, ni siquiera una experiencia, sino un mundo (el del texto).

¹⁴⁸ “La teoría sobre la narración, a la que hago mención en este momento, es bastante reciente, ya que en su forma más elaborada procede tanto de los formalistas rusos y checos de los años 20 y 30 como de los estructuralistas franceses de los años 60 y 70. Pero, a la vez, también es una teoría bastante antigua, en la medida en que ya la encontramos prefigurada en la *Poética* de Aristóteles.” En: P. RICOEUR, “La vida. Un relato en busca de narrador”, *Ágora* 25.2 (2006), 9-26.

¹⁴⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 83 citando a P. RICOEUR, *Temps et récit*, 3 vols., Paris, 1983, 1984, 1985 (vers. cast.: *Tiempo y narración*, Madrid, 1987). En la nota a pie de página n° 33 de *Jesucristo*, cita: “Aristóteles también había insistido sobre esta parte determinante del hombre en la consistencia del tiempo: «Aristóteles sabe bien que el tiempo no es el movimiento y requiere un alma para distinguir los instantes y contar los intervalos».”

¹⁵⁰ P. RICOEUR, “El lenguaje como discurso”, en *Teoría de la interpretación*, México, 2006, 39.

“¿No resultan acaso más comprensibles las vidas humanas cuando se las interpreta en función de historias que la gente cuenta a propósito de las mismas?”.¹⁵¹ Sin duda es así, sumando a esto que el primer capítulo de la disertación presentó la superación de la narración por sobre el dato, e incluso por sobre el testimonio biográfico o la autodefinición. Por ello Gesché sostiene que “la narración es el lugar primero donde se asume y se comprende la identidad que buscamos”, esa identidad superadora que permite “remontar el duelo impaciente y demasiado breve del Jesús histórico y del Cristo de la fe”.¹⁵²

Afirmar la identidad relatada, construida por un texto, como camino de conocimiento “que el sujeto alcanza *mediante* la función narrativa”,¹⁵³ camino que se encuentra muy por encima de los otros discursos, es sostenido innumerables veces en la hermenéutica ricoeuriana.

Conviene recordar que en la discusión permanente de los binomios, aparece con fuerza el par *idem* e *ipse*. Es importante establecer esta distinción porque “la problemática de la identidad se considera desde la noción de «sí mismo»”.¹⁵⁴

El *idem* establecerá lo sumamente parecido, lo inmutable, lo que no cambia con el tiempo. Es lo idéntico. El *ipse* hará referencia a lo propio que se resuelve a través de diferentes situaciones, y esta concepción del término será la adoptada por el filósofo siendo “el tema de estudio la propia identidad como ipseidad”.¹⁵⁵

La identidad narrativa consiste en interpretar la historia de una vida, y esta historia contiene elementos que son continuos pero no idénticos. Por lo tanto la *ipseidad* será la cuna de la *identidad narrativa* porque concibe la posibilidad de pensar lo cambiante de una persona en la línea de una historia, a lo largo de la coherencia de un tiempo. Crisis, problemas, luchas, crecimientos, contingencias, todo lo que puede catalogarse de *discontinuo* también aparecerá y será tenido en cuenta como elemento indispensable. En este sentido Ricoeur también afirmará que la construcción de un relato consiste en tener en cuenta los elementos permanentes en su misma realidad dinámica y cambiante (él lo llamará *síntesis de lo heterogéneo*), donde se realiza la *concordancia discordante*, ese juego entre las cosas mismas cambiantes, las personas que mudan, los estados de ánimo, las eras que pasan, el envejecimiento, en resumen, ser uno mismo a través del cambio. De ahí que, para la constitución de una personalidad, para el posicionamiento

¹⁵¹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 84, citando a P. RICOEUR, “L’identité narrative” en *Esprit* 7-8 (julio 1958) 295.

¹⁵² *Ibid.*, 126.

¹⁵³ P. RICOEUR, “La identidad narrativa”, en: *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 215.

¹⁵⁴ *Ibid.*, 215.

¹⁵⁵ *Ibid.*, 216.

de una vida, también se tienen en cuenta estos postulados, porque el individuo sigue siendo uno mismo a pesar de las transformaciones. La dimensión narrativa permite, entonces, conocer la identidad de alguien a través de los avatares de la historia narrada (se subraya “narrada” para distinguir la mera historiografía). La narración será “ese meridiano de la identidad”.¹⁵⁶

La narración de la historia de una vida aleja de las certezas tajantes de una crónica o de la definición taxativa, propia de la dogmatización de ciertas cristologías. Por ello la narración permite esa “nueva epistemología de la identidad de Jesús”.¹⁵⁷

El relato tiene también la virtud de resolver la conjunción de los dos sentidos del término *identidad*, tanto en su carácter de *idem* como en el de *ipse*. “La identidad narrativa constituye, en definitiva el *interfaz*, el lugar en el que todo se decide”.¹⁵⁸ Es la noción de encadenamiento o conexión de una vida la que mueve al filósofo a hacerse preguntas y encontrar la *mediación* apropiada que resuelva. Ricoeur se pregunta “cómo podría el ser humano seguir siendo sumamente parecido si no existiera en él un núcleo inmutable que eludiera el cambio temporal”.¹⁵⁹

Para Gesché “el hombre solo puede definirse como un ser que narra, y él mismo no puede ser otra cosa que un ser narrado”.¹⁶⁰ Sin embargo, los filósofos de la sospecha han dudado de esta capacidad narrativa como vehículo de un decir identificatorio, y más bien sostienen que “presentar la vida en forma de narración es falsearla”.¹⁶¹

Colocar el decir sobre *uno mismo* en el reflejo de *un otro* o en el decir *por otro* sería una proyección que elude la propia asunción de la identidad. Se esconde en esta “sospecha” la negación a un otro, a un *ternario*, a un tercero que colabore en la constitución de identidades. De modo recurrente, demostrando una preocupación antigua, aparece en el *Fichero Personal* de Gesché la oposición entre tercero-excluido, propia de la sospecha, y el tercero-incluido, de la fenomenología.

Otro aspecto esencial de la *identidad narrada* es la potencia que contiene para poder ser contada y transmitida en el tiempo, ya que el colocar señales del lenguaje en el decir

¹⁵⁶ GESCHÉ, *Jesucristo*, 126.

¹⁵⁷ *Ibid.*, 126.

¹⁵⁸ *Ibid.*, 126.

¹⁵⁹ P. RICOEUR, “La identidad narrativa”, 217.

¹⁶⁰ GESCHÉ, *Jesucristo*, 85.

¹⁶¹ E. CASAROTTI, “Paul Ricoeur: Constitución narrativa de la identidad personal”, *Prisma* 12 (1999) 123.

*algo sobre alguien a alguien*¹⁶² se esconde la institucionalización del mensaje con un lenguaje determinado. Así, el texto y su contenido, se colocan en una cadena cultural, en un medio de recepción y códigos, en el espacio y el tiempo de la historia. “Por la *mediación narrativa* la acción humana se hace realmente histórica, no solo porque se despliega en el tiempo, sino también porque inscribe esta temporalidad en la red del lenguaje y más ampliamente, en un contexto institucional”.¹⁶³

Estos elementos filosóficos ricoerianos que asume Gesché en su obra, seleccionados y dispuestos en el capítulo 2 de *Jesucristo*, son todos supuestos y soportes de lo que será la doctrina de una *identidad narrativa* en Jesucristo, particularmente, en su obra, en lo que se refiere a la resurrección y filiación divina. “Precisamente el evangelio en su integridad confía a la narración la identidad de Jesús. Como si de repente Jesús nos la confiara”.¹⁶⁴

El evangelio será concebido por el teólogo, en su dimensión literaria, como una obra inspirada, sin lugar a duda, pero con el acento debido a su estatuto literario y humano que la coloca en la corriente de una cultura impregnada de signos, motivaciones, asombros, destinatarios, etc. “El evangelio confiere simple y llanamente a Jesús una identidad narrativa, la misma que *nosotros* le relatamos”.¹⁶⁵ Gracias a esta cita, y a la anterior, se asoman las dimensiones necesarias para la constitución de la identidad de Jesucristo. Es Jesucristo quien “nos confía” quién es Él; sin embargo no llega a plenitud un decir teológico sin aquello que “nosotros relatamos” de Él. Es el juego de una pregunta, o mejor dicho: una *cuestión* que Jesús genera en sus seguidores, quienes esbozan y balbucean una respuesta, la cual, finalmente, será llevada a un más allá por aquel mismo que requirió el primer interrogante. “¿Quién dicen ustedes que soy yo?”. De esta manera, por ejemplo, se reconducirá finalmente la respuesta de Pedro al verdadero sentido de la misión de un Mesías, identificado con el Servidor de Isaías. Gesché gustará de citar en múltiples ocasiones la pregunta de Cesarea de Filipo como un “motivo evangélico” que ilustrará varios párrafos en *Jesucristo*.

¹⁶² P. RICOEUR, “Histoire et mémoire: l’écriture de l’histoire et la représentation du passé”, en *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55-4, París (julio-agosto 2000) 731-747.

¹⁶³ E. CASAROTTI, “Constitución narrativa”, 128.

¹⁶⁴ GESCHÉ, *Jesucristo*, 97.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 97.

2.1.1. Cuestión de la hermenéutica

Como “la distinción entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe podría convertirse en un obstáculo para acercarse a la realidad”, es necesario

“introducir aquí un *tercer elemento*¹⁶⁶ de reflexión, la identidad narrativa. Reflexión que nos facilitarán tanto los avances de la exégesis y de las ciencias del lenguaje, adquiridos durante los últimos años, como las recientes investigaciones en hermenéutica, en fenomenología y en filosofía. El hombre es un ser narrado; y en esta narración se aseguran y se llevan a cabo su inmersión histórica y su inscripción en un destino”.¹⁶⁷

El tercer elemento, el *ternario*, es la necesidad impuesta por la naturaleza misma de la identidad que no puede conocerse o poseerse de un modo inmediato. Frente a la inmediatez, particularmente cartesiana, y delante de la disolución del sujeto, propia de las filosofías de la sospecha, surge un camino realizando un *rodeo*, considerando la necesidad de un otro, la solicitud de un decir ajeno sobre la verdad de uno mismo.¹⁶⁸

La hermenéutica sostiene la identificación narrada que confiere el relato de una vida a una persona o comunidad. Esa es la virtud de la configuración de una trama que eslabona en el tiempo los sucesos. Estos acontecimientos encuentran en el relato la capacidad de armonizarse con la sucesión temporal, adquiriendo un orden competente para dar sentido a una vida (tanto como mediación para conocer la vida del personaje narrado como mediación de identificación de aquellos que lean ese relato).

“¿Una mediación en la que se escondería, como se esconde un motivo en una alfombra, una identidad (o identificación) de Jesús, que ofrecería una perspectiva más adecuada de la cristología? Esta vez no hace falta interrogar sólo a la nueva exégesis; hay que servirse de los medios que ofrece la nueva hermenéutica, incluyendo los aspectos que dependen incluso de la filosofía y de la fenomenología. Estas son las razones por las que querría introducir en el debate una clave nueva; precisamente esa que podría condensar la noción de «identidad narrativa», tal como se la puede definir a partir de la investigación actual. Esta noción que, en cierto sentido, se remonta a Hannah Arendt, yo la voy a tomar de Paul Ricoeur”.¹⁶⁹

La autocomprensión como resultado de un encuentro en clave de lenguaje *quebrado*, no inmediato, permite tener una razón de sí mismo en el sustrato de la historia y la cultura.

“La autocomprensión del hombre está en Dios... Tercero”.¹⁷⁰

¹⁶⁶ Las cursivas son añadidas.

¹⁶⁷ GESCHÉ, *Jesucristo*, 61.

¹⁶⁸ Gesché asumirá bíblicamente esta cuestión más adelante cuando traiga en varias situaciones el episodio de Cesarea de Filipo con la confesión de fe de Pedro, como se advirtió al finalizar el punto anterior.

¹⁶⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 82.

¹⁷⁰ *Ficha catalogada*: XLII, 79 (3.1.88).

Explicando su opción por una hermenéutica ricoeuriana, Gesché dice:

“Él la ha desarrollado, ciertamente, fuera del campo de la cristología, en el ámbito de una hermenéutica de la identidad personal (fundamentalmente en *Sí mismo como otro*), pero cuyo interés para nuestro tema me parece interesante, si no evidente. Habría que pensar de qué modo, en sentido inverso al de un binomio abandonado a sí mismo, obtendríamos nosotros la mediación que precisamos, la del «ternario narrativo»”.¹⁷¹

A Jesús se lo comprende recibiendo una narración de su vida como acontecimiento, porque, para la hermenéutica filosófica del sujeto, no hay mejor manera de acceder a la identidad del otro que con el recurso del relato.

Por supuesto no han de faltar, particularmente en las secciones más metodológicas de *Jesucristo*, alusiones a Gadamer. Serán variadas también en sus otras obras y, si bien no ocupa el lugar preponderante de Ricoeur, el teólogo no deja de tenerlo en cuenta:

“La hermenéutica, la de Gadamer especialmente, nos ha demostrado que no se dan saltos, que no se escatima un texto. Hay que pararse para escuchar, allí, *su voz*, su *vox narrativa*. En cierto sentido, no existe identidad fuera del texto o, mejor aún, no existe fuera-de-texto (Dios, Jesús) más que a condición de haber encontrado previamente un texto, una escritura”.¹⁷²

Gadamer, en los anexos de *Verdad y método 2*, coloca un artículo de su autoría llamado *Hermenéutica*, del año 1969. Aquí describe el surgimiento de esta corriente filosófica y sus aciertos actuales para la época. En primer lugar señala:

“Esto alcanza también a la teología. Pues si bien la hermenéutica teológica no recaba ninguna otra fuente de inspiración o de revelación para el acto de comprensión de la Biblia, el proceso kerigmático de interpretación tal como se efectúa en la predicación o en el cuidado pastoral individual no se puede desconectar como fenómeno hermenéutico ni reducir a la problemática científica de la teología. De ese modo hubo que indagar ya la necesidad de abordar la unidad del problema hermenéutico más allá de la dimensión de teoría de la ciencia, y analizar el fenómeno de la comprensión y la interpretación en un sentido más originario”.¹⁷³

De esta manera, advierte el filósofo, será clave para poder recibir el sentido de un texto, no solo el andamiaje histórico sino, principalmente, el fenómeno de la comprensión y la interpretación.

Gadamer confiere al lenguaje poético el título de primer modo de lenguaje humano. Fue poéticamente (“*poiéticamente*”) como las expresiones primeras del habla humana se

¹⁷¹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 83.

¹⁷² *Ibid.*, 121. Citando a H.G. GADAMER, *Verdad y método 1*, Salamanca, Sígueme, 2001. Pero también se encuentra una reflexión sobre la actitud de “escucha” en una de sus Fichas personales: “La fe, la “fides”, es fundamentalmente, la escucha/la aceptación de un tercero, de una alteridad, la descentralización de lo referente a la identidad, de lo tautológico”. *Ficha catalogada*: LXV, 5 (10.9.92).

¹⁷³ H.G. GADAMER, *Verdad y Método 2*, 364.

trasladaron a un texto. El mundo de la metáfora y la comparación, posteriormente, fue cediendo terreno al violento discurso descriptivo, inmediato y directo, donde la descripción científica de los elementos parecía ser el espacio de optimización de lo dicho sobre algo o alguien. La hermenéutica frente a este panorama positivista estudia la necesidad de un lenguaje que se deriva sin señalar “apuntando” directamente, sino “señalando” para que se busque. Es el camino de un *rodeo* que asoma a la verdad de las cosas mediatamente.

Otro capítulo de reflexión en Gadamer, muy actual en la hermenéutica contemporánea, consiste en los estudios sobre el lenguaje y la experiencia del arte.¹⁷⁴

Paul Ricoeur, en la misma línea de pensamiento sobre lo artístico afirmaba que “de un modo u otro todos los esquemas simbólicos contribuyen a configurar la realidad”.¹⁷⁵ Esta afirmación del lenguaje figurado, como camino con menos dificultades y de mayor poder dicente, es punto importante de estudio en la hermenéutica. Gadamer argüirá en la misma dirección cuando afirme que “el testimonio más inequívoco en favor de la aspiración a conocer la verdad aún al margen de la ciencia es la experiencia del arte”.¹⁷⁶

Finalmente, se elige el concepto de precomprensión, como el conjunto que estructura la historicidad del hombre. Estos bagajes temáticos, culturales, rituales o sentimentales, ingresan en la dinámica de la comprensión del hombre por tradición.

“La reflexión hermenéutica ha elaborado así una teoría de los prejuicios que, sin menoscabar el sentido de crítica de todos los prejuicios que amenazan al conocimiento, hace justicia al sentido productivo de la precomprensión, que es premisa de toda comprensión”.¹⁷⁷

En este sentido Gesché apuntará sus estudios sobre la génesis de los textos narrativos evangélicos, ya que no solo la interpretación de los evangelistas será una lectura post-pascual de los acontecimientos de Jesucristo, sino que los mismos acontecimientos narrados serán también cumplimiento y promesa realizada de las grandes esperanzas que habían ido conformando las profecías de Israel.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Gesché merecerá un capítulo prominente en la disertación cuando se analice *Un tertium pictórico: Un lenguaje para comprender el misterio*, en 3.3.

¹⁷⁵ P. RICOEUR, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, *Anàlisi* 25 (2000) 194.

¹⁷⁶ H.G. GADAMER, *Verdad y Método* 2, 369.

¹⁷⁷ *Ibid.*, 371.

¹⁷⁸ Es la línea de los próximos puntos 2.2.2 y 2.4.1 de la disertación.

2.1.2. Teoría de la Intriga

El acto de narrar encierra en sí un arte, una *poiesis*, una construcción. Siguiendo con las reflexiones anteriores, es la elaboración interpretada de la historia que provoca el nacimiento de un relato. Esta *obra* —manufactura— tiene la capacidad de reunir los hechos dispersos organizándolos. La noción de *intriga*, entonces, posee dos horizontes: *poiesis* y poesía (acto de *configurar* y texto *configurado*). El primero lo constituye su equiparación con el mismo acto de narrar, considerada como “puesta en intriga”. Aquí, la intriga se identifica con la trama. Gesché, en este primer sentido de *intriga*, sigue a Paul Ricoeur y a Levinas, sosteniendo:

“Todo texto —y es ahí precisamente donde se encuentra el procedimiento narrativo— supone una puesta en escena, una construcción, una ejecución, una «disposición de los hechos» (Aristóteles), un «contrato» con el lector (Delorme), en el que el autor está como «en una emboscada» (Steiner)”.¹⁷⁹

La variedad de expresiones en torno a la intriga designa al mismo objeto de estudio, pero cada una de ellas hace hincapié en algún acento o delimitación propia. Hablar de la *puesta en intriga* es lo mismo que hablar de *mythos*, que hablar de *narración*, de *configuración de la trama*, *síntesis de lo heterogéneo* o, como también afirma Ricoeur, de proceso de *ficcionalización*.¹⁸⁰ Se sostiene lo siguiente dentro de la escuela ricoeuriana:

“El texto, además de expandir la frase, aporta un principio de organización, y así la narración hecha texto delimita, selecciona y organiza la experiencia vivida. Esa síntesis de acciones llevadas a cabo, síntesis que se estructura en la «puesta en intriga» —Aristóteles la llamaría «mythos»—, es la que selecciona y ordena los acontecimientos narrados: comienzo, medio o fin de una intriga, en el contexto de una narración. Esta noción es, para Ricoeur, el hilo conductor, tanto en la historia como en la ficción”.¹⁸¹

Gesché se valdrá de la misma cita ricoeuriana de *La metáfora viva*: “es la construcción de una intriga lo que da su sentido y su hilo de Ariadna a una narración, tanto si es

¹⁷⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 89. Gesché cita a Levinas, Se encuentra también esta acepción en Levinas, incluso hasta en el título de una obra, lo cual demuestra su interés conceptual: E. LEVINAS, *L'intrigue de l'infini*, Paris 1994.

¹⁸⁰ “¿La ficción presenta, por su parte, rasgos que favorecen su *historización*, así como la historia pide, mediante los caracteres que acabamos de describir, cierta *ficcionalización* siempre al servicio de su objetivo de representancia del pasado?”. P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, Madrid, Siglo XXI, 1999, 913. No se equipara aquí, ciertamente, la ficción a la historia, sino que, siguiendo a Ricoeur, se establecen similitudes entre los dos tipos de relato. Por ello Ricoeur se referirá en *Tiempo y narración* a la “ficcionalización de la historia” y a la “historización de la ficción”.

¹⁸¹ J. MARIÁ, “El arte de la mediación”, en: J. MASÍÁ CLAVEL, T.D. MORATALLA, A. OCHAITA VELILLA, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad de Comillas, 1998, 12.

histórica o de ficción”.¹⁸² No es un obrar cualquiera; este obrar encierra un arte, por lo tanto es una *poiesis*. Es la realización de un algo concreto sostenido por el arte de un saber. Por ello la *poiesis* se sostiene en una *techné*.

En una segunda acepción se la considera como recurso narratológico capaz de llamar y provocar el regalo de la atención del lector *capturado* por el arte del texto para que siga la línea de los acontecimientos ordenados.¹⁸³ Gesché sostiene que “todo texto aparece motivado por una intriga encargada de conducir la lectura y de articular el sentido. La habilidad del escritor consiste en suscitar una problemática; y es entonces únicamente cuando el texto será leído”.¹⁸⁴

Es la intriga narrada la que generará también todo tipo de aventura adelantada, o insinuación premeditada. Como el contenido de lo narrado no se vierte de modo directo o bruscamente explícito, la misma dinámica de ilación será la encargada de proponer mediatamente las alternativas de los personajes, los desenlaces, los mundos posibles que se cumplirán, y aquellos que se truncarán. “En ese sentido Todorov hablará de «intriga de predestinación», fórmula feliz para decir que un texto narrativo puede hacer perfectamente una anticipación de los hechos”.¹⁸⁵

En este sentido, y ya adelantando puntos futuros, ¿quién no advierte el desenlace trágico y final de Jesús en el juicio y en el suplicio? Pero también, ¿quién no espera la resolución luminosa de su vida nueva de resucitado que tantas veces, a lo largo del camino, había predicho y sembrado con señales?

“La intriga evangélica nos quiere hacer *adivinar* que Jesús es el Cristo. Es indudable que hoy convendría ser más incisivo todavía, precisamente porque estamos en condiciones de contemplar la *totalidad* del evangelio como una búsqueda de identidad”.¹⁸⁶

Obviamente, uno y otro perfil de la intriga se comportan como caras de la misma

¹⁸² GESCHÉ, *Jesucristo*, 89.

¹⁸³ “Hemos dicho que Ricoeur establece la propuesta de que tanto la historia como la narración ficticia obedecen a una única operación configurante que dota a ambas de inteligibilidad y establece entre ellas cierto parecido, lejos de las diferencias que puedan disociarlas. La operación que obra dicho acercamiento es la intriga por medio de la cual los acontecimientos concretos, diseminados y diversos, adquieren categoría de historia o narración. La intriga confiere unidad e inteligibilidad por medio de la “síntesis de lo heterogéneo”. Nada puede ser considerado como acontecimiento si no es susceptible de “ser puesto en intriga” de ser integrado en una historia”. Cf. M. VEGA RODRÍGUEZ, “*Tiempo y narración* en el campo del pensamiento postmetafísico” en: *Espéculo* 18 (2001), Universidad Complutense. Revista de estudios literarios digital. El URL de este documento es <http://www.ucm.es/info/especulo/numero18/ricoeur.html>, consultado en marzo de 2013.

¹⁸⁴ GESCHÉ, *Jesucristo*, 90.

¹⁸⁵ *Ibid.*, 90.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 100.

moneda, ya que es el recurso puesto en obra —la configuración— la que genera este involucramiento o *curiosidad atrapante* por parte de los destinatarios. De esta manera la narración se vuelve atractiva por el ensamble logrado *poéticamente* (en el sentido de *poiesis*) que tiene en cuenta todo un complejo almacén de elementos dispersos destinados a entrar en el juego de un relato (traducción de *mythos* en el sentido de *fábula*), pero bien contado en su lógica narrada (traducción de *mythos* en el sentido de *intriga*).

La intriga, como estructura dinámica, y no estática,¹⁸⁷ es la que abre caminos para ir más allá de una comprensión primaria. Supera la acumulación o la mera información y no permite conformarse con lo superficial de la letra. En este sentido, continúa Gesché, “no se puede conocer la realidad sin poner en práctica una intriga, un «drama», que permite trabajar y descubrir la realidad, hacer emerger todo lo que está bajo la apariencia de los simples hechos brutos y, por ello, ininteligibles”.¹⁸⁸

Gesché, citando a Paul Veyne explica que:

“escribir la historia no depende solamente de una pretensión explicativa, sino más aún de una capacidad narrativa, de suerte que es precisamente el uso de la intriga lo que da a un acontecimiento carácter histórico, lejos de la ingenuidad de una presencia casi inmediata del evento: «los hechos sólo existen *en y por* las intrigas, por las que éstos asumen la importancia relativa que les impone la lógica humana del drama»”.¹⁸⁹

La intriga, entonces, aparece, en igual sentido que la narración, como un *tertium*. Esta *fuera mediadora* será explicada por Ricoeur en torno a los tres ejes que se detallarán en los siguientes puntos de la disertación (referencialidad, comunicabilidad y comprensión de sí mismo). En cuanto a la intencionalidad o voluntad de contar a alguien algo sobre algo, Gesché confirma su desarrollo afirmando que “la intriga, con sus marcas y señales, junto con sus *dramatis personae*, confecciona verdaderamente el texto y guía al lector en la apropiación del mismo de acuerdo con la inquietud que el autor ha querido imprimir”.¹⁹⁰

El lector intrigado permanece alerta, abierto, en camino; no se detiene, y se anima a conservar su nota de pesquisidor frente a la propuesta de lectura que se le va revelando en el mismo tejido de la trama. “El oyente o el lector queda convertido, en el mejor sentido de la palabra, en un oyente o lector intrigado”.¹⁹¹

¹⁸⁷ Cf. E. CASAROTTI, “La constitución narrativa”, 126.

¹⁸⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 89.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 89. Citando a PAUL VEYNE, *Comment on écrit l'histoire?*, Paris, Seuil, 1971.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 90.

¹⁹¹ *Ibid.*, 101.

Llegado este punto de reflexión se advierte uno de los efectos propios de la vida “puesta en intriga”. De esta forma, lo narrado “ya ha pasado a la eternidad insustancial de la ficción. Ha sido vaciado para entrar en la leyenda”.¹⁹²

Gesché, tomando una cita de Hannah Arendt, quién a su vez se sirve de una observación de Píndaro, dice que:

“«solamente al relatar [su] historia es cuando [Ulises] llega a comprender de verdad su significado». Un narrador realiza una puesta en escena (intriga) más que una puesta al día (argumento). Mejor aún, es precisamente la puesta en escena lo que garantiza la puesta al día (desvelamiento). A su vez, cuando el lector interpreta el texto es cuando entra, intrigado —en el sentido más pleno de la palabra—, en el movimiento de desvelamiento al que es invitado”.¹⁹³

La intriga es el elemento dinámico indispensable para poder ejercer un acto de narración coherente sobre la propia vida,¹⁹⁴ dando por resultado el relato.¹⁹⁵ Y esta clave que hace más creíble y confiable el desarrollo narrado de la propia vida (ahora intrigada —hecha trama—) regala no solo una visión profunda de la verdad a los ojos del lector, sino que produce en éste la germinación de una intriga configurante de una vida en potencia acorde al mundo propuesto por el texto. Por eso Gesché, citando a Ricoeur, llegará a una conclusión señalando que:

“en su elaboración de la idea de identidad narrativa, recurría a las expresiones de refiguración, de intriga y de ficción con el fin de señalar cómo se realiza la tarea de narrar. Nunca existe un texto o una narración inocente. Para narrar, y por el mismo hecho de hacerlo, el hombre tiene necesidad de un filtro que le permita expresar la realidad de forma inteligible. De lo contrario, en presencia de los hechos descarnados «el espíritu no sería más que estupor y oscuridad». Ante las cosas y ante los hombres la nuestra no es una mirada desnuda sino una mirada intrigada”.¹⁹⁶

Así como la “puesta en intriga” de un relato funciona como un camino integrador que confiere a la historia relatada una identidad dinámica haciendo síntesis de los elementos heterogéneos, al hablar de persona también se aplica, analógicamente, el mismo proceso. La idea es fuertemente ricoeuriana.¹⁹⁷ Se establecen los lazos que vinculan los

¹⁹² G. STEINER, *Errata*, Madrid, Siruela, 2009, 31. Citado en GESCHÉ, *Jesucristo*, 91.

¹⁹³ GESCHÉ, *Jesucristo*, 91. Cita a HANNAH ARENDT, *La vie de l'esprit* I, 153.

¹⁹⁴ Aquí, se entiende vida en el doble sentido: como autorreferencialidad y también como “entorno coherente”. La narratología hablará sobre este requisito de racionalidad del relato para ser creído en el acto de lectura. Incluso la ficción pura necesita cierta racionalidad.

¹⁹⁵ Se insistirá en la fuerza identificatoria del poder “hacer relato” de uno mismo cuando se aborde el capítulo 2.3.2: *La narración del phobos como ternario de identificación o acontecimiento de revelación*.

¹⁹⁶ GESCHÉ, *Jesucristo*, 103. Citando a J.J. CHRÉTIEN, *L'Arche de la parole*, Paris, Épipiméthée, 1998, 7.

¹⁹⁷ “Quizás podamos dar cuenta de la identidad del personaje en relación con la elaboración de la trama mediante la que el relato obtiene su identidad. Si toda historia puede considerarse como una cadena de transformaciones que nos lleva de una situación inicial a una situación final, la identidad narrativa del personaje sólo puede ser el estilo unitario de las transformaciones subjetivas reguladas por las transformaciones objetivas que obedecen a la regla de la completud, de la totalidad y de la unidad de la trama. Resulta que la identidad narrativa del personaje sólo puede ser correlativa de la concordancia

análisis sobre los textos que ayudan a la construcción de una identidad, pero también las identidades que se convierten en narración.¹⁹⁸ “En el fondo, ¿no tendríamos que decir que toda obra humana es una poética, en el sentido más etimológico del término, una *poiesis*?”¹⁹⁹ Se va abriendo el camino hacia el análisis de una identidad narrativa, como aquella “identidad personal que puede permanecer en el tiempo gracias a la narración”.²⁰⁰ Por ello, “sin la identidad narrativa se desvanece la intriga y uno ya no es receptivo a la confesión de fe”.²⁰¹ Es importante señalar el acento de exclusividad que Gesché coloca sobre “lo narrado” como camino para la recepción de “lo que se revela”. Esta génesis narrativa no solo sacia la búsqueda de los contemporáneos por comprender mejor, sino que también se convierte en legado y proclamación activa para una continuidad.

“Se percibe aquí el interés de esta observación para comprender la naturaleza del texto evangélico, del que se sabe que, habiendo sido escrito a la luz de «pascua-pentecostés», anticipa desde el principio todo lo que habrá de acontecer más tarde a Jesús, con el fin de incluirlo dentro de la lectura de lo que ocurrió antes (los hechos, las palabras y los gestos de Jesús)”.²⁰²

Esta manifestación personal que se realiza por la narración no atesta desde la revelación desnuda, sino que se muestra veladamente; se muestra desde un juego de lenguaje, porque la persona misma se narra desde una *poiesis*, desde una construcción. “La identidad de la historia forja la del personaje”.²⁰³ Y esta afirmación permitirá, luego, aplicar toda la dinámica hermenéutica del texto a la realidad del sujeto.

Es por ello que en el evangelio no se encuentran las “definiciones” que realicen una detallada enumeración de datos sobre Jesucristo (argumentos). Será un Jesucristo intrigado, un Cristo hecho trama, un Jesús narrado, el que se presente de esta forma *ficcionalizado*, y por ello, más universal, más insinuante y revelador. Un Cristo desde la *poiesis*, un Jesús presentado sobre una trama de narración —en este caso, evangélica—. “No hay que pedir al dogma que piense por nosotros. La misma lógica de la fe nos pide que los receptores permanezcan siempre intrigados”.²⁰⁴

discordante de la propia historia”. RICOEUR, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 2009, 221.

¹⁹⁸ “La narración es identificadora y nosotros deseáramos incluso, a este propósito, invertir los términos de «identidad narrativa» y hablar, en cambio de «narración identificadora». GESCHÉ, *Jesucristo*, 103, en la nota a pie de página n° 102.

¹⁹⁹ *Ibid.*, 91.

²⁰⁰ Cf. E. CASAROTTI, “La constitución narrativa”, 127.

²⁰¹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 132.

²⁰² *Ibid.*, 90.

²⁰³ RICOEUR, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 2009, 219.

²⁰⁴ GESCHÉ, *Jesucristo*, 132.

2.1.3. La “construcción de la trama” asumida por Gesché

Si en el punto anterior se había homologado la familiaridad de ciertos términos en torno a la *intriga* considerándolos sinónimos, eso no quita que se puedan advertir acentos de distinción. Por ello, se le otorgará a la intriga un perfil intencional, como aquella necesidad de convertir en texto un acontecimiento para hacerlo universal y descifrable. La intriga será el ejercicio intencional de composición que, “sin dejar de relatar, se empeña en avivar la tensión en el lector. Con este fin propone poco a poco nuevos elementos de la exposición”.²⁰⁵ En la intriga el arte no coloca su fuerza en la ordenación de los elementos, sino en la elección de unos sobre otros para generar algún efecto; por ello su nota es la intencionalidad.

“Así pues el narrador [es el caso del libro bíblico de Rut, en este ejemplo] reserva los elementos positivos de la exposición hasta el momento en que son útiles para entender el relato. Pero se sirve de ellos sobre todo para avivar la tensión y hacer que progrese la intriga manejando los efectos de la sorpresa. De esta manera da muestras de una gran maestría narrativa en su estrategia de comunicación frente a un lector al que sabe mantenerle el interés oportunamente”.²⁰⁶

En cuanto a la *trama*,²⁰⁷ si bien es el perfil práctico de la construcción narrativa en combinación con la *intriga*, conservará ésta un sentido más propio del arte lingüístico, de la obra, de la configuración, el quehacer y lo creativo. “Con seguridad hay una trama si entendemos por trama una estructura de relaciones por la que se dota de significado a los elementos del relato al identificarlos como parte de un todo integrado”.²⁰⁸ Se atenderá más a la forma y no tanto a la intención (asegurando que son ambos términos inseparables para comprender la unidad del tema en cuestión).

En este punto se asumirán las afirmaciones que Gesché realiza sobre la construcción de la trama como elemento para la configuración de una identidad. En *Jesucristo* estas notas son propedéuticas a la sección sobre la *Identidad de Jesús*. Ciertamente sus recursos a la narratología y a Ricoeur son repetidos, pero abren el campo conceptual sobre el que podrá luego exponer sus argumentos menos filosóficos y más teológicos.

²⁰⁵ A. WENIN, *El libro de Rut. Aproximación narrativa*, Navarra, Verbo Divino, 2000, 13.

²⁰⁶ *Ibid.*, 14.

²⁰⁷ “Con estas reflexiones sobre la relación entre historiografía y narrativa no aspiro más que a esclarecer la distinción entre los elementos de la historia y los elementos de la trama en el discurso histórico. De acuerdo con la opinión común, la trama de una narración impone un significado a los acontecimientos que determinan su nivel de historia para revelar al final una estructura que era inmanente a lo largo de todos los acontecimientos”, H. WHITE, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992, 32.

²⁰⁸ *Ibid.*, 24.

La misma realidad recibida en forma de anuncio, relato o lectura, sufre a lo largo del tiempo sus decantaciones, profundizaciones y descubrimientos; sus podas e integraciones.²⁰⁹ Todo esto sin caer en la consideración “de lo placentero” con carácter absoluto, ya que es importante pero no es totalmente determinante en el acto de recepción. Por eso, dirá Jauss que: “puede hablarse aquí de una consideración del efecto y la recepción de la literatura, pero siempre con el fin de educar al sujeto contra su inclinación al placer estético y transformar su empatía e identificación en una actitud reflexiva y crítica”.²¹⁰

Se advierte que una gran transformación se produce cuando uno mismo se convierte no solo en el intérprete sino también en el comunicador de la experiencia o información recibida. Afirmará Gesché al respecto que “en todas partes, desde que hay aprehensión por parte del hombre, hay construcción, configuración”.²¹¹

Gesché cita a numerosos especialistas en el tema. De cada uno de ellos toma expresiones significativas que señalan acentos para comprender, en la teoría, todo lo que encierra la *configuración de la trama*.²¹²

Ahora, en la línea de la teoría ricoeuriana, se advierte que en el proceso de configuración del texto, el momento en el que se establece la trama, se yergue la mediación por antonomasia. Será la *Mímesis II*,²¹³ la mediación entre tiempo y narración. Es la posición intermedia entre las dos operaciones de *Mímesis I*²¹⁴ y *Mímesis III*.²¹⁵ Es la que conduce del *antes* al *después* del texto. La *Mímesis II* transfigura un *antes* en un *presente textual*, en un nuevo mundo narrado que se convierte

²⁰⁹ Se volverá detalladamente sobre este tema en 2.4.1 *Refiguración del lector*.

²¹⁰ H.R. JAUSS, *Pequeña apología*, 37.

²¹¹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 87.

²¹² A continuación se presenta la bibliografía que Gesché detalla y recomienda: En el plano general: TZ. TODOROV, *Litterature et signification*, Paris, 1967 (versión cast.: *Literatura y significación*, Barcelona, 1971); CL. BREMOND, *Logique du récit*, Paris, 1973; SV. VOGELLER-A. BORINO-C. VETTERS-M. VUILLAUME (eds.), *Temps et discours*, Louvain la-Neuve, 1998; O. DUCROT-TZ. TODOROV, *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, 1972 (versión cast.: *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Madrid, 1983); V. ENGEL, *Histoire de la critique littéraire des XIXe et XXe siècles*, Louvain-La-Neuve, 1998.

En el plano bíblico: J. N. ALETTI, *El arte de contar a Jesucristo*, Sígueme, Salamanca, 1992; J.-M. SEVRIN, *Le paradoxe de la foi dans le quatrieme evangile*, en A. GESCHÉ-P. SCOLAS (dir.), *La Foi dans le temps du risque*, Paris, 1997, 55-78; E. FOCANT (dir.), *La Loi dans l'un et l'autre Testament*, Paris, 1997; Id., *Les passions de Jésus: Lumen Vitae* 53 (1998) 245-251; A. WÉNIN, *Actualité des mythes: relire les recits mythiques de Genese 1-11*, Namur, 1993; Id., *Le Livre de Ruth: une approche narrative*, Paris, 1998 (versión cast.: *El libro de Rut: aproximación narrativa*, Estella, 2000); Id., *Pas seulement de pain ... Violence et alliance dans la Bible*, Paris 1998; J. N. ALETTI- A. WÉNIN-FR. MIES (dir.), *Bible et littérature: l'homme et Dieu mis en intrigue*, Bruxelles, 1999.

²¹³ RICOEUR, *Tiempo y narración I*, Madrid, Cristiandad, 1987, 134.

²¹⁴ *Ibid.*, 120.

²¹⁵ *Ibid.*, 143.

en una propuesta y anuncio que engendra un *después* por el poder de la configuración.

“No hay duda que el sentido predominante de la *mimesis* es precisamente el fundado en su acercamiento al *mythos*: si seguimos traduciendo *mimesis* por imitación, es necesario entender todo lo contrario del calco de una realidad preexistente y hablar de imitación creadora. Y si la traducimos por representación, no se debe entender por esta palabra un redoblamiento presencial [...], sino el corte que abre el espacio de ficción”.²¹⁶

No es lo idéntico, sino lo mismo, pero reformado. “Con *mimesis II* se abre el reino del *como si*. Hubiera podido decir el reino de la *ficción*”.²¹⁷

Se supone la comprensión y su tránsito necesario por la precomprensión y todos sus elementos que la integran.

“Se percibe cuál es la riqueza del sentido de *mimesis I*: imitar o representar la acción es, en primer lugar, comprender previamente en qué consiste el obrar humano: su semántica, su realidad simbólica, su temporalidad. Sobre esta pre-comprensión, común al poeta y a su lector, se levanta la construcción de la trama y, con ella, la mimética textual y literaria”.²¹⁸

Ricoeur concibe la construcción como una operación de transformación que pretende reflejar y proyectar un mundo preconcebido. La acción imitada se convierte en texto, en narración. Es el mundo primario transfigurado en un discurso narrativo. Ese proceso de imitación que ha *ficcionalizado* el acontecimiento es dinámico. Ciertamente la trama será *mediación*, pero no menos importante es el sujeto configurador, con todo derecho llamado *mediador*, ya que su obra, su *poiesis* consistirá en establecer la alianza entre un mensaje y el destinatario del mismo *mediante* la propuesta de un mundo transfigurado, un mundo narrado.

Aquí se descubre una nueva nota propia de la *construcción* en relación a la *puesta en intriga*. No hay que aventurarse en una identificación sin más entre estos diferentes conceptos que conservan sus propios matices, a veces de relación y otras con sus propiedades independientes, como ya se adelantó en otros párrafos. Gesché sostiene que “la composición narrativa dispone y articula un texto dentro de una especie de reconstrucción”.²¹⁹

Adelantando un punto próximo en la disertación, se advierte que no se está lejos de aquellas narraciones que en los estudios de la teología bíblica se denominan: *relatos postpascuales*. Por ello, toda construcción de tramas es una reconstrucción.²²⁰

²¹⁶ RICOEUR, *Tiempo y narración I.*, 106.

²¹⁷ *Ibid.*, 134.

²¹⁸ *Ibid.*, 134.

²¹⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 91.

²²⁰ Como se analizará en 2.2.3 “*Refiguración de Jesús*”, *ficción y transgresión*.

El arte de la construcción de un discurso indefectiblemente agrega a la mera superposición de frases, el aditivo fundamental, que es el entramado del cual brota un sentido.²²¹ El acto de *construcción de una trama* es esa trabazón racional que le otorga el autor a los acontecimientos en vía de relato y que regala la necesaria concordia interna al lector, quien encuentra en ese texto el desarrollo de una historia con lógica interna. Una historia interpretada; una historia *dogmatizada*. Se podría decir, a esta altura de la investigación, que el relato resuelve, sintetiza e integra la historia y el dogma.

En este sentido, Ricoeur arguye, reteniendo de la *Poética* de Aristóteles, que

“su concepto central de *construcción de la trama*, que se dice en griego *mythos*, significa al mismo tiempo fábula en el sentido de historia imaginaria y trama (en el sentido de historia bien construida). Este segundo aspecto del *mythos* de Aristóteles es el que voy a tomar como guía; y de este concepto de trama es del que quiero extraer todos los elementos susceptibles de ayudarnos, posteriormente, a reformular la relación entre vida y relato”.²²²

Confirmando el carácter de *poiesis*, de obra, por sobre el simple cúmulo de frases inconexas, agrega:

“lo que Aristóteles denomina trama, no es una estructura estática, sino una operación, un proceso integrador, un proceso que sólo llega a su plenitud en el lector o espectador, es decir, en el receptor *vivo* de la historia narrada. Por proceso integrador entiendo el trabajo de composición que dota a la historia narrada de una identidad, digamos, dinámica: lo que es narrado es una u otra historia, singular y completa”.²²³

En el desarrollo del análisis de la construcción de la trama, Ricoeur advierte que ese acto de configuración regala a la historia narrada una identidad. Identidad conformada por el orden de los acontecimientos, el devenir de los personajes, la trabazón de las acciones, en última instancia, el desarrollo del tiempo narrado.²²⁴

²²¹ Gesché, al introducir el capítulo sobre *La identidad narrativa de Jesús*, enumera un elenco de autores que se especializaron, tanto en lo teológico como en lo lingüístico, en dicha temática. Uno de ellos es Jean-Pierre Faye, quien dice: “Todo este modo de enunciar capaz de invertir sobre ella misma la línea recta de la prosa y de replegar en ella la impaciencia de decir, para cubrir la página entera de lo que deseo y veo, esa manera que *hace* lo que dice y para la que «enunciar significa producir» (Mallarmé), es la operación fundamental, «la Operación o poesía». Es la que en todas partes trama la actividad misma de todas las cadenas de narración. Está «hecha por todos y no por uno»: por los movimientos que se entrecruzan entre sí; los fija una superficie, una tela, un entramado lingüístico igualmente móvil. El resultado, o la prosodia, que marca con sus tiempos débiles y fuertes el despliegue completo de toda la amplitud activa en el lenguaje, es esto: poesía o prosodia; de cualquier nombre con que se la llame, no es ni decorado ni ocio; por medio de ella se revela lo que es el armazón, la infraestructura del poder de narrar. Al inicio de la historia siempre hay un relato, y, a través de él, la prosodia activa.”, J.P. FAYE, *La crítica del lenguaje y su economía*, Madrid, Ed. Alberto Corazón, 1975, 128.

²²² P. RICOEUR, “La vida: Un relato en busca de narrador”, *Agora*, Vol. 25, n° 2 (2006) 9-22, 10.

²²³ *Ibid.*, 10.

²²⁴ Como se advierte en: RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 160: “El tiempo narrado”.

Por ello en esta disertación se elaboran en primer lugar los elementos que constituyen la teoría del texto como el que realiza la *síntesis de lo heterogéneo*, esa maravillosa actividad por parte del narrador que resuelve lo *continuo* y lo *discontinuo* para señalar la presencia de un mundo organizado y construir la identidad del personaje. “Hay que buscar en la trama la mediación entre la permanencia y el cambio antes de aplicarla al estudio del personaje”.²²⁵

El tiempo y los acontecimientos dispersos asumen, en la aglutinación que genera la configuración de la trama, un nuevo orden textual que otorga identidad al texto y al personaje.²²⁶

Por otro lado, “la discordancia aparece como el «giro» o cambio de fortuna. La peripecia, debido a su contingencia y a su carácter sorprendente, es la forma característica del cambio en la tragedia compleja”.²²⁷ Y al considerar esta afirmación filosófica, muy tenida en cuenta por Gesché, inmediatamente se piensa en esos *giros* que en el evangelio provocan derivaciones y rumbos inesperados, por ejemplo, como la muerte de Lázaro, alguno de los milagros, decisiones inesperadas, etc... En particular aquellos acontecimientos que impactan y provocan la necesidad de ser narrados, como se observará en la presentación que Gesché realiza en torno a los traumas.²²⁸

Finalmente, como ha defendido Gesché, conviene recordar una de las conclusiones ricoeurianas sobre este tema:

“Las distintas mediaciones que lleva a cabo la trama: entre los acontecimientos y la unidad temporal de la historia contada, entre las componentes inconexas de la acción —intenciones, causas y golpes de azar— y el encadenamiento de la historia, y, por último, entre la pura sucesión y la unidad de la forma temporal”.²²⁹

Por ello, el estudio de la *síntesis de lo heterogéneo*, identificada como nota propia de un relato, resuelve, como *tertium*, múltiples aporías que quedaban como interrogantes al comienzo de *Tiempo y narración*.²³⁰

²²⁵ RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 219.

²²⁶ Posteriormente se subrayará también el fruto de *identificación* que se efectúa en el lector: 2.4 de la disertación.

²²⁷ *Ibid.*, 220.

²²⁸ En el futuro punto 2.3.2. *La narración del phobos...*

²²⁹ RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 221.

²³⁰ *Ibid.*, 94: “La trama: un modelo de concordancia”.

2.2. Identidad Narrativa y Texto: la referencialidad

La identidad narrativa de Jesús

En este punto se concretará lo adelantado en la *Introducción*: considerar que el evangelio es, en su carácter de narración, el que permite, por un lado, profundizar en el conocimiento de la identidad de Jesucristo, y por el otro, identificarse con él.

El evangelio, con su particular género literario, es el relato que capta, sostiene y atrapa la experiencia, vivida o recibida desde el acontecimiento de Jesucristo, y su “comportamiento insólito que no deja de *intrigar* a la gente que le rodea”.²³¹

Luego de sostener filosóficamente las cuestiones del estatuto narrativo, ahora se está en posición de abordar una temática más teológica. Por supuesto, no faltarán las iluminaciones ricoeurianas, ni tampoco las de aquellos especialistas que sean referencias de Gesché para sostener su pensamiento en *Jesucristo*.

Por ello, la fundamentación filosófica del relato como *tertium* permite ahora preguntar por la posición *inter medias res* de la narración evangélica —y del mismo Jesús—. Luego de plantear “lo narrativo” surge ahora la pregunta: ¿Qué se entiende por “identidad narrativa”? Es el sujeto mismo quien, narrado, atrae hacia sí lo disperso, reuniéndolo en una integración sintética. El personaje se constituye como eje y bisagra de lo que se encontraba esparcido en la historia o disgregado en las memorias. “Teologías aparentemente contradictorias son llevadas a su plenitud por Jesús y se funden en una maravillosa síntesis. Por eso, de él y girando continuamente alrededor de su misterio, surgen caminos en todas direcciones”.²³²

Aquí se tratará de la identidad de Jesús en un sentido de aplicación.²³³

Se tomarán los puntos de *Jesucristo* que hacen referencia a la identidad narrativa²³⁴ y serán tenidos en cuenta como divisiones y partes del presente estudio.²³⁵

²³¹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 69.

²³² H.U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1979, 55.

²³³ En este punto del desarrollo de la disertación no se retomarán los prolegómenos filosóficos a la identidad narrativa de Jesús, los cuales ya se encuentran en 2.1 – *Noción de identidad narrativa*, donde algunos aportes de Ricoeur han sido comentados.

²³⁴ La distribución del tema dentro de *Jesucristo* será: “La identidad narrativa de Jesús”, “La intriga narrativa de la fe identificadora”, “En el punto de partida de una identidad ética”, “El paso por la identidad narrativa del lector” y “Las identidades de Jesús”.

²³⁵ Aquí, en la disertación, se acomodarán en tres puntos —los tres últimos— dentro del Capítulo 2.

2.2.1. La narratividad de Dios

Ciertamente, en el episodio de la vida de Moisés del libro del Éxodo, el nombre que Dios revela no encierra la “nominación”, sino, más bien, el ser “innombrable”, inaprensible en conceptos, escurridizo en toda forma frente a la definición. Y ésta será la primera cuestión de Gesché. ¿Es aplicable la teoría de “lo narrativo” a la persona de Dios y sus acontecimientos?

Los comentaristas y exegetas de Éxodo 3,14 están de acuerdo en afirmar que el nombre²³⁶ con el que Dios se revela a Moisés muestra más una realidad de *identidad/actitud* que un nombre propio.²³⁷ El ser eterno de Dios se traduce para el pueblo en una disposición de fidelidad. “El nombre expresa no la existencia abstracta sino la manifestación activa de su existencia... no lo que Dios será en sí mismo, sino lo que Él manifestará a otros”.²³⁸

“Muy justamente la tradición denominó este episodio: revelación del *nombre* divino. Ahora bien, este nombre es precisamente *innombrable*”.²³⁹ Pero frente a esta afirmación de Ricoeur, el teólogo se anima a no absolutizar este perfil ontológico que puede opacar la intención de aquel que se revela. Quien se revela desea y necesita ser comunicado. Y esta revelación, por cierto divina, no puede prescindir de una comunicación humana.²⁴⁰ “Si bien es cierto que Dios es inefable (in-decible), no lo es que sea inenarrable. Siempre se puede relatar a Dios”.²⁴¹

²³⁶ “«Yo soy el que soy» o «Yo seré el que seré», es una especie de definición del nombre YAHWEH, explicando su contenido intrínseco, ya que se deriva del verbo *hayah* (ser). Jehová (*Yahweh*) es el que existe por derecho propio, que siempre era, es y será. Así dio significado al NOMBRE ya conocido por los patriarcas, y que constituía una promesa viva y eterna de socorro para su pueblo. Las circunstancias podrían cambiar, fuerzas humanas se levantarían, amenazadoras, en contra de Israel, pero *YAHWEH* siempre sería el Eterno, sin cambios ni mudanza de su Ser. He aquí una buena contestación a la posible pregunta: «¿Cuál es (el significado de) su nombre?»”. E. TRENCHARD; A. RUIZ, *El libro del Éxodo*, Madrid, Portavoz, 1994, 60.

²³⁷ “La exégesis de esta palabra revela una multiplicidad de significaciones que no permiten de ningún modo reducir la eternidad a la inmutabilidad de un presente estable [...] Gracias a esta ontologización del mensaje hebreo, ocultamos todas las valencias de la eternidad rebeldes a la helenización”. P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 1024.

²³⁸ “Él se designó a sí mismo mediante este nombre como el Dios absoluto... actuando con una capacidad y auto-dependencia sin ataduras”. C. PFEIFFER, *Comentario Bíblico Moody*, Michigan, Portavoz, 2003⁴, 63.

²³⁹ P. RICOEUR, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en: *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto-Docencia, 1994, 177.

²⁴⁰ “Cogitum...est in cognoscente secundum modum cognoscentis”. SANTO TOMÁS, S. Th. I, q.12. a.4. También en esta línea de pensamiento: “Sin mengua de la verdad y de la santidad de Dios, la Sagrada Escritura nos muestra la admirable *condescendencia* de Dios, «para que aprendamos su amor inefable y cómo adapta su lenguaje a nuestra naturaleza con su providencia solícita». La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres”. DEI VERBUM, 13.

²⁴¹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 97.

Lo que Ricoeur llama “helenización del mensaje hebreo” ha provocado que no se pueda captar “la valencia preciosa, cuyo mejor equivalente en nuestras lenguas modernas sería el término de fidelidad; la eternidad de Yahvé es, ante todo, la fidelidad del Dios de la Alianza, que acompaña la historia de su pueblo”.²⁴²

Se advierte que “dar el nombre” no es exponerse desde un perfil definitorio, se podría también decir: dogmático (siguiendo el pensamiento de Gesché esbozado en los primeros puntos de esta disertación), sino que es abrir un mundo donde, sin perder la dimensión de trascendencia, se hace patente una consistencia, en este caso, una fidelidad; dicho de otro modo: un “permanecer eficiente”, que es como podría traducirse la expresión YAHWEH.

Trasladando estas notas al espacio de la reflexión sobre la narratividad, Ricoeur afirmará que “el fragmento de Éxodo 3,14, que se instala como el punto álgido, llevará al punto en que el hecho audaz de «nombrar a Dios» escapa a la vez de todo género literario [en sentido definitorio] y de toda *hybris* conceptual”.²⁴³

Es el poder de la narración aquel que permite, en el mundo que “inventa” —en el sentido de ficcionalización—, expandirse en lo concreto. Esta “nominación” se realiza sin acorralar dentro de los perímetros de un enunciado que cerca y ahoga.

El Dios nombrado no será retenido o aprisionado en las palabras y frases, sino en la dinámica que ellas generen. La palabra, más que determinar, ofrecerá un devenir, una invitación y propuesta para ser espacio habitable o camino transitable.

“Es precisamente en la «cosa» narrada donde Dios queda nombrado”.²⁴⁴ Aquí Gesché toma literalmente a Ricoeur: “Es necesario decir que nombrar a Dios es, ante todo, un momento de la confesión narrativa. Es en la «cosa» contada donde Dios es nombrado”.²⁴⁵

Por lo tanto, la “confesión narrativa” se comporta como un proceso y como un espacio que, dentro de su complejidad, integra el *nombrar a Dios* sin agotarse o cumplirse solo en ese momento. La “cosa” contada o narrada es la referencia al mundo del texto.²⁴⁶ En este discurso autónomo “ya se contiene aquello que oportunamente llamaré, con H. G. Gadamer, la *cosa* del texto, sustraída del horizonte intencional finito del autor; dicho de

²⁴² P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 1024.

²⁴³ A. LA COQUE; P. RICOEUR, *Pensar la Biblia*, Barcelona, Herder, 2001, 21.

²⁴⁴ GESCHÉ, *Jesucristo*, 94. Gesché referirá en cita a pie de página la fuente ricoeuriana de *Lectures III*, pero su referencia es más antigua: P. RICOEUR, “Nombrar a Dios”, en: *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto-Docencia, 1994, 109. Esta referencia Gesché no la avisa.

²⁴⁵ P. RICOEUR, “Nombrar a Dios”, 109.

²⁴⁶ Como se ha detallado en 2.1.3: *La construcción de la trama*.

otro modo, gracias a la escritura el mundo del *texto* puede hacer estallar el mundo del *autor*”.²⁴⁷

Por lo tanto la narración se comporta como una “estructura de interpretación”.²⁴⁸ Una creación —personal o comunitaria— que hace surgir un andamiaje simbólico ofrecido como sostén de las preguntas, acontecimientos o revelaciones que se suscitan.

En esta época de los escritos ricoeurianos todo el pensamiento sobre la identidad todavía no narrada se denomina *discurso*; tales como los presupuestos orales, las memorias, las identidades sabidas y transmitidas, pero sin las añadiduras de plasmación (creación) narrativa textual. Hay que tener en cuenta que en la sagrada Escritura judeo-cristiana existen varios estilos de expresiones. Son formas del discurso.²⁴⁹ Ricoeur llamará *géneros* a estas formas de discurso:

“La nominación de Dios, en las expresiones originarias de la fe, no es simple sino múltiple. O mejor, no es monocorde sino polifónica. Las expresiones originarias de la fe son formas complejas de discurso, tan diversas como narraciones, profecías, legislaciones, proverbios, plegarias, himnos, fórmulas litúrgicas, escritos sapienciales. Todas esas formas de discurso, en conjunto, nombran a Dios. Pero lo nombran diversamente”.²⁵⁰

Narrar para identificar e identificarse

En el nacimiento de la narratividad sobre Dios se puede advertir la necesidad de avanzar en la conformación de una comunidad como “sujeto complejo”, base para la construcción de una identidad de grupo como, por ejemplo, frente al peligro de la desintegración por la pérdida de las memorias del pueblo.²⁵¹ La necesidad y motivación, desde la ladera de autoría humana, es la nominación de las intervenciones salvíficas del

²⁴⁷ P. RICOEUR, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en: *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto-Docencia, 1994, 181.

²⁴⁸ “Por eso prefiero volverme hacia algunas *estructuras de interpretación* de la experiencia humana para discernir allí rasgos a través de los cuales algo se deja comprender”. P. RICOEUR, “Hermenéutica de la idea de revelación”, en: *Fe y Filosofía*, 179.

²⁴⁹ “Por ello entiendo el poner en *forma de discurso* mediante *géneros literarios* tales como la narración, la ficción, el ensayo, etc. Cuando producen el *discurso* como *obra* de tal *género* los códigos de composición asignan a las obras de discurso esa configuración única que llamamos *estilo*”. P. RICOEUR, “Hermenéutica de la idea de revelación”, 181.

²⁵⁰ P. RICOEUR, “Nombrar a Dios”, 108.

²⁵¹ “Es posible que, cuando estaban juntos, 1 y 2 de Crónicas, Esdras y Nehemías tuviesen el propósito de ser una única especie de narración de la historia de la comunidad judía desde la aparición de la humanidad sobre la faz de la tierra, pasando por la historia de los Patriarcas, hasta el período del dominio persa sobre la región de Palestina. Pero esa narración histórica es diferente de las otras narraciones semejantes que se pueden ver en la Biblia. El propósito del cronista era, en el período persa, a través de la genealogía, construir la identidad de una comunidad en peligro de extinción”. A. DOS SANTOS OLIVA, *Cómo leer los libros de las Crónicas. Legitimación de la dinastía de David*, Bogotá, San Pablo, 2007, 63.

dios protector o del dios originante y creador, e incluso, el dios remunerador de bendición o castigo.

Junto con esta raíz narrativa que intenta señalar la realidad del otro trascendente, también aparece la cuestión de hacer más sólido el fundamento de comprenderse a sí mismo como grupo humano, como sociedad más o menos organizada (o en camino de serlo, que para esto también ha sido necesario “narrar a Dios” en los estilos tribales de gobierno teocrático).²⁵²

Pero, en la diversidad y polifonía bíblica, se encuentran también otros géneros. Estilos narrativos que provocan otras expresiones de “ícono verbal” —en la concepción referencial y no cerrada de esta expresión lingüística—. ²⁵³

Es la dimensión profética de la Escritura. “La teología profética, por el contrario, procede de una confrontación con una historia que produce ansiedad, en la medida en que incluye la terrible alternativa de una destrucción o una salvación”.²⁵⁴

“La cuestión de la vida buena y que se determina a sí misma es fundamental en el horizonte de la individualización. Esta determinación tiende a producirse hoy, no ya de fuera hacia dentro, es decir, mediante identificación con instituciones religiosas o sociales, sino cerciorándose de la propia identificación consigo mismo, mediante un compromiso personal en una biografía. La identidad del sujeto moral y religioso se constituye, por tanto, de forma narrativa”.²⁵⁵

Es por eso que junto con la nominación de Dios —la narración sobre Dios—, casi de modo paralelo, incluso entrelazándose, se asocia la narración sobre una persona/pueblo —como puede ser el caso de Moisés— que va relatándose en su identidad y creciendo en la misma en acorde medida en la que la identidad de Dios se va constituyendo durante el relato.

La asociación entrelazada de varias líneas o niveles de narración, como surge, por ejemplo, en el caso de la cristalización de una identidad mediante la “nominación de Dios” y la “narración de una vida ejemplar” —en el caso de Moisés y el pueblo de la Alianza— bien puede llamarse, según el sentido bíblico, amistad. “Y hablaba Dios a Moisés cara a cara, como habla cualquiera con su amigo” (Éxodo 33,11). La identidad, así, se refuerza, y la nominación de la fidelidad de uno afianza la

²⁵² “Ahora bien, Israel era un estado. Pero como debían su existencia a la actividad liberadora e histórica de Dios, le conferían a él la autoridad suprema dentro del estado. Este es el significado de «teocracia». También creían que su relación con Dios era su misma razón de ser, de forma que su supervivencia y seguridad dependían de mantener esa relación”. C. WRIGHT, *Viviendo como pueblo de Dios*, Sevilla, Publicaciones Andamio, 1996, 174.

²⁵³ Cf. P. RICOEUR, *La metáfora viva*, Madrid, Ediciones Europa, 284.

²⁵⁴ A. LA COQUE; P. RICOEUR, *Pensar la Biblia*, 183.

²⁵⁵ D. MIETH; H. HÁRING; M. JUNKER-KENNY, “Introducción”, *Concilium* 285 (2000) 175.

personalidad y la heroicidad del otro. Dietmar Mieth, citado por Gesché, sostiene:

“La filosofía de la amistad acentúa la identidad como cuestión de solidaridad y de memoria. Se rastrea en el amigo a la memoria solidaria. Y esta memoria es a su vez selectiva. La novela sigue estudiando intensamente este tema de la selección ideal, tanto más que sus personajes principales reaccionan con aversión y asco ante la realidad no seleccionada. Se trata, por tanto, de personas «platónicas»”.²⁵⁶

Así se podría entender la gloria divina que se comparte a Moisés luego de los encuentros “cara a cara”, cuando su rostro culmina resplandeciente, casi contagiado de la presencia de Dios que permanece en su semblante de modo estampado.

Primacía de la narración

Considerando estas motivaciones fuertes, pero no exclusivas, en torno a los fundamentos de la nominación de Dios, con Gesché, se dice una vez más, “hemos llegado a prestar una atención especial, motivados por toda la exégesis contemporánea, al primado de la estructura *narrativa* en los escritos bíblicos. La nominación de Dios es, ante todo, una nominación narrativa”.²⁵⁷

Cabe advertir que todo el esfuerzo del teólogo belga consistirá en fundamentar ese “primado” no solo en la extensión que merece dentro del cuerpo de la sagrada Escritura, sino también en su validación y conveniencia, frente a otras formas de discurso, como género comunicador de identidad. “Esta comunicación sobre la identidad cristiana tuvo éxito gracias a la elaboración de recursos narrativos”.²⁵⁸

La primacía que Gesché otorga a la narración, surge no solo de la oportunidad que contiene este género frente a otros, sino que parece ser la forma de expresión del discurso más primitiva.²⁵⁹

“Así es como se hablará habitualmente hoy de la «narratividad de Dios». Esta forma de hablar de Dios aparece como la forma original y originaria de la Biblia: «Narrar es la forma más elemental

²⁵⁶ D. MIETH, “La Identidad, ¿Cómo se narra?”, *Concilium* 285 (2000) 189.

²⁵⁷ GESCHÉ, *Jesu Cristo*, 94.

²⁵⁸ “Los testimonios escritos más primitivos del cristianismo muestran cómo el significado de la persona de Jesús se expresó primero en fórmulas de confesión e himnos, y después en la forma literaria de relatos sobre su vida y destino”. D. MIETH; H. HÁRING; M. JUNKER-KENNY, “Introducción”, 176.

²⁵⁹ “La encíclica [*Divino afflante Spiritu*] señala que este análisis literario constituye un medio necesario para resolver los aparentes errores o inexactitudes que se observan en el texto bíblico, ya que, «si se mira bien de cerca, se encuentra que sencillamente se trata de las formas nativas de decir o narrar, que los antiguos solían utilizar en el intercambio mutuo de ideas en las relaciones humanas, y que realmente se consideraban lícitas en el uso común». M. A. TÁBET, *Introducción general a la Biblia*, Madrid, Ediciones Palabra, 2004, 149.

de la comunicación, en el sentido de que lo elemental es lo *originario* y lo fundamental».²⁶⁰

Sin embargo se pueden adelantar afirmaciones futuras sobre este punto considerando que la narración de las gestas del pueblo de Israel y los acontecimientos del nuevo testamento no fueron escritos en determinado género literario siguiendo los cánones de una “moda lingüística”, sino que el cauce brindado por la forma narrativa era la más oportuna.

“El modo narrativo de confesar la fe en el conjunto del NT no obedece a un simple hecho generalizado de fenomenología religiosa, sino que es consecuencia de la índole narrativa del mensaje cristiano. Se confiesa y comunica un acontecimiento. Por ello, la fe cristiana sólo se entiende de verdad contando una historia. Lo mismo que sucede en todo proceso individual de fe cristiana: son las intervenciones de Dios en la propia vida (vivas como experiencias fundantes) las que permiten al creyente narrarse (identidad narrativa) en clave de salvación”.²⁶¹

Es momento de recordar lo afirmado en el inicio de este punto sobre el carácter propiamente *innombrable* del Dios revelado. Toda experiencia de la fe, por ser *experiencia*, parece perder cierta densidad, como un desvirtuarse, en el estadio de la escritura. Sin embargo, esta concreción de la experiencia en su traslación hacia la letra contiene las vertientes del sentido para autocomprenderse y anunciarse (identificarse e identificar desde la conformación vital con lo narrado).

Dentro de la dinámica hermenéutica del “decirse”, “comprenderse” e “identificar”, el texto asume su vocación de ligadura. La tarea *ternaria* de la narración asoma como el fruto de un ejercicio (escritura) pero, también, como la búsqueda de un efecto (lectura).

“De manera que nombrar a Dios, antes que ser un acto del que soy capaz, es lo que hacen los textos de mi predilección cuando escapan a sus autores, a su medio de redacción y a su destinatario primero, —cuando despliegan su mundo—, cuando manifiestan poéticamente un mundo que podríamos habitar”.²⁶²

La nominación de Dios se considera como la poética de una experiencia vivida, de un acontecimiento sucedido, o una idea concebida.²⁶³ Las fuentes que provocan esta nominación serán indistintas, y al caso irrelevantes, ya que una idea surge de cierta y previa experiencia, y todo acontecimiento también *da que pensar*. Por lo tanto la narratividad de Dios (el nombrarlo), coloca al autor en el lugar del testigo.

²⁶⁰ GESCHÉ, *Jesucristo*, 94.

²⁶¹ A. DEL AGUA, “Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento”, *Concilium* 285 (2000) 281.

²⁶² GESCHÉ, *Jesucristo*, 107.

²⁶³ “En la medida que el género narrativo es primero, la marca de Dios se encuentra en la historia antes de estar en la palabra. La palabra es segunda, en tanto confiesa la huella de Dios en el acontecimiento”. *Ibid.*, 109.

2.2.2. Génesis del relato evangélico

Se definen los elementos de este punto dentro de *Jesucristo* como un proceso que narra lo sucedido luego de una maduración interpretativa.

“Los Evangelios son narraciones: los recuerdos de los testigos que creyeron en Jesús son narrados con un cuidadoso lenguaje descriptivo, de manera especial todo lo que se refiere a la Pasión y Muerte del Señor”.²⁶⁴

El acontecimiento de la resurrección del Señor otorgará a los datos guardados en la memoria y en la tradición de la primera hora un grosor inédito y una nueva perspectiva. “Ciertamente, nosotros sabemos, desde hace tiempo que el evangelio es una relectura de todo lo que Jesús ha dicho y hecho, de todo lo que él es, a partir de la «resurrección-pentecostés»”, como ya se advirtió en puntos anteriores.²⁶⁵ Las narraciones evangélicas son el resultado de una elaboración pospascual de los acontecimientos, una relectura y, desde los comentarios hermenéuticos, una *reconstrucción*. Esto se sostiene como conclusión ecuaníme en la exégesis contemporánea.²⁶⁶

Por ello, será la tarea de refiguración la que dará la nota distintiva del evangelio como algo mucho más profundo que las memorias escritas.

“Así, «contar a Jesucristo» en los evangelios no es una demostración abstracta, sino la narración de la verdad de una vida que hay que transmitir como *acontecimiento* de experiencia de fe. A partir de dicha experiencia, el carácter salvífico de la persona y vida de Jesús viene expresado por los evangelistas mediante el recurso al texto y tradición establecidos ya como sagrados”.²⁶⁷

El surgimiento de las narraciones evangélicas tiene como uno de sus fundamentos la recepción del impacto provocado por una experiencia fuerte —tomando por caso la resurrección— que obliga a replantear lo sucedido en los tiempos próximos pasados.

Es por ello que “el esclarecimiento de la identidad cristiana se llevó a cabo por la elaboración de recursos narrativos”.²⁶⁸

Ciertamente, el estupor²⁶⁹ generado por la resurrección iluminó unas nuevas facetas del misterio de Jesús de Nazareth. Impulsó a las comunidades primitivas a preguntarse no

²⁶⁴ J.M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, 303.

²⁶⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 98.

²⁶⁶ L. VELARDO, “Exégesis neotestamentaria: breve reseña bibliográfica”, *Evangelio* 6 (2013) 145-156. En este artículo se encuentra un elenco exhaustivo de los estudios más actualizados en torno a la exégesis de los escritos de Nuevo Testamento.

²⁶⁷ A. DEL AGUA, “Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento”, 284.

²⁶⁸ *Ibid.*, 282.

²⁶⁹ En la línea de lo que más tarde será tratado en 2.3.2: “*La narración del phobos como ternario de identificación o acontecimiento de revelación*”.

solo por lo que había dicho y hecho el Señor, sino a cuestionarse y advertir *quién es Él*.²⁷⁰ Gesché afirmará que “el evangelio es más la historia de Cristo que la de Jesús”.²⁷¹ Y así, la *vía narrativa* establece la posibilidad de una *vinculación integrante*, a la cual, desde el principio, se le dio el nombre de *tertium* (siguiendo la propuesta de Gesché).

Se considera aquí a la experiencia como el impacto personal y también como el entorno de comunicación en el cual se inscribe el compilador.²⁷² Esta actitud, por la cual el *configurador* “tiene en cuenta” la realidad comunitaria y social en la cual se inserta, también amolda y “retoca” el endeble texto en estadio de formación. Los estudios exegéticos afirman que las añadiduras y las sustracciones son frecuentes en la intencionalidad del autor durante el ejercicio de narración. Estas modificaciones intencionales las estudia también Ricoeur.²⁷³ Así, una de las tareas del narrador será la de confrontar de la manera más “comunicable” posible el mensaje con sus destinatarios. A propósito dirá Michel de Certeau:

“El relato de esta relación de exclusión y de fascinación, de dominación o de comunicación con el *otro* (cargo ocupado sucesivamente por algo cercano, o algo futuro), permite a nuestra sociedad narrarse a sí misma gracias a la historia. Funciona como lo hacían, o lo hacen todavía en civilizaciones remotas, los relatos de luchas cosmogónicas que enfrentan un presente con su origen”.²⁷⁴

De esta manera, lo que se llama “problema sinóptico”, más que un problema es, en realidad, una solución de comunicación. Se afirma en los estudios exegéticos que todo aquel que desee acercarse a los evangelios pretendiendo exactitud histórica, terminará

²⁷⁰ “Todo ello nos conduce a precisar aún mejor, y mediante un nuevo avance epistemológico, la verdadera naturaleza, o más bien el verdadero estatuto literario, y *por lo tanto teológico*, de los evangelios y de su modo de identificación de Jesús, para lo que el relato de Cesarea queda definitivamente como paradigma”. GESCHÉ, *Jesucristo*, 103.

²⁷¹ *Ibid.*, 102.

²⁷² “Lo que primero se plantea es la cuestión del sujeto de la memoria: ¿quién recuerda? ¿Quién hace acto de memoria representándose las cosas pasadas? Estamos tentados de responder demasiado rápidamente: yo, yo solo. La cuestión se ha vuelto urgente a partir de la emergencia del concepto de memoria colectiva en sociología como lo sabemos desde el famoso libro de Maurice Halbwachs, *La memoria colectiva*; en él se lleva la tesis incluso hasta la sospecha de que la memoria individual no sería sino un retoño, un enclave, de la memoria colectiva”. P. RICOEUR, “Historia y Memoria”, 731-747.

²⁷³ “Dichas dificultades, que forman la materia de una pragmática de la memoria pueden ser ubicadas en tres rúbricas: memoria impedida, memoria manipulada, memoria forzada. *Memoria impedida*: basta con evocar los textos de Freud sobre la represión, las resistencias, la repetición, a lo que él opone el trabajo de rememoración, sin olvidar el trabajo de duelo, ese trabajo paralelo sobre la pérdida. *Memoria manipulada*: habría que evocar aquí las intersecciones entre el problema de la memoria y el de la identidad, y describir las múltiples maneras de adulterar la memoria por medio del relato con sus arabescos, sus acentos y sus silencios. Por último, *memoria forzada*: nos detendremos aquí por un momento. Quisiera decir cuán importante es no caer en la trampa del deber de memoria. ¿Por qué? Porque la palabra “deber” pretende introducir un imperativo, un mandamiento, allí donde no existe sino una exhortación en el marco de la filiación, de generación en generación: “Se lo contarás a tu hijo...”. *Ibid.*, 731-747.

²⁷⁴ M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2010³, 61.

defraudado, como afirma Gesché.²⁷⁵

Y así, “no existe ningún fraude respecto a la naturaleza y al perfil de estos libros, ya que no pretenden facilitarnos un reportaje histórico sobre Jesús, aun cuando diferentes elementos históricos están presentes como telón de fondo”.²⁷⁶ Por lo tanto, los diferentes contextos y factores que influyen en la génesis del relato evangélico evitan que éste sea solo un texto informativo de historias pasadas.

Es así que, al recibir un texto, no solo se está en presencia de un andamiaje histórico; también van apareciendo los intereses y preocupaciones de una comunidad, con sus situaciones, luchas y logros. Gesché, desde la dogmática, también adhiere a las afirmaciones exegeticas que sostienen que:

“[los evangelios fueron] escritos bastante tiempo después de la muerte de Jesús, y son narraciones no precisamente anacrónicas, aunque sí plagadas de anacronismos, si se tiene en cuenta que el tiempo del relato oscila y entremezcla la cronología «real» de los diferentes tiempos históricos. Existe una cronología de la fe que no coincide con la de la historia”,

como sostiene en varias oportunidades el teólogo belga.²⁷⁷

Michel de Certeau, explicando cómo se escribe la historia, señala:

“Se probó que toda interpretación histórica depende de un sistema de referencia; que dicho sistema queda como una «filosofía» implícita particular; que al infiltrarse en el trabajo de análisis, organizándolo sin que éste lo advierta, nos remite a la «subjetividad» del autor [...]. Raymond Aron enseñó a toda una generación el arte de señalar las *decisiones filosóficas* en función de las cuales se organizan los cortes de un material, los códigos con que se descifra, y el modo como se ordena la exposición”.²⁷⁸

Para concluir, nuevamente conviene citar la expresión de Gesché quien resume estos razonamientos afirmando que “el evangelio nos presenta a un *Jesus creditus* más que a un *Jesus descriptus*. El itinerario es teológico, no anecdótico”.²⁷⁹

²⁷⁵ “Es evidente que Jesús no iba acompañado de un equipo de notarios encargados de tomar nota de sus palabras y de sus gestos. Todo el evangelio pretende ser una respuesta teológica, aunque bien articulada sobre una base histórica, a la inquietante pregunta sobre el significado de «lo que sucedió con Jesús»”. GESCHÉ, *Jesucristo*, 99.

²⁷⁶ *Ibid.*, 98.

²⁷⁷ *Ibid.*, 99.

²⁷⁸ *Ibid.*, 69.

²⁷⁹ *Ibid.*, 98.

2.2.3. “Refiguración de Jesús”, ficción y transgresión

Todo autor, en el acto de *narrar* algo, dispone creativamente de ciertos cernidores por los cuales transforma su mensaje del “mundo directo” (recordado, en la memoria de un acontecimiento pasado, recibido o vivenciado) en un mensaje *sufrido*, herido²⁸⁰ y atravesado: un texto entramado que se destina para la lectura. La narración remite a ese mundo, lo señala, pero añadiendo en él las pretensiones, búsquedas o tensiones de un “mundo otro”. “Para narrar, y por el mismo hecho de hacerlo, el hombre tiene necesidad de un filtro que le permita expresar la realidad de forma inteligible”.²⁸¹

Hablar de *lenguaje sufrido* permite distanciarse del lenguaje científico, que entrega en códigos lingüísticos calculadores las pruebas, experimentos o descripciones de algo.²⁸² “La ficción (*manufactura creativa*) se convierte aquí en el hilo conductor por el que se organiza la realidad, no con el fin de representarla (ilusión positivista), sino para presentarla, para dejarla ver (proceso fenomenológico)”.²⁸³

Una narración, un relato que ha sido *entrecruzado* por la *manipulación* (*fingere*), como el relato evangélico, advierte sobre la posibilidad de encontrarse con un mensaje detrás de la textura, como el revés del tapiz.²⁸⁴ Gesché insistirá en este “no ser patente” de lo narrado. El relato es una *mostración-oculta*. Por ello elige, metafóricamente, la imagen del tapiz y de la alfombra. En otros párrafos la idea girará en torno al *leer entre líneas* y al palimpsesto. Por lo tanto, no se transmite el mensaje de modo directo y probatorio, sino que éste da un rodeo, no solo para universalizarlo a través de la función simbólica,²⁸⁵ sino también para estimular al lector e incentivarlo en el involucramiento.

²⁸⁰ Cf. M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, 240.

²⁸¹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 103.

²⁸² “Mi convicción más profunda es que solamente el lenguaje poético nos restituye una *pertenencia* a un orden de cosas que precede a nuestra capacidad de oponer estas cosas como objetos que enfrentan a un sujeto. En mi opinión la función poética del discurso se ordena a que el fondo de pertenencia surja de las ruinas del discurso descriptivo. Una vez más, esta función no se identifica en modo alguno con la poesía en cuanto opuesta a la prosa y definida por cierta afinidad entre sentido, ritmo, imagen y sonido. Definiré la función poética de modo inicialmente negativo, como lo inverso de la función referencial entendida en sentido estrechamente descriptivo; luego, de modo positivo, la definiré como liberación de aquello que en otro trabajo llamo referencia metafórica”. P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, 183.

²⁸³ GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

²⁸⁴ *Ibid.*: “Texto: *textura*, cosa tejida, construida, tratada”. Imagen ya citada y muy estimada por Gesché.

²⁸⁵ Cuando se habla de *universalidad del lenguaje* se hace referencia a la capacidad que éste encierra en la medida en que no define solamente señalando una situación, sino que, por su potencia simbólica, se instala en situaciones nuevas dando sentido. Al respecto dirá Ricoeur que “la *función simbólica* no se sitúa en el nivel de los conceptos, sino en el de las imágenes míticas. Ese relato [por ejemplo, el de la caída original] tiene una fuerza simbólica extraordinaria porque condensa en un *arquetipo* del hombre todo aquello que el creyente experimenta de manera fugitiva y confiesa de manera alusiva. Se asigna al mito una primera función, la de *universalizar* a todo el género humano la experiencia [trágica del exilio]”. P. RICOEUR, *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2003, 258.

En el lenguaje científico el lector es informado; en el lenguaje construido el lector es *intrigado*.

Al respecto, dice Gesché:

“la novela es el lenguaje organizado para mí, una construcción en la que yo puedo vivir. Es un relato donde se me pide que penetre y me encuentre a mí mismo, en medio de situaciones ficticias que tienen la capacidad de permitirme que me sitúe libremente en medio de los personajes del relato inventado”.²⁸⁶

La forma descriptiva de lenguaje, según un estilo que define la realidad, intenta ser la descomposición exacta, en palabras, de aquello que remite. El evangelio no encaja en este tipo de lenguaje directo. Pareciera que las últimas instrucciones de Jesús a sus discípulos en cuanto al *envío a las naciones* se proyectaran también en la misma estructura del lenguaje, como una misión, una tarea de interpretación. Una verdadera proyección universal donde, a través de los siglos, por la naturaleza misma del relato, sigue siendo, y seguirá siendo pertinente la adecuación del encuentro del lector contemporáneo al texto evangélico.

“Aristóteles no dudaba en decir que toda historia bien narrada enseña algo; más bien, decía que la historia revela aspectos universales de la condición humana y que, a este respecto, la poesía era *más filosófica* que la Historia de los historiadores, mucho más dependiente de los aspectos anecdóticos de la vida”.²⁸⁷

El lenguaje que interesa en los estudios de Gesché y Ricoeur se soporta en registros diferentes a aquel que refiere a *lo científico*. No se opone a lo descriptivo, ya que siempre quiere decir algo sobre algo, pero se aleja de toda pretensión de *exactitud calculadora* o de fría indicación que solo sea una mera traslación en vocablos de aquello que es la realidad precisa. No es un lenguaje de fórmulas donde uno pueda (con la suma de las palabras) obtener el resultado de lo dicho.

Este *lenguaje quebrado*²⁸⁸ propuesto es, según estos autores, una *refiguración*. “Gracias a ese «mentir verdadero» se ofrece un aire de descubrimiento sin restricciones”.²⁸⁹ La doctrina de la refiguración en Ricoeur está sumamente estudiada²⁹⁰ y es retomada por

²⁸⁶ GESCHÉ, *El sentido*, 161.

²⁸⁷ P. RICOEUR, “La vida: un relato en busca de narrador”, *Ágora* 25,2 (2006) 9-22.

²⁸⁸ “La *Metáfora viva* había constituido la ocasión para una proposición arriesgada: la extensión de la distinción entre sentido y referencia a los enunciados metafóricos [...]. Había hablado así, siguiendo a R. Jakobson, de referencia «dividida», «quebrada»; las expresiones metafóricas, según esta hipótesis, no se limitaban a una creación de sentido en una nueva pertinencia semántica, sino que contribuían a una redescipción de lo real y, más generalmente, de nuestro ser-en-el-mundo, en virtud de la correspondencia entre un ver-como en el plano del lenguaje y un ser-como en el plano ontológico”. M. F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, Biblos, Buenos Aires, 2003, 45. También en P. RICOEUR, *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1997, 75.

²⁸⁹ GESCHÉ, *El sentido*, 161.

²⁹⁰ Por ejemplo en esta síntesis: “Por la poesía no decimos lo que son las cosas sino como qué las vemos.

Gesché para “señalar cómo se realiza la tarea de narrar”.²⁹¹

En la misma línea de pensamiento, Michel de Certeau también sostendrá que “solo una *distorsión* permite la introducción de la «experiencia» en otra práctica, igualmente social, pero simbólica, escriturística, que sustituye el trabajo de una investigación por la autoridad de un saber”.²⁹² Esta distorsión del lenguaje permite convertir todo decir de laboratorio en una elaboración sapiencial y, por lo tanto, remitir hacia otras luces de la verdad.

Los autores suelen utilizar el término *configuración* en un sentido amplio, como la construcción de la trama pura, generalmente referido a la novela. Pero cuando la narración tiene como datos elementos de la historia, se hace más bien referencia a *reconstrucción*, o *refiguración*. Una narración, como se dijo, no es solo dato entrelazado, sino “procesado”, en un acto reconfigurador. Es la *historia retocada*.

El término *reconstrucción*, se recuerda, es tomado de Ricoeur.²⁹³ La premisa para ir acercándose a los aspectos del evangelio consistirá en considerarlo como una *refiguración*²⁹⁴ dentro de un espacio de interpretación que, metafóricamente, se relaciona con el *palimpsesto*,²⁹⁵ ya que hay un sentido por debajo de la escritura. Tanto el relato histórico como el de ficción poseen esta característica común que los asemeja, lejos de tratarlos como antagonistas.²⁹⁶

Al respecto la paradoja extrema es la siguiente: cuanto más lejos el lenguaje avanza en la ficción [...] es cuando dice lo más verdadero porque redescubre la realidad demasiado sabida bajo los nuevos rasgos de la fábula. *Ficción y redescubrimiento* van a la par en esto. O, para hablar como Aristóteles en la *Poética*, el *mythos* es el camino de la verdadera *mimesis* la cual no es imitación servil, copia o reflejo sino trasposición, metamorfosis o, como sugeriría llamarlo, redescubrimiento. Esta conjunción de la ficción y de la redescubrimiento, del *mythos* y de la *mimesis*, constituye la función referencial por la que intento definir la dimensión poética del lenguaje”. P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, 183.

²⁹¹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 103.

²⁹² M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, 103.

²⁹³ “La operación histórica aparece entonces como una *desdistanciación*, una *identificación* con lo que antes fue. Esta concepción no carece de apoyo en la práctica histórica. ¿No está presente la propia huella, como tal? Remontar la huella, ¿no es hacer los acontecimientos pasados a los que conduce, contemporáneos de su propia huella? En cuanto lectores de historia, ¿no somos hechos contemporáneos de los acontecimientos pasados mediante una reconstrucción viva de su encadenamiento? En una palabra, ¿es inteligible el pasado de otro modo que no sea *persistir* en el presente?”. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 840.

²⁹⁴ *Refiguración* hará referencia, en Ricoeur, al tiempo, mientras que *reconstrucción*, se vincula con la historia. Pueden encontrarse citas cruzadas en los genitivos que acompañen a estos conceptos, pero prevalecerá esta división en cuanto a la terminología y sus alcances.

²⁹⁵ En cuanto al término *palimpsesto* puede verse GESCHÉ, *Jesucristo*, 61. Se citará luego inmediatamente.

²⁹⁶ GESCHÉ, *Jesucristo*, 87.

Por lo tanto, en la dinámica de la reconstrucción, por parte del narrador, se puede reconocer la acción del que teje o hilvana el tapiz, conociendo su *reverso*, pero encastrando su prodigioso arte que ordena los colores y las formas para que aparezca *frontalmente* la figura. Luego, aquel contemplador, un otro, que es convocado hacia el tapiz también puede reconstruir lo visto, puede hacer sus conjeturas, su personal efecto catártico. “Como escultor y poeta de ti mismo plenamente libre y que trabaja para su propio honor, te darás la forma en que tú mismo quieras vivir”, afirmaba Pico della Mirandola.²⁹⁷

Dirá Saussure, padre de la lingüística, muy citado por Gesche:

“Mi articulación te sirve de punto de partida para reconstruir lo unitario y lo particular de mi pensamiento; pero la reconstrucción es tuya: tú eres quien vas reorganizando hacia lo unitario los materiales que linealmente te van llegando”.²⁹⁸

La ficción o “manipulación” de la historia

Con respecto a la *ficción*, volviendo al primer sentido, como ejercicio propio de aquel que relata, Gesché advierte que “si esa expresión resulta embarazosa, podemos dejarla de lado ya que contamos con otras como puesta en intriga, refiguración, etc”.²⁹⁹ Aparentemente las considera como conceptos sinónimos, pero tienen sutiles diferencias, como ya se ha señalado. La intriga conservaba los dos aspectos de la trama, uno en su organización (lo que se llama *puesta en intriga*) y otro en lo referente a sus efectos (intrigar al lector, conservarlo en la atención de la trama), siendo su principal matiz, la intencionalidad.

Por *construcción de la trama* se hace referencia al instante práctico, al orden de los acontecimientos para generar sentido desde lo disperso, para hacer una *síntesis de lo heterogéneo*.³⁰⁰ Es la elaboración y configuración del texto.

Aquí, por reconstrucción o refiguración, se enmarcarán los aspectos más psicológicos de aquel que reúne los elementos de la historia desde una óptica subjetiva. La reconstrucción —a diferencia de la *intriga* y la *construcción de la trama*, que señalan

²⁹⁷ Citado por E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres. Relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1995, 23.

²⁹⁸ F. SAUSSURE, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 19 (en el Prólogo de Amado Alonso).

²⁹⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 105. Michel de Certeau también lo llama “construcción desdoblada”, y en este sentido afirma que “este discurso mixto (hecho entre dos y situado entre dos) va a construirse según dos movimientos contrarios: una *narrativización* hace pasar del contenido a su expansión, de modelos acrónicos a una cronologización, de una doctrina a una manifestación de tipo narrativo”. M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, 109.

³⁰⁰ Cf. P. RICOEUR, “La vida: Un relato en busca de narrador”, *Agora*, Vol. 25, n° 2 (2006) 9-22, 10.

más bien lo “previo” y el “durante” del proceso de refiguración de la realidad— remarca su objetivo de obra finalizada para que brote un sentido. Es la acción del narrador que incorpora al planteamiento de un relato los recursos de *ficcionalización* y de *historicización*.³⁰¹ “La construcción de la trama constituye la fuente creadora del relato y la narratología representa la reconstrucción racional de las reglas subyacentes de la actividad poética”,³⁰² afirmará Ricoeur, explicando la sutil diferencia. La reconstrucción se entenderá como una rectificación intencional de los hechos en función de un proyecto.³⁰³ Por ello, Ricoeur diferencia la *reconstrucción* de la *representación* o *representancia*:

“Esta reconstrucción es una construcción diferente del curso de los acontecimientos referidos. Por eso, muchos autores rechazan el término de representación que les parece demasiado permeado del mito de una reduplicación diáfana de la realidad, en la imagen que uno se ha fabricado [...] Si la historia es una construcción, el historiador, por instinto, querría que esta construcción fuera una reconstrucción. Parece, en efecto, que este propósito de reconstruir construyendo forma parte de las incumbencias propias del buen historiador”.³⁰⁴

La refiguración se involucra en el proceso creativo de un texto que reacomoda memorias, datos e intenciones personales³⁰⁵ en la estructura de una narración y , en ese nuevo mundo adquirido por la palabra manipulada se esconde la potencia que traslada al lector hacia horizontes tentadores de ser conquistados. “La ficción, si nos fijamos en su etimología, dice Gesché, se refiere al acto de dar forma (*fingerere*) a la cosa formada, subrayando, por tanto, una manera de realizar aquello que se desea expresar, sin lo cual no sería posible expresar nada”.³⁰⁶

En la misma línea de investigación, y de modo llamativo en cuanto a la paridad de expresiones, se coloca De Certeau al hablar de la “Ficción de la historia”:³⁰⁷

“Esta fábula da origen a un juego entre la «leyenda» religiosa (*Sage*) y la «construcción» freudiana (*Konstruktion*), entre el objeto explicado y el discurso que analiza. Este juego se desarrolla en la penumbra de una ambivalencia; ambivalencia que hace que *ficción* signifique a veces una producción (*fingerere*, dar forma, fabricar), a veces un disfraz o un engaño. El hecho tiene lugar en el campo de las relaciones entre el trabajo que construye y la tinta que «hace creer». Terreno mixto de la producción y del engaño”.

³⁰¹ Como se señala en: GESCHÉ, *Jesucristo*, 88. Citando a Ricoeur en nota a pie de página 55.

³⁰² *Ibid.*, 13.

³⁰³ *Ibid.*, 91.

³⁰⁴ RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 854.

³⁰⁵ Toda la teoría de la *intención* que es muy extensa, tanto como la de la *estética de la recepción*, no será abordada en la disertación. Solo se la nombrará cuando sean necesario sin más estudio. Sin embargo podemos citar, al respecto, una opinión en U. ECO, *Interpretación y sobreinterpretación*, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995, 27: “Entre la intención del autor (muy difícil de descubrir y con frecuencia irrelevante para la interpretación de un texto) y la intención del intérprete que (citando a Richard Rorty) sencillamente «golpea el texto hasta darla una forma que servirá para su propósito», existe una tercera posibilidad. Existe una *intención del texto*”.

³⁰⁶ GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

³⁰⁷ M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, México, 293.

Cuando se afirma que toda narración tiene en su génesis y surgimiento una elaboración, un trabajo, una “manipulación”, no se está haciendo referencia ni a engaños ni a disfraces, menos aún, a una voluntad de convertir en hermético algo que se escribe, ya que si alguien escribe algo sobre algo es, precisamente, para que sea leído. “No es, en el procedimiento narrativo al menos, una mentira, producto de magia o imaginación”.³⁰⁸

La transgresión evangélica

A esta altura de su elaboración, Gesché realiza una descripción de cierta “propiedad fundamental de la fe”³⁰⁹ que consiste en *transgredir*. Transgredir es un atreverse. Es la actitud respetuosa de la fe, en su dimensión eclesial y comunitaria, es el aspecto que involucra el *sentire cum ecclesia*; y esto sin negar sus otras propiedades de inteligencia y libertad que buscan un fin. La razonabilidad de la fe implica una invitación a razonar sobre ella. La razonabilidad no es estática. Lo inteligible invita a la inteligencia, a *leer dentro*. El sentido de un texto no se encuentra ni escondido, ni mezclado entre las palabras y expresiones, al modo de clave, ni se encuentra tampoco “detrás de lo visible”,³¹⁰ como si fuera una máscara o un disfraz, sino que se descubre en la misma *carne* del texto, aunque, ciertamente, requiriendo un arte de lectura. Aunque el lenguaje sea quebrado, herido, sufrido, anormal, es *en él* donde se descubre el sentido. Es el mensaje encarnado, que puede tocarse en la misma textura de las palabras. Es un “invisible escondido *en lo visible*”,³¹¹ y está lejos de ser un hermetismo para élites.

El sentido y mensaje profundo de la verdad transmitida se puede *ver y contemplar* en la misma narración, pero también implica un proceso de desvelamiento.

Esta transgresión compete tanto al autor, al que Gesché coloca la tarea de una “estrategia de ruptura”,³¹² como al lector. A esta altura del estudio el teólogo belga se vale de una cita de Bernardo de Claraval quien afirma que la contemplación de la sagrada Escritura puede brindar más profundidad que la que ella misma pretendió.³¹³

³⁰⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

³⁰⁹ *Ibid.*, 105.

³¹⁰ *Ibid.*, 106.

³¹¹ *Ibid.*, 106.

³¹² *Ibid.*, 106.

³¹³ “Así, cuando [la Iglesia] altera, o muda de lugar las palabras de la sagrada escritura, es más fuerte aquella composición que la posición primera de las palabras; y acaso tanto más fuerte, cuanto dista la figura de la verdad; la luz de la sombra, la señora de la sierva”. BERNARDO DE CLARAVAL, *En la Vigilia de la Natividad del Señor. Sermón tercero*. Citado a pie de página por Gesché.

La realidad, en cuanto transgredida, permite el alcance de una profundización.³¹⁴ Gesché aprovecha la similitud entre las expresiones de *transgredir* y *transfigurar* jugando con los dos vocablos. La transfiguración de Jesús, su *transgredirse*, salirse del límite,³¹⁵ permitió a sus discípulos conocer una identidad (narrativa) más profunda, en su mismo cuerpo. La teología podría preguntarse si el Verbo Eterno no se hizo plenamente Palabra en el instante de transgredirse en la carne humana.

Narrar es transgredir la realidad para que el lector conozca más hondamente lo señalado. Si se entregara lo señalado al modo de la patentización descriptiva, sin el rodeo narrativo, sin la transgresión literaria, se opacarían sentidos más hondos de su verdad. “La ficción *redescribe* lo que el lenguaje convencional ha *descrito* previamente”.³¹⁶

Las motivaciones de una *fictionalización* son variadas y más que *desfigurar* el mensaje, lo que pretende es darle una nueva figuración, una *redescripción*³¹⁷ o estructuras de figuras e imágenes, una *refiguración*, que se comporta como un prisma que no pervierte ni engaña, sino que permite contemplar y recibir el anuncio en un registro distinto, en un *lenguaje anormal*.³¹⁸

“Lo que los evangelistas nos transmiten es una lectura elaborada. En ese sentido, su fe se convierte entonces en ese hilo conductor, en ese filtro, en esa *forma* (*ingere*, formar) por la que ellos, los evangelistas, nos confían a Jesús en el marco de una figura a la que nos invitan a adherirnos, y que a ellos tanto les conmovió, como si se tratara de una revelación”.³¹⁹

Es llamativo que cuando Ricoeur intenta dar respuesta a la pregunta sobre la identificación de lo real con aquello que lo representa, hable de *tertium comparationis*.³²⁰ El filósofo se plantea esta cuestión en el momento de buscar un nexo

³¹⁴ “Hace posible atravesar un límite: *trans-gredi*”. GESCHÉ, *Jesucristo*, 106.

³¹⁵ “[En las parábolas] esta especie de transgresión de las formas usuales de la paradoja, del proverbio, de la proclamación escatológica por el uso concertado de la extravagancia, de la hipérbole, de la paradoja, se perfila una nueva categoría que podríamos llamar las *expresiones-límite*. [...] Se trata más bien de un índice, de una modificación, que puede, sin duda, afectar todas las formas de discurso, por una suerte de pasaje al límite. Si el caso de la parábola es ejemplar, es porque ella acumula estructura narrativa, proceso metafórico y expresión-límite”. P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, 183.

³¹⁶ P. RICOEUR, *Historia y narratividad*, 142.

³¹⁷ “Como toda obra poética, la ficción narrativa surge de la *epoché* del mundo ordinario de la acción humana y de las redescripciones que hacemos habitualmente del mismo mediante nuestros discursos. La descripción ha de suspenderse con el objeto de dar paso a la *redescripción*”. *Ibid.*, 143.

³¹⁸ V. CAMPS, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Ediciones Península, 1976, 187.

³¹⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 104.

³²⁰ “¿Cómo apreciar, la presunta semejanza entre el retrato y su modelo sin un *tertium comparationis*? Nos asalta al respecto una duda: ¿no nos ha inducido a error desde el principio la metáfora del *tipos* o de la huella en cuanto presencia de lo ausente? ¿Y no nos hemos desorientado una segunda vez al entablar una relación de semejanza entre la cosa presente y la ausente, una relación que venía impuesta por la metáfora del retrato? Planteada de un modo directo, la pregunta es la siguiente: ¿consiste el recuerdo en una imagen similar al acontecimiento del que guarda una impresión o una huella? El problema moderno de la «representación» repite una y otra vez la antigua aporía del icono. ¿Consiste la acción de representar

que vincule lo representado con lo representante.³²¹ Se esgrime este momento de su pensamiento al elaborar el ejercicio de la memoria sobre los testimonios grabados, en este caso particular, de los íconos. Ricoeur recurre a una serie de preguntas que se pueden retraducir para aplicar a la narración evangélica: ¿Consiste el relato evangélico en una imagen similar al acontecimiento del que guarda una impresión o una huella? ¿Consiste la refiguración o transgresión en presentar lo mismo una vez más, o se trata de algo totalmente distinto a la reanimación del primer encuentro? ¿Consiste en una reconstrucción?³²²

El Cristo del evangelio es un Cristo puesto en intriga; por lo tanto el relato sagrado será la síntesis *inspirada y canónica* de lo heterogéneo *de Aquel que pasó haciendo el bien*, la convocatoria narrada desde los datos más o menos dispersos, una continuidad temporal desde los datos discontinuos de la fresca memoria, la tradición inmediata o los fragmentos escritos circulantes.

En el mismo sentido explica De Certeau:

“los «hechos históricos» se hallan constituidos por la introducción de un sentido en la «objetividad». Enuncian en el lenguaje del análisis, «selecciones» que les son anteriores, que no resultan de la observación —y que no son ni siquiera «verificables» sino solamente «falsificables»”.³²³

Por ello, los evangelistas, que no son periodistas ni cronistas de hechos fotografiados de medición calculada, se comportan como “pensadores disfrazados de historiadores”³²⁴ (con todas las salvedades que esta expresión, muy elaborada, ofrece). Son *pensadores* porque su intención y orientación tiñe el escrito y sus motivaciones generan la elección

algo en presentarlo de nuevo, en presentar lo mismo una vez más, o se trata de algo totalmente distinto a la reanimación del primer encuentro? ¿Consiste en una reconstrucción? De ser así, ¿cuál es la diferencia entre ésta y una construcción fantástica e, incluso, fantasiosa, es decir, entre la ficción y la propia reconstrucción? ¿Cómo se preserva la posición real del pasado, del pasado real, en dicha reconstrucción?”. P. RICOEUR, *La lectura del tiempo pasado. Memoria y olvido*, Madrid, Arrecife, 1999, 74.

³²¹ Es interesante cómo pueden establecerse similitudes con la narración en los estudios que él realiza en torno al ícono. “Ese desplazamiento de la metáfora de la impresión del sello en la cera a la del retrato no constituye una solución, sino que pone de relieve el propio enigma, a saber, el doble significado del cuadro y de la señal como mera presencia y como remisión a algo ausente, ya se trate del pasado real o de lo irreal.” *Ibid.*, 74.

³²² El texto completo se encuentra en nota a pie de página 319: P. RICOEUR, *La lectura del tiempo pasado*, 74. En torno a este tema, también se dice: “El mundo extraño [...] debe ser interpretado para forzar esa acomodación. Pero lo nuevo, a su vez, repercute casi siempre sobre el obligado marco, que necesita ser ampliado y modificado; en este sentido, la labor interpretativa más impresionante tuvo lugar en los primeros siglos del cristianismo, como consecuencia de la misión entre los infieles llevada por Pablo y los padres de la iglesia; éstos interpretaron de nuevo toda la tradición judía como una serie de «figuras» anunciadoras de la aparición de Cristo”. E. AUERBACH, *Mimesis*, 22.

³²³ M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, 70.

³²⁴ *Ibid.*, 70.

y acentuación de tal o cual hecho; están *disfrazados* porque la elaboración del tiempo convertido en texto supuso una disposición y orden en las cosas narradas que han necesitado una creatividad, un *como si*; y se mimetizan con la dimensión histórica, porque el resultado de esa construcción es un relato de acontecimientos sucedidos, aunque ficcionalizado. “En historia, nuestras construcciones son en el mejor de los casos reconstrucciones”.³²⁵

La triple mimesis ricoeurana aplicada por Gesché

Así como Gesché en un primer momento del volumen *Jesucristo* esgrimía su tesis sobre el *tertium* teniendo como trasfondo a Gargani (entre otros),³²⁶ aquí, esta nueva intervención del término en su pensamiento, tendrá como fuente a Ricoeur, en la “construcción de la *mediación* que va a proponer”.³²⁷ Es el momento más ricoeriano del libro, donde se concentran en pocas páginas los abundantes aportes del filósofo francés de modo compacto, y con frases cuidadosamente seleccionadas. Esta mediación estará plenamente identificada, a nivel de la hermenéutica ricoeuriana, con la *mimesis* II.

La teoría de la reconstrucción permite seguir subrayando la función *ternaria* de una narración; como si ésta fuera la resolución saludable entre historia y ficción. Porque se descubre como el propicio modo de conciliar el tiempo y los datos, y también, porque permite entender la naturaleza de los relatos evangélicos. Parafraseando a Gesché, citado más arriba: los evangelios no son biografías, sino reconstrucciones. En esta misma línea, Gerhard Lohfink afirmó que:

“viendo con detención la complicada historia del proceso narrativo podemos apreciar la enorme riqueza que implica. La continua narración de los acontecimientos bíblicos es un proceso vivo; las historias mismas no constituyen un material de información muerto, sino una *experiencia viva*, a la que se podía añadir la propia experiencia”.³²⁸

¿Cómo no imaginarse a los evangelistas, avocados a su tarea personal o colectiva, anunciando la buena noticia y, al mismo tiempo, “recolectando” los fragmentos de la vida de Jesús, a veces guardados en la memoria de algún anciano, en un himno de pueblo cantado en casas, junto al río o en sinagogas, en algunos jirones de pergamino o

³²⁵ P. RICOEUR, “Histoire et mémoire: l’écriture de l’histoire et la représentation du passé”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55-4 (2000) 731-747.

³²⁶ GESCHÉ, *Jesucristo*, 35 y 45.

³²⁷ P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 115.

³²⁸ G. LOHFINK, “Narración como teología”, en: *Selecciones de teología* 56 (1975), 337-338.

ristras de papiros escritos en griego, algunos incluso en arameo, con episodios del paso del Maestro por Galilea o Judea?

Los especialistas de la Biblia y los arqueólogos informan de esa tarea de “colección” en la cual se fueron armando y reconstruyendo los cuerpos dispersos. Incluso, probado está, se han visto en la necesidad de crear nexos que permitieran hacer una verdadera *síntesis de lo heterogéneo* con las fracciones de material recibido. Ese “trabajo de amalgama” no consistía solo en una labor sintáctica, sumando, simplemente, palabras para engarzar partes,³²⁹ sino que era propio de un profundo arte que incluso consideraba las oportunidades de narrar³³⁰ más extensamente de lo permitido por un nexo, para poder generar la estructura de un relato que ordene el tiempo y regale el sentido teológico embriagado de intenciones y retener, así, en la atención a los lectores, o bien, para dar luz sobre datos que solo luego de la Pascua adquirirían comprensión.

Sostiene Lohfink:

“Desde que se conocen y aplican los modernos métodos críticos de investigación bíblica, sabemos que las narraciones no sólo reflejan las experiencias de la comunidad, sino que además a lo largo del proceso de tradición fueron elaboradas, ampliadas, anexionadas con otras, etc. Para el historiador que se pregunta por la facticidad de los hechos, supone esto un engorro continuo”.³³¹

Considerando esta “*poiesis* evangélica”, Gesché sostiene que:

“en todas partes, desde que hay aprehensión por parte del hombre, hay construcción, configuración. Hay que reducir, por tanto, el distanciamiento entre historia y ficción, y dar cabida a «la referencia cruzada» que las vincula. Por referencia cruzada se intenta expresar, de una parte, que el relato histórico no es, sin más, una pura representación del pasado, pues siempre se acepta una parte de reconstrucción; de otra parte, que el relato de ficción no es nunca una pura y simple imaginación, pues siempre se incorporan elementos de revelación y de puesta al día de aspectos completamente reales de la experiencia humana”.³³²

Con estas aportaciones especializadas, se aproxima una conclusión en torno a la entidad de las narraciones evangélicas. El concepto de “verdad salvífica”³³³ asume aquí un lugar

³²⁹ “A partir de este intercambio de memorias, llevado a cabo mediante el intercambio de relatos históricos, puede replantearse el problema del buen uso de las tradiciones. En cierto sentido, la tradición y la memoria son fenómenos que dependen el uno del otro y que poseen la misma estructura narrativa. Pero hay que aprender, mediante la presión de la crítica histórica, a desdoblarse el fenómeno de la tradición, como hemos aprendido a desdoblarse la memoria en una «memoria-repetición» y una «memoria-reconstrucción»”. P. RICOEUR, *La lectura del tiempo pasado*, 104.

³³⁰ “Este complicado proceso de *continuas aportaciones* de experiencia sería imposible en un informe histórico, que por su naturaleza es algo cerrado. Una narración, en cambio, vive, al menos mientras sigue narrándose o puede ser narrada”. G. LOHFINK, “Narración como teología”, 337-338.

³³¹ *Ibid.*, 337-338.

³³² GESCHÉ, *Jesucristo*, 87-88. La expresión “referencia cruzada” Gesché la toma de P. RICOEUR, *Temps et récit* III, 13. En la edición castellana: Cf. También M. MERLEAU PONTY, *La prose du monde*, Paris, 1969.

³³³ “A la luz de lo expuesto hay que distinguir no solo entre ignorancia y error, sino también entre verdad histórica y científica y la verdad salvífica en la Biblia. La primera no constituye el propósito primordial

preponderante. Estos planteamientos son los que de fondo sostuvo la *Dei Verbum* —con algunas definiciones de magisterio previo y gran desarrollo posterior— al referirse a la narración de los acontecimientos bíblicos y al contenido y transmisión de la verdad (para la salvación).³³⁴

Por lo tanto, en el proceso de reconstrucción (la que corresponde al autor), la intención está dirigida por la naturaleza propia de la narración. En el género narrativo los recursos y los usos propios del mismo circunscriben el relato a un determinado perfil. No se puede pedir a una narración, por sus mismos accidentes sintácticos, que contenga el rigor científico que es más propio de otro género o vertiente de escritura. El rango de los evangelios también es propio dentro de lo narrativo, porque no puede emparentarse, por ejemplo, con la novela.

En la narración, y por lo tanto en los cuatro evangelios —con especial acentuación en los sinópticos, sin descartar definitivamente el joánico—, se descubren los polos, integrados por la mediación del texto, de historicidad (el *qué*) e interpretación (el *cómo*), sintetizados por el arte de componer un relato. “Siempre se ha de distinguir entre «lo que» se quiere demostrar y «cómo» se lleva a cabo la demostración”.³³⁵ Los recursos de *ficcionalización*, propios del arte de ordenar los acontecimientos —sin descartar todo lo referente a las adiciones, sustracciones y otras alteraciones literarias—, y los recursos de *historicización*, como el recuerdo activo de una experiencia sucedida, coexisten y se necesitan. Nuevamente, aquello que Ricoeur denomina “referencia cruzada”,³³⁶ como se

de los escritos bíblicos. La información histórica que estaba su alcance y los conceptos científicos propios de su tiempo no eran siempre exactos, y en consecuencia hay *ignorancia* y los escritores cometieron errores. Esto hay que admitirlo a la luz de la evidencia que nos proporciona la Biblia misma. Es más bien la segunda, la verdad salvífica lo que constituye el propósito inmediato de los escritos bíblicos. En consecuencia, la verdad de la Biblia se sitúa en el ámbito religioso, concretamente en el salvífico, y *¡los datos históricos y científicos no caen bajo la inerrancia bíblica!*”. E. ARENS, *La Biblia sin mito. Una introducción crítica*, Lima, Ediciones Paulinas, 2004, 221.

Así es como se entiende la afirmación conciliar en *Dei Verbum* 11: “Como todo lo que afirman los hagiógrafos, o autores inspirados, lo afirma el Espíritu Santo, se sigue que los Libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la verdad que Dios hizo consignar en dichos libros para salvación nuestra”. Por su parte, el Catecismo de la Iglesia Católica remarca: “Dios es el autor de la sagrada Escritura porque inspira a sus autores humanos: actúa en ellos y por ellos. Da así la seguridad de que sus escritos enseñan sin error la verdad salvífica”: *Catecismo de la Iglesia Católica*, 136.

³³⁴ “El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época”. CONCILIO VATICANO II, Constitución Dogmática *Dei Verbum*, 12.

³³⁵ J. KREMER, “El testimonio de la resurrección de Cristo en forma de narraciones evangélicas”, *Selecciones de Teología* 112 (1989).

³³⁶ “¿No se cuenta un relato como si hubiese tenido lugar, según atestigua el uso común de los tiempos verbales del pasado para narrar lo irreal? En este sentido, la ficción recibiría tanto de la historia como ésta de aquella. Precisamente, este préstamo recíproco me autoriza a plantear el problema de la *referencia cruzada* entre la historiografía y la narración de ficción (...). Pero ¿*dónde* se cruzan la referencia por huellas y la metafórica sino en la *temporalidad* de la acción humana? La historiografía y la ficción

explicó en párrafos anteriores.

En este sentido dirá el filósofo:

“«La intencionalidad histórica sólo se realiza incorporando a su planteamiento los recursos de *ficcionalización* derivados de la imaginación narrativa»; o esto otro: «La intencionalidad del relato de ficción sólo produce sus efectos de detección y de transformación al asumir simétricamente los recursos de *historicización* que le ofrecen los intentos de reconstrucción del pasado efectivo»”.³³⁷

Gérard Genette, citado por Gesché, habla de la composición narrativa que

“dispone y articula un texto dentro de una especie de reconstrucción. Lo que había descubierto Píndaro cuando, al hablar de los textos poéticos de Hesíodo y de Homero, comentaba que éstos no se habían contentado con aportar los hechos sino que los habían «rectificado» (*orthosas*) en función de su proyecto poético”.³³⁸

Esta “rectificación” no implica un *torcimiento* de los acontecimientos ni una *fabulización* del testamento, sino que consiste precisamente en una reconstrucción³³⁹ que ordena datos sin ser ajena a la realidad que ellos mismos imponen. Se puede afirmar que *el que reconstruye comprende lo que construye*. El agente ordenador de un cuerpo narrativo no puede estar al margen de las circunstancias que dieron origen a los fragmentos, dichos, memorias o datos. Debe ser, de algún modo, testigo, aunque no directo, por lo menos idóneo por efecto de la tradición fidedigna. No es una creatividad sin fundamentos, es una responsabilidad dinámica sobre una herencia, un legado, un antecedente.³⁴⁰

Cuando el autor bíblico realiza el proceso de escritura de las memorias (y otras fuentes) considera a este “devenir en texto” como una dinámica viva. Se sabe sucesor participante y no solo receptor repitente.

Esta labor frente al proceso de consolidación de la escritura (puesta en intriga, construcción de la trama y reconstrucción) no se emparenta con ningún emprendimiento

literaria, ¿no refiguran *en común* el tiempo humano al cruzar *sobre* él sus modos referenciales?”. P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 155.

³³⁷ Citado por A. GESCHÉ, *Jesucristo*, 88, en nota 55: P. RICOEUR, *Temps et récit III*, 265.

³³⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 91.

³³⁹ En torno a esta temática, simplemente se enuncia el perfil de ficcionalización y su relación con la historia, como un punto esencial dentro de la teoría de la reconstrucción, pero su profundización se realizará debidamente cuando se trate el proceso de ficcionalización, en 2.2.3.

³⁴⁰ “El historiador no termina su labor al hacer una reconstrucción aproximada de las circunstancias sociológicas o religiosas, que determinan a una cultura y a su religiosidad. Para llevar a buen término su objetivo, debe comprender el significado de tal creencia, de tal mito, de tal símbolo religioso. Es por ello por lo que debe desarrollar una hermenéutica detenida del material que tiene a su alcance, en un afán de desvelar los imperativos y la creatividad que han desencadenado. Sólo un cabal trabajo hermenéutico que abarque en su conjunto todas las manifestaciones religiosas nos permitirá aprehender e interpretar las características específicas de este tipo de creatividad.” F. HUETE, “Paul Ricoeur y la reconstrucción simbólica de la realidad”, 11.

que concluya en algo fantasioso. La inventiva aquí no parte de la nada, sino que es heredera, y se asocia más bien al concepto de creatividad sobre lo ya dado, o bien, entendido en la dinámica de la *co-creación*.³⁴¹ Se ha dicho que al ser testigo de un relato previo o participante de un acontecimiento, por el mismo hecho de situarse en el lugar de receptor, se activan en la persona las capacidades interpretativas. En la misma captación surge el proceso hermenéutico, como primer paso, o como paso intermedio, si se tiene en cuenta la dinámica de tradición. En el proceso de reconstrucción el rol que se cumple es el de desempeñar una “escritura de la Escritura”.³⁴² El relato es la *escritura de la Escritura*.³⁴³

Al respecto, uno de los narratólogos más tenidos en cuenta por el teólogo belga sostiene el ejercicio del arte de *reconstruir* para conseguir un propósito o señalar la acentuación de una enseñanza que fundamente ciertas actitudes (en este caso, dentro de la comunidad primitiva cristiana). Al respecto, y hablando sobre las parábolas, dice Marguerat:

“La reconstrucción de micro-contextos para situar las parábolas es esencialmente obra de los evangelistas. Esta preocupación por asegurar a las parábolas un encuadramiento biográfico en la vida de Jesús es especialmente sensible en Lucas, que precisa que la historia del juez y de la viuda ilustra para los discípulos la «necesidad de orar constantemente y de no desanimarse» (18, 1), o que la del fariseo y el publicano alude a «algunos que estaban convencidos de que eran justos y despreciaban a los demás» (18, 9)”.³⁴⁴

³⁴¹ “En nuestro mundo el pensamiento, el lenguaje y el cuento son coetáneos. La mente humana, dotada de los poderes de generalización y abstracción, no sólo ve *hierba verde*, diferenciándola de otras cosas (y hallándola agradable a la vista), sino que ve que es *verde*, además de verla como *hierba*. Qué poderosa, qué estimulante para la misma facultad que lo produjo fue la invención del adjetivo: no hay en Fantasía [se refiere al mundo de los cuentos de hadas o fantásticos] hechizo ni encantamiento más poderoso. Y no ha de sorprendernos: podría ciertamente decirse que tales hechizos sólo son una perspectiva diferente del adjetivo, una parte de la oración en una gramática mítica. La mente que pensó en *ligero, pesado, gris, amarillo, inmóvil y veloz* también concibió la noción de la magia que haría ligeras y aptas para el vuelo las cosas pesadas, que convertiría el plomo gris en oro amarillo y la roca inmóvil en veloz arroyo. Si pudo hacer una cosa, también la otra; e hizo las dos, inevitablemente. Si de la hierba podemos abstraer lo verde, del cielo lo azul y de la sangre lo rojo, es que disponemos ya del poder del encantador. A cierto nivel. Y nace el deseo de esgrimir ese poder en el mundo exterior a nuestras mentes. De aquí no se deduce que vayamos a usar bien de ese poder en un nivel determinado; podemos poner un verde horrendo en el rostro de un hombre y obtener un monstruo; podemos hacer que brille una extraña y temible luna azul; o podemos hacer que los bosques se pueblen de hojas de plata y que los carneros se cubran de vellocinos de oro; y podemos poner ardiente fuego en el vientre del helado saurio. Y con tal «fantasía», que así se la denomina, se crean nuevas formas. Es el inicio de Fantasía. El Hombre se convierte en *sub-creador*.” J.R.R. TOLKIEN, “Sobre el cuento de hadas”, en *Árbol y hoja*, Barcelona, Minotauro, 1999, 22.

³⁴² “Acudir a la observación es también acudir a los textos escritos como cosas para leer. Ser observador es ser también compilador y comentador. Observar, compilar, comentar es siempre poner en relación palabras y cosas, hacer hablar a todo. Y por lo mismo surge el comentario y la citación y la interpretación: a la escritura, a los antiguos, a los relatos de viajes, a las fábulas... Estos textos de la Escritura, de los antiguos, de los relatos, de las fábulas... son el lenguaje del lenguaje de la naturaleza, la escritura de la escritura de la naturaleza. Aquellos comentarios, citaciones, interpretaciones, el lenguaje y la escritura de los lenguajes y escrituras de dichos textos”. G. SOTO POSADA, *Filosofía Medieval*, Bogotá, San Pablo, 2007, 117-118.

³⁴³ GESCHÉ, *Jesucristo*, 94.

³⁴⁴ D. MARGUERAT, *Parábola*, Navarra, Verbo Divino, 1992, 30.

Conviene advertir de modo breve, y solo para poder establecer mejores concordancias entre “el reino del *como si*” ricoeuriano, como “función de mediación”³⁴⁵ y *Jesucristo* de Gesché, cuáles son los tres pasos de esta “síntesis de lo heterogéneo”.

La *mimesis* I es la precomprensión del mundo. Con sus anclajes de rasgos estructurales, semánticos y sintácticos. Es el campo de la acción del movimiento físico,³⁴⁶ el aspecto práctico. Aquí se analizan las acciones, los motivos, los agentes involucrados. Las respuestas de este momento hermenéutico surgen al preguntar: ¿quién?, ¿cómo?, ¿por qué? Es también la interacción con otras fuentes y redes. Se supone una *red conceptual* desde la cual todos pueden establecer vínculos y relaciones. Una *familiaridad*.

En un segundo anclaje, dentro de este primer momento, se enumeran los recursos simbólicos del mundo práctico. Ricoeur, en este sentido, solidarizándose con ciertos sociólogos, sostiene que “el simbolismo no está en la mente, no es una operación psicológica destinada a guiar la acción, sino una significación incorporada a la acción y descifrable gracias a ella por los actores del juego social”.³⁴⁷

Un tercer rasgo o anclaje es ofrecido por los rasgos temporales. Es el mundo del intercambio entre las dimensiones temporales. Se afirma que no hay un tiempo futuro, uno pasado y otro presente, sino un triple presente.³⁴⁸

La articulación práctica de estas dimensiones temporales, que constituyen el inductor más elemental de la narración, lo constituye la *distentio animi*.³⁴⁹

La *mimesis* II es el “reino del *como si*”.³⁵⁰ En la línea del capítulo que se está desarrollando, y siguiendo al mismo Ricoeur, “se hubiera podido decir el reino de la

³⁴⁵ P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 134.

³⁴⁶ *Ibid.*, 120.

³⁴⁷ *Ibid.*, 120.

³⁴⁸ Cf. *Ibid.*, 129.

³⁴⁹ Cf. *Ibid.*, 129. Pero encontramos una excelente definición resumida de Ricoeur fuera de la obra de *Tiempo y narración*: “La *distentio animi* es fruto de la dialéctica que existe entre el recuerdo, la atención y las expectativas. El espíritu, por así decir, se distiende y se entretiene, en la medida en que es impulsado y llevado hacia el significado único que constituye la identidad de la trama en cuanto totalidad temporal”. P. RICOEUR, *Historia y narratividad*, 148. También esta otra síntesis de un comentarista de Ricoeur: “La dificultad de pensar el tiempo surge en nosotros porque intuitivamente tenemos una doble experiencia del tiempo. Por nuestro cuerpo nos sentimos formando parte del tiempo «cosmológico», es decir de un tiempo pautado por instantes sucesivos e iguales que pasan uno detrás de otro. Pero nuestra experiencia íntima del tiempo, que podríamos llamar tiempo «fenomenológico», es vivida como una distensión en un presente que permanece desde un pasado que se está yendo y hacia un futuro que todavía no ha llegado”. E. CASAROTTI, “La constitución narrativa”, 124.

³⁵⁰ P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 134.

ficción”.³⁵¹ Al referirse a la *ficción* tendrá en cuenta que designa la configuración del relato cuyo paradigma es la construcción de la trama, sin tener en cuenta las diferencias que conciernen sólo a la pretensión de verdad de las dos clases de narración. Aquí Ricoeur se refiere tanto al relato de ficción en sí mismo, como a una construcción fantástica sin apoyo en la realidad histórica, como al relato histórico mismo, que necesita de la *ficción* para poder configurar el tiempo de modo narrado. Se vuelve a la etimología de ficción como *ingere*, hechura, fabricación, composición.

“La narración tiene su pleno sentido cuando es restituida al tiempo del obrar y del padecer en la *mimesis* III”.³⁵² Es el momento de la *aplicación* como afirma Gadamer. “La aplicación es un momento de la comprensión misma”.³⁵³

Se llama momento de la aplicación al paso del texto, o del mundo que despliega el texto, al mundo de la acción práctica donde se desempeña el lector. Aquí comienza la teoría de la *refiguración del lector*.

Pero volviendo a la *mimesis* II, sostendrá Ricoeur que ésta “consigue su inteligibilidad de su facultad de mediación, que consiste en conducir del antes al después del texto, transfigurando el antes en después por su poder de configuración”.³⁵⁴

³⁵¹ P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 134.

³⁵² *Ibid.*, 144. Ricoeur hará referencia a lo que Gadamer llama *aplicación*.

³⁵³ H. G. GADAMER, *Verdad y método I*, Salamanca, Sígueme, 1999, 15.

³⁵⁴ P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 118.

2.3. Identidad narrativa y Alteridad:³⁵⁵ la comunicabilidad

En el punto de partida de una identidad ética³⁵⁶

Llegar a este punto de la disertación es llegar a la formulación de la ética en Gesché,³⁵⁷ que es lo mismo que decir *praxis* en el sentido ricoeuriano. El objetivo de la búsqueda y conformación de una identidad es encontrar el sentido que dirija la vida hacia un horizonte de vida. Y para ello es necesario un camino, una ética, un modo de vivir vinculándose con el otro. “En este sentido hay «praxis» que son del todo necesarias para que la identidad cristiana emerja, se constituya y perdure, de forma que tal praxis queda así constituida en la *mediación necesaria* del ser cristiano”.³⁵⁸

La actitud fundamental, o “el punto de partida de una identidad ética” se establecerá desde la categoría de encuentro, desde la alteridad. Para Gesché, la alteridad será el fundamento de la ética. Llegar a configurar una identidad tiene como principal meta el alcance de una “vida buena”, y ella consiste no solo en un equilibrio o armonía personal, sino también en tener buena voluntad con los demás. Ricoeur a esta voluntad la denomina *solicitud*. Es el equivalente cristiano de la caridad y lo que socialmente se llama *atención al otro y a los demás*.³⁵⁹ Tan importante se presenta para Gesché esta *actitud fundamental* que la corona por encima de las previas reflexiones sobre los análisis literarios.³⁶⁰ Es en la apertura donde se brinda la posibilidad de consolidarse y crecer tanto en el conocimiento como en la proyección de una vida.

La categoría de alteridad, tan frecuentada por Ricoeur y de suma importancia para el pensamiento de Gesché, es la que brinda el *espacio*, la que “abre al sentido”. Dentro de

³⁵⁵ El acento *ternario* que acompaña a esta disertación implica la asunción de mucho vocabulario afín al tema de la alteridad. No cabe duda que Gesché, principalmente en la línea de Levinas y Kristeva, está muy interesado en el perfil de *otredad* necesario para la identificación. Léase referencia en nota 19 sobre alteridad.

³⁵⁶ “La única que hace referencia a una verdadera relación con el otro, lejos de cualquier posesión”. GESCHÉ, *Jesucristo*, 116.

³⁵⁷ Al respecto se puede enriquecer la noción de ética en Gesché con este otro aporte, en este caso, de Rovira Beloso, quien hace referencia a la provocación que realiza una narración sobre el lector: “Hay algo más que ética en esta movilización que tiende a continuar las líneas maestras del acontecimiento: «Hacedlo tal como yo lo he hecho». Este «algo más que ética» es el dinamismo que provocan en los celebrantes la imagen y el símbolo. Ellos imbrican el lenguaje narrativo con el lenguaje comunal de la celebración”. J.M. ROVIRA BELOSO, *Introducción a la teología*, 305.

³⁵⁸ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Ética y religión*, Madrid, Cristiandad, 263. (Las cursivas son añadidas).

³⁵⁹ H. HAKER, “Identidad narrativa y moral en la obra de Paul Ricoeur”, *Concilium* 285 (2000), 250.

³⁶⁰ “Es aquí, por tanto, donde se puede desarrollar lo que seguramente constituye, en el punto de partida, lo más específico de la identidad narrativa, al menos tal como se encuentra en los evangelios, y que va mucho más allá de lo que nosotros hemos percibido a través del análisis literario”. GESCHÉ, *Jesucristo*, 111.

estos capítulos de *Jesucristo* las citas a Levinas son muy abundantes.

Renunciar a la autodefinición donde el sujeto se declara desde el monólogo, como el intento de un decirse desde sí, y requerir la intervención de un *tercero* en la senda de un “dejarse decir”, es permitir que “desde fuera”, desde un *alter*, la identidad se configure. Es la “transgresión del *se*”.³⁶¹ En el mismo sentido en que fue aplicada la *transgresión* como lenguaje, ya que solo ella permite salir del límite de los conceptos para ir más allá. En el evangelio se encuentra la permanente actitud de Jesús de presentarse desde un estilo relacional. Su presencia no opaca ni anula, tampoco se somete ni aniquila frente al otro, sino que, en la misma línea expuesta en la *Introducción* de la disertación y en el punto 2. *Evangelio narrado como superación de polaridades – Un ternario narrativo*, él requerirá de un *tertium*, ese invitado que resuelve. Este *tercero* es el que dará sentido y plenitud, porque “no se puede encontrar la solución si no es mediante una decisión que, a la postre, es *exterior*”.³⁶² Por lo tanto, en la dinámica de la alteridad, del encuentro entre Jesús y sus interlocutores, lo que resuelve el sentido para el desvelamiento de su identidad es la creación de un espacio de preguntas, respuestas, incógnitas, asombros. El *tercero* aparece, entonces, como la libertad del lenguaje. “Jesús solo tiene una fórmula para presentarse a la identificación y es el «Aquí estoy»”.³⁶³ Este *aquí estoy* demuestra el lugar que Cristo deja al otro para la edificación de una identidad. Incluso, se advierte en los evangelios, que los pasajes más “directos” y “demostrativos” de la profundidad de Jesús, como son todas las afirmaciones “Yo soy”, tienen como preámbulos una escena de encuentro y alteridad que nada tienen que ver con el dominio o posesión encerrada de sí mismo como dictador de un dato. “Yo soy la luz”, frente al ciego; “Yo soy la vida”, frente a la muerte; “Yo soy el pan de vida”, frente a los hambrientos. Estas reflexiones del teólogo forman parte de sus especulaciones antiguas y se pueden encontrar en su Fichero personal afirmaciones como ésta: “Soy gracias a que no soy. Alteridad. Identidad ante Dios”.³⁶⁴ Y también esta otra referencia: “Relato. Tercero-trascendente- Creo que no hay Yo y Tú sin Él. El Yo-Tú entre el hombre y Dios no sería sin un Él que instaure ese Yo-Tú, esta relación. Prioridad del relato sobre el diálogo”.³⁶⁵

“Ese «aquí estoy» es esa especie de silencio del que hablábamos más arriba y que deja a

³⁶¹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 108.

³⁶² *Ibid.*, 82.

³⁶³ *Ibid.*, 111.

³⁶⁴ *Ficha catalogada*: LXI, 2 (15.1.91).

³⁶⁵ *Ficha catalogada*: XX, 34 (21.3.83).

los otros, confiándosela, la palabra que identifica”.³⁶⁶

El encuentro con el otro se convierte en camino y destino. La transitoriedad permite también en lo interpersonal ese “rodeo” del que se hablaba en razón del lenguaje. También se necesita cierta nota de *quebrado* o *extrañeza* para poder acceder a una identificación verdadera que haga a la esencia honda de la vida, y no solo a la definición positivista de la misma.

La identificación va lográndose gradualmente en el decir desde “otros” sobre “uno”. Al leer el *circuito*³⁶⁷ de los evangelios Jesús se va revelando, y cada encuentro interpersonal pareciera ser como el trabajo del cincel que va dando *forma* a su persona y vocación. “André LaCoque hasta llega a hablar de una «dependencia» de Dios respecto a aquel que le confiesa”.³⁶⁸

“La vocación se convierte en una convocación”.³⁶⁹ Por lo tanto, la identidad se solidariza con un ser requerido.

El individuo necesita que el otro o la comunidad “digan” de él. Ese *decir* es el texto que va narrando quién es uno mismo gracias a los enlaces de apropiación que la narración provoca con la vida del lector.

Junto con ese *decir* comunitario, el mismo grupo de pertenencia posee textos no solo en el registro del *contar* a uno quién es (desde ellos), sino que también poseerá, por tradición, *testamentos textuales*, como lo puede ser el mismo evangelio. Gesché se atreve a utilizar la expresión “«antropología literaria», indicando de esta manera la comprensión de sí que uno encuentra al frecuentar la literatura y particularmente la literatura novelística y de ficción”.³⁷⁰

“La identificación de Dios no es posible para aquellos que consultan y buscan quizás por el camino de las definiciones y de los adivinos, sino para los que son capaces de ver a Dios en sus obras y en sus palabras, en lo que él será”.³⁷¹

Se descubre la multiplicidad de implicaciones que encierra el concepto de *identidad narrativa*, que por un lado es el proceso de configuración de un texto que intenta

³⁶⁶ GESCHÉ, *Jesucristo*, 112.

³⁶⁷ Al respecto existe abundante bibliografía tanto en comentarios bíblicos como recursos espirituales y pastorales: J.A. PAGOLA, *El camino abierto por Jesús. Mateo, Marcos, Lucas y Juan*, Madrid, PPC, 2012; ORDINE DEI FRATI MENORI, *Caminar desde el evangelio*, Roma, Ufficio comunicazioni, 2010; J. BORTOLINI, *Cómo leer el evangelio de Juan: el camino de la vida*, Bogotá, San Pablo, 2002.

³⁶⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 117.

³⁶⁹ *Ibid.*, 113.

³⁷⁰ GESCHÉ, *El sentido*, 160.

³⁷¹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 114.

colocar en el tiempo los datos heterogéneos recordados y guardados de la historia de alguien; por otro lado, también es el *narrar-se*, porque la identidad se fortalece cuando uno “se cuenta”, cuando uno es *sí mismo*, pero como si fuera *otro*. Además, en una tercera comprensión, se puede considerar como *alteridad*, según se detalla en este punto de la disertación; incluso en la identidad ganada de una comunidad interpretante que recibe la legación de un texto como donación y se configura de acuerdo a su narración. Y, por último, la dimensión testimonial de aquellas personas que con su vida se convierten en un “decir”, en una palabra viviente, en un *texto vivo para otros*.

En todas estas diferentes comprensiones de la identidad narrativa siempre hay un *afuera*, un punto exterior que permite descubrirse en lo propio sustancial pero apoyándose en otro. Como si fuese un *lugar* acordado que, desde su distancia con todos, se convierte en espacio para todos. Al modo de una *tregua* que, haciendo indefensos a los individuos, éstos son sí mismos gracias al encuentro. Hablando del imaginario literario, Gesché completará diciendo que “el lector encuentra allí un espacio, un ámbito donde se podrá situar, porque este espacio y este ámbito no pertenecen a nadie en particular”.³⁷²

Por lo tanto, “la alteridad se hace identificadora. No es que mi identidad venga *del* otro (eso sería alienación), sino *a través* del otro (identidad transitiva, re-flexiva)”.³⁷³

Considerando esta alteridad y los diferentes modos en los cuales ese *afuera* se hace presente frente a un individuo que inquiere, que pregunta, afirmará Ricoeur que “la vida es un relato en busca de un narrador”.³⁷⁴

Por lo tanto el *tertium*, desde la óptica de la alteridad, será aquel encuentro y espacio que permita un decir algo desde (con..., junto a...) alguien. El *ternario narrativo* “resulta ser un concepto que responde por completo a la situación que intentamos establecer aquí, que encuentra su razón de ser en el relato”.³⁷⁵

La vida comprendida como relato posibilita salir del escalón de la simple vida biológica, aquella que no fue, aún, narrada. La “vida buena”, es la que se inscribe en la historia de

³⁷² GESCHÉ, *El sentido*, 161.

³⁷³ GESCHÉ, *Jesucristo*, 115. En el mismo sentido: “El pensamiento binario es exactamente el del tercero-excluido (por oposición al tercero-trascendente). Es realmente, el rechazo del tercer término, de la alteridad del duelo”. *Ficha catalogada*: XXV, 17 (6.5.84).

³⁷⁴ P. RICOEUR, “La vida. Un relato en busca de narrador”, *Ágora* 25.2 (2006), 9-26.

³⁷⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 117.

un relato. Recién cuando la vida se comprende en forma de relato³⁷⁶ puede ésta asumir el compromiso de una ética, porque solo así puede vislumbrar los ideales y hacia ellos tender.

Se entiende aquí, en el mismo sentido de Gesché, cómo Ricoeur también establece la identidad narrativa como punto de partida que determinará los comportamientos de la persona:

“Frente a esa postura, Ricoeur va defender la pertinencia de la ficción narrativa para hacer de la vida biológica una vida humana. En su análisis del concepto de identidad personal, Ricoeur subraya la naturaleza práctica de este concepto. Decir el ¿quién? a la base de una serie de acciones implica, relatar una historia, y eso no puede hacerse más que desarrollando una secuencia temporal. ¿Qué es lo que hace que una persona sea idéntica a sí misma a lo largo de toda la vida? El sentido común nos hace suponer que debería haber algún núcleo inmutable que, permaneciendo constante a lo largo de la vida, escape al cambio temporal”.³⁷⁷

De modo escalonado se van sucediendo las fases de un sentido más profundo y un valor creciente en la densidad personal. De lo meramente biológico, el relato permite llegar a los estadios del *sí mismo*, y desde ese presupuesto intermedio llegar, no a cualquier síntesis de la persona, sino a una buena y justa.

“El concepto de identidad narrativa, es decir de una aprehensión de la vida en forma de relato, está destinado en la obra de Ricoeur a servir de punto de apoyo para la comprensión de la "vida buena" y funciona por eso como un resorte conceptual indispensable para la constitución de una ética”.³⁷⁸

³⁷⁶ “¿Cómo un sujeto de acción podría dar a su propia vida, considerada globalmente, una cualificación ética, si esta vida no fuera reunida, y cómo lo sería si no en forma de relato?”. P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 2008³, 160.

³⁷⁷ E. CASAROTTI, “La constitución narrativa”, 123.

³⁷⁸ “«Vida buena», es decir, ese tipo de vida que vale la pena buscar para ser feliz”. E. CASAROTTI, “La constitución narrativa”, 121.

2.3.1. La pasividad configurante

Desde el postulado de la alteridad surge el elemento indispensable para que surja *otro*, y éste aparece en la medida en que uno deja ser, cede, da lugar y permite. Colocarse en la pasividad dentro de la dinámica de la alteridad permite el surgimiento de esa interfaz o campo de común encuentro. Esta dinámica de *nulidad* que propone Gesché en este punto del desarrollo de investigación de su volumen *Jesucristo*, en la línea común de las fuentes utilizadas por él a lo largo de esa obra, tiene una doble faz.

Por un lado es la actitud de aquel que se hace a un lado para que asome la identidad del otro en un decirse. “Nos encontramos aquí ante una verdadera epistemología evangélica del acceso a la palabra, a la palabra identificadora, que conecta con un importante número de análisis fenomenológicos actuales, y que yo llamaría una *epistemología del silencio* (o del retiro)”.³⁷⁹

Desde el punto de vista anverso, sucede cuando alguien a partir de su silencio da lugar a que “digan de él”, y poder así, en el decir del otro, conocerse. Trasladando la relación interpersonal a la mediación narrativa de los evangelios, sucede que “el autor tiene que ausentarse del texto”,³⁸⁰ para que el lector (u oyente), pueda sentir la invitación generada por ese vacío para el descubrimiento de un sentido. El autor ya no será un *dictante*, sino, más bien, un *provocador*.

En el primer caso “el hombre es un ser requerido (llamada), y es en esta *pasividad* y en la acogida que le dispensa (respuesta), cuando se convierte realmente en sujeto”.³⁸¹ El acento está colocado en la respuesta que el interpelado debe ofrecer gracias al silencio del otro, gracias a la alteridad pasiva.

“¿No se vendrá así a comprender entonces el tema del *Deus absconditus*, en quien el hombre ha de esconderse para descubrirse a sí mismo? Dios queda así escondido, precisamente para que yo pueda ser yo mismo, lejos de aquello que, de otra manera, sería el fuego incandescente y destructor de una Mirada”.³⁸²

La pasividad aquí es la generación de ese *tertium*, que se abre frente a dos sujetos, o entre un texto y un lector. Dirá magníficamente Chrétien que “la diástole de la belleza, en su radiante efusión, es sístole; su éxodo es lo que permite nuestro retorno”.³⁸³

En cuanto a la configuración de la identidad, se asume la analogía que permite la

³⁷⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 110.

³⁸⁰ *Ibid.*, 124.

³⁸¹ *Ibid.*, 119.

³⁸² GESCHÉ, *El sentido*, 178.

³⁸³ J.L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, Madrid, Caparrós Editores, 1997, 25.

“conversión” de los términos entre texto, personaje y lector que, según el esquema de tres partes presentado en esta disertación, podría aplicarse a la tríada *evangelio-Jesucristo-discípulo*.³⁸⁴

En el segundo caso de *pasividad*, “Jesús tiene que retirarse para que el relato, para que el tiempo del relato, pueda comenzar”.³⁸⁵

Ya no es la respuesta personal la que permite identificación, sino que es el silencio que se genera para que “el otro diga” sobre uno mismo. “Jesús deja al hombre decir lo que él es, le permite decirlo, nombrarle (privilegio que Dios ha dejado a la discreción del hombre después del Génesis)”.³⁸⁶

Cristo se silencia para que haya una creación.³⁸⁷ “Encontramos ahí un principio de la tradición judía, el del *Tsimtsum* (la *contractio* de los Padres de la Iglesia Latina), para expresar a un Dios que se retira voluntariamente con el fin de dejar campo y espacio a su creación”.³⁸⁸

“«Dios ha hecho *el mundo*, como el mar hace *la playa*: retirándose» (Hölderlin). Dios le pasa el relevo a Adán también cuando le encarga que ponga nombre a todas las cosas. Porque nombrar no es simplemente clasificar. Es proseguir la creación, hacer *ex-sistere* (existir: salir a la luz) lo que simplemente *est* (es), pero está como si no existiese. ¿Qué sería una cosa sin nombre? «Nombrar es ser» (Octavio Paz)”.³⁸⁹

Afirma De Certeau que “la ficción se construye sobre la *nada* de la existencia que ya pasó y de la que *nada subsiste*. Las grandes ruinas dan origen a los grandes poemas”.³⁹⁰

Se puede incluso hablar de una “dependencia de Dios respecto a aquel que le confiesa”.³⁹¹

³⁸⁴ “Prueba, por lo demás, de que la teoría narrativa que tomamos de Ricoeur no tiene nada que ver con una teoría desacertada o aplicada artificialmente a la realidad evangélica”. GESCHÉ, *Jesucristo*, 116, nota a pie de página 116.

³⁸⁵ *Ibid.*, 110, haciendo referencia a Juan 16,7.

³⁸⁶ *Ibid.*, 109.

³⁸⁷ “A propósito del acto creador, la tradición judía hablaba de una especie de «disminución» de Dios, al paso que la tradición patristica le reservaba el término *contractio* (contracción). Vendría a ser una *kénosis* (vaciamiento) desde la creación, antes de la encarnación”. A. GESCHÉ, “L’homme créé créateur”, *Revue Theologique de Louvain* 22 (1991) 153-184.

³⁸⁸ *Ibid.*, 109. Al respecto se fortalece el concepto con esta otra definición: “La idea de un inicio primordial de la creación que precede a cualquier manifestación de los días bíblicos de la creación viene transmitida por el término hebreo *tsimtsum*, “contracción”. El término mismo está asociado con el maestro del siglo XVII Isaac Luria, aunque el concepto esté implícito en fuentes anteriores. Para que Dios pudiera dar de sí mismo —que era el impulso primario detrás de la creación— tenía que *contraer* Su luz infinita para crear un “espacio desocupado” en el que pudiera verter un potencial creativo”. N. FERRER Y J. SHERMAN (eds.), *El giro participativo: Espiritualidad, misticismo y estudio de las religiones*, Barcelona, Kairós, 2011, 210.

³⁸⁹ A. GESCHÉ, “L’homme créé créateur”, *Revue Theologique de Louvain* 22 (1991) 153-184.

³⁹⁰ M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2010³, 310.

³⁹¹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 117.

2.3.2. La narración del *phobos* como ternario de identificación o “acontecimiento de revelación”

En el camino teológico de Adolphe Gesché la consideración de lo humanístico y lo simbólico es una característica evidente. Debido a esta propiedad de su decir desde el misterio de Dios el teólogo belga ha justificado la búsqueda de una epistemología determinada. El principio epistemológico que surge, vertido desde el pensamiento de Ricoeur con la narratividad y desde las intuiciones de aquellos otros ya citados, será el *tertium* como espacio de encuentro para un sentido. Y ese *tertium*, en su dimensión espacial, se dice de muchas formas.

Se presenta, entonces, *lo imaginario* como uno de los lugares del sentido,³⁹² como “lugar de lo que nos desborda y no se deja medir por las reglas de nuestra racionalidad, donde entran en juego el sentimiento y la pasión, lo inalcanzable y lo soñable [...]”.³⁹³

El mismo Ricoeur establecerá conexiones entre las disciplinas considerando que “la tarea de diversas ciencias independientes es poner al desnudo los lazos por los cuales la función simbólica se vincula con tal o cual actividad no simbólica o pre-lingüística”.³⁹⁴

Junto con *lo imaginable*, también *la libertad, la identidad, el destino, y la esperanza*, son como los ingredientes que se ayudan para emprender la tarea del encuentro con un horizonte de identidad, como argüirá Gesché desde *El Sentido*.

En un primer momento de la disertación se realizó la presentación filosófico-teológica de una narratividad identificatoria que da luz a la consideración del texto evangélico como *nexo* entre “Dios y los hombres”, por lo tanto el *tertium* será el mismo Verbo Encarnado y narrado. Por ende, como *punte* entre el Cristo de la fe y el Jesús de la historia, el *tertium* será la experiencia vivida por la comunidad de la primera hora y su modo de transmisión. Entre el testamento entregado por aquella comunidad

³⁹² J.M. Siciliani se lamenta que en la enumeración que Melchor Cano hace de los lugares de la teología, haya omitido principalmente dos: “Nótese que hay, entre otros lugares, dos ausentes importantísimos en esta lista: la práctica de las comunidades creyentes y los relatos hagiográficos y los avisos de los místicos escritos en forma de consejos espirituales o de relatos autobiográficos. Quien se servía de estos materiales para hacer teología incurría desde el principio en un error metodológico que viciaba de raíz su discurso teológico. A pesar de la gran variedad y riqueza de “lugares”, incluida la historia o la filosofía, la obra de Melchor Cano expulsa del quehacer teológico toda la riqueza de la literatura hagiográfica y espiritual”. J.M. SICILIANI, “Narratividad, cristología y comunicación de la fe”, *Revista Actualidades Pedagógicas* 54 (2009) 107-121.

³⁹³ GESCHÉ, *El sentido*, 11, *Prólogo* de Olegario González de Cardedal.

³⁹⁴ P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2008³, 30.

interpretante y las consecuentes, como comunidades lectoras, se yergue, por lo tanto el *espacio abierto*, que aparece en lo concreto de la narración sagrada.

En esta siguiente instancia se considerará que “el hombre solo puede definirse como un ser que narra, y él mismo no puede ser otra cosa que un ser narrado”,³⁹⁵ y se atenderá a los estudios sobre “el decir” terapéutico y sanador. Una historia narrada no solo ayuda a definirse —identificarse—, sino que también ayuda a sanarse —reordenando los acontecimientos—.

En tal sentido al teólogo le “gustaría hacer aquí una referencia al psicoanálisis. La relación entre el analizado y el analista ¿no intenta producir una identidad narrativa, puesto que lo que busca es descubrir su yo contándose?”.³⁹⁶

Se descubre una similitud entre la *configuración de la trama* en la generación de un texto, y *el relato de la vida* de una persona que acude a psicoterapia, particularmente por la función de “sustituir los fragmentos de historias, a la vez ininteligibles e insoportables, por una historia coherente y aceptable, en la que el analizador pueda reconocer su ipseidad”.³⁹⁷

Gesché enumerará los *nexos* entre las dos estructuras de identificación y, junto a sus aportes, se ampliará con los comentarios de otros especialistas, algunos citados por él y otros considerados oportunos para este apartado.

El trauma disparador

Al finalizar la sección de *El Jesús de la historia y el Cristo de la fe*, Gesché comienza dos nuevas partes de su obra que tendrán una impronta de *aplicación*. Uno de los apartados versará sobre un nuevo enfoque de la *resurrección*, y el otro sobre el *ser hijos de Dios*, según san Pablo. Con respecto al impacto que ha provocado la resurrección de Cristo, surge toda la temática de la “confusión profunda” de los apóstoles y los testigos. Desde este *pavor*, Gesché sostendrá la dinámica consistente en “el estupor primero que se vierte en llamada”.³⁹⁸ Varias páginas ocuparán en *Jesucristo* las alusiones al concepto de *phobos*, y merecerá diferentes acepciones que irán apareciendo en este desarrollo. Se parte del presupuesto bíblico de que “los evangelistas nos confían a Jesús

³⁹⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 85.

³⁹⁶ *Ibid.*, 85, en la nota a pie de pagina 39.

³⁹⁷ P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 999.

³⁹⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 160.

en el marco de una figura a la que nos invitan a adherirnos, y que a ellos tanto les *conmovió*, como si se tratara de una revelación”.³⁹⁹ Los estudios que plantea Gesché al final de su obra en torno a la resurrección de Cristo no tienen por finalidad, solamente, invitar a una comprensión más profunda del acontecimiento, sacándolo del contexto poco hondo de “realismo”, sino que esta comprensión nueva permitirá, también, sospechar que la escritura de los evangelios tiene por trasfondo la premura y *desesperación* por transmitir y comunicar el estupor que había provocado el acontecimiento.⁴⁰⁰

“Casi todos esos relatos de manifestaciones de Jesús resucitado están emplazados bajo el signo de una palabra que vuelve constantemente, la palabra *phobos* (y palabras emparentadas con ella como *phobeisthai*, *tromos*, *ektasis*, *thambeisthai*, *tarasso*; la multiplicación de este vocabulario es ya de por sí significativa): temor, miedo, espanto, confusión profunda, etc. (Lc 24,36-38, cuatro veces)”.⁴⁰¹

Los evangelios no solo se han escrito por cierto “encargo” o misión de “enseñar a las gentes”, sino que, en otro orden, son también el “mensaje que no puede callarse”, es la palabra incontenible que debe ser dicha, necesariamente, para comprenderse. Luego del *impacto* hay que *narrarse*. “El oyente o el lector queda convertido, en el mejor sentido de la palabra, en un oyente o lector intrigado. El *thauma* (sorpresa) provoca un *trauma*”.⁴⁰²

Estos componentes invitan a la ciencia narrativa terapéutica a explicar sus mecanismos internos para establecer conexiones que permitan penetrar mejor en las propias enunciaciones como disciplina particular.

La marca que había dejado el recuerdo reciente de lo sucedido debía ser “controlada”, devuelta a la cordura de una racionalidad, para definirse, así, desde una rememoración sanante. “«Todos tenemos un perfil conmovedor, que dirige nuestra personalidad, la concentra en torno a una cosa más o menos coherente, y determina nuestro destino, por encima de nosotros»”,⁴⁰³ afirma Gesché, sugiriendo que son esos acontecimientos apasionantes los que trazan el rumbo e invitan a las fuerzas para enfilarse detrás de tal o cual orientación.

Ciertamente la palabra *phobos* que utiliza tantas veces el teólogo, no debe encasillarse

³⁹⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 104. (Las cursivas son añadidas).

⁴⁰⁰ “Está claro que no se trata de detenernos ni en el sepulcro ni en las apariciones, que sólo representan el primer momento. Hay que ir más allá. Estos relatos son el lugar de una sorpresa, de un índice de revelación, a lo sumo de un despertar”. *Ibid.*, 162.

⁴⁰¹ *Ibid.*, 158.

⁴⁰² *Ibid.*, 101.

⁴⁰³ *Ibid.*, 129. Citando a M. MAMARDACHVILI, *Méditations cartésiennes*, Paris, Actes Sud, 1997.

solo en su traducción de *miedo* o *pavor*. “No se trata tanto de miedo físico (lo cual no se da nunca), sino de ese *temor*, de ese *temor sagrado*, que hemos encontrado hace poco con motivo del sepulcro vacío”.⁴⁰⁴ Algunas notas de estos vocablos de tinte más negativo, todavía conserva, pero refiere, más bien, a lo *conmovedor* del impacto, a lo *patético*, no como deforme o triste, sino como *turbante*.

“La palabra *phobos* y las que aparecen cercanas a ella se las encuentra en mil pasajes tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El recurso a este vocablo sirve, en toda la Escritura, para constituir una señal, como si se quisiera evitar que nos equivoquemos, avisándonos de que estamos en presencia de una revelación divina”.⁴⁰⁵

Por ello, en los relatos bíblicos, el uso narrativo de esta estructura de acontecimiento pavoroso funciona como el encabezamiento de ciertos relatos que preanuncian algo grandioso.

“El estremecimiento es el signo precursor, el anuncio, el presentimiento de un suceso que nos viene de fuera de nosotros mismos. El estremecimiento manifiesta una sorpresa, la sorpresa de un suceso inesperado y sorprendente, pero que señala con antelación y más allá de sí mismo”.⁴⁰⁶

El miedo de los patriarcas y profetas es muy frecuente en las Escrituras frente a fenómenos que publican la llegada de una epifanía. Así se muestra en los ciclos de Abraham, de Moisés, de Elías, de Ezequiel y otros.

Pero una vez sucedido el impacto de la visión, surge la tarea y el envío, el encargo, siempre en clave de anuncio, denuncia u oráculo. Esas escenas divinas provocarán en el vidente u oyente una necesidad de acomodar y ordenar lo acontecido, porque “el estremecimiento (*phobos*) es también y al mismo tiempo sorprendente («llenos de miedo y estupor»).⁴⁰⁷

Desde estas secuencias tan repetidas en la historia sagrada Gesché tomará elementos para entablar un diálogo con el perfil sanador de la narración en el psicoanálisis.

“El paciente que visita al psicoanalista le presenta migajas de historias vividas, sueños, «escenas primitivas», episodios conflictuales; con razón se puede decir de las sesiones de análisis que tienen como finalidad y como resultado el que el analizador saque de estas migajas de historias una narración”.⁴⁰⁸

El relato de sí mismo colocará en clave de resolución hacia un *final feliz* la comprensión de todo aquello que era *catastrófico* o *sorprendente* en la memoria. En un punto próximo se presentará también la lectura de ciertos relatos como auxilios configuradores

⁴⁰⁴ GESCHÉ, *Jesucristo*, 159.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, 159.

⁴⁰⁶ *Ibid.*, 161.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, 160.

⁴⁰⁸ P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, Madrid, Cristiandad, 1987, 149.

de la trama de la propia vida, ya que

“gracias incluso a dicha lectura, el ejercicio de las variaciones imaginativas contribuye al enriquecimiento de nuestro repertorio de predicados psíquicos: ¿no hemos aprendido los recovecos de la envidia, los ardides del odio y las modulaciones del deseo en los personajes surgidos de la creación poética?”⁴⁰⁹

La narración sanadora

Tomando el ejemplo de Ulises, que llora al escucharse a sí mismo relatando su propia aventura, Gesché comienza esta sección de las meditaciones teológicas afirmando que “tenemos que haber llorado para llegar a comprender nuestra propia historia”.⁴¹⁰

No colocará el acento en la emoción o el llanto, sino en el *escuchar uno mismo el pavor del propio relato*. Aunque ese relato, en ocasiones, venga relatado desde afuera, proponiendo a la persona una identificación sanadora, como la *catarsis*.⁴¹¹

El relato terapéutico tiene dos vertientes: por un lado se refiere a la claridad hacia la propia vida que un relato ajeno puede brindar. En este caso, Gesché afirma:

“¿no tienen razón tantos psicoanalistas cuando afirman que la lectura de Proust puede valer como terapia? ¿No será importante el hecho de que psicoanalistas como Julia Kristeva y Catherine Harpman se ocupan de novelas?”⁴¹²

En esta línea, a nivel espiritual, la lectura de los evangelios colocados frente a la vida de los que celebran la palabra, constituye un faro de sentido y un amarre firme para la existencia en el proyecto de la vida nueva propuesta desde la Escritura.⁴¹³

Pero, por otro lado, aparece la práctica de la asunción de un relato que no es externo a la propia vida, sino la misma vida para ser relatada. Parafraseando a Ricoeur, la vida es un relato que busca quien lo narre.⁴¹⁴ “Esta interpretación narrativa de la teoría psicoanalítica implica que la historia de una vida procede de historias no dichas y

⁴⁰⁹ P. RICOEUR, *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999, 224.

⁴¹⁰ GESCHÉ, *Jesucristo*, 129.

⁴¹¹ “Freud no se equivoca —y esto es lo menos que podemos decir— cuando afirma que al ir al teatro pagamos nuestro billete, entramos en la sala y sabemos que asistimos a una «evocación posible» (es decir, desplazamos las posibilidades cotidianas de la verdad). Durante algunas horas nos liberamos de nuestros deseos (inmediatos, limitados, demasiado restringidos), para ponernos en manos de las pasiones (más grandes, más inspiradas) que se van representando en el espectáculo”. GESCHÉ, *El sentido*, 163.

⁴¹² *Ibid.*, 166.

⁴¹³ En la actualidad apareció recientemente en Colombia un proyecto teológico pastoral que intenta la aplicación de estos postulados. El proyecto tiene por nombre: “Una lectura de los personajes bíblicos en la catequesis: un aporte para la reconciliación y la paz en Colombia” La pregunta central del proyecto es la siguiente: ¿Por qué y cómo la catequesis narrativa puede recurrir a la exégesis narrativa —específicamente a su propuesta de lectura de los personajes bíblicos—?

⁴¹⁴ Cf. P. RICOEUR, “La vida”, 9-22.

reprimidas, transformadas en historias efectivas que el sujeto podría asumir y considerar como constitutivas de su identidad personal”.⁴¹⁵

En este segundo enfoque, la narración terapéutica consistirá en advertir o hacer consciente los tres momentos que la constituyen: el pasado, presente y futuro en un mismo acto de narración del sí. “Lo mismo sucede con el trabajo de corrección y de rectificación constitutivo de la *translaboración analítica*: un sujeto se reconoce en la historia que se cuenta a sí mismo sobre sí mismo”.⁴¹⁶ Se podría considerar aquí toda la riqueza de la *distentio animi* ricoeuriana, ya que el volver a los eventos transcurridos desde una decisión actual de asunción de aquellos en un relato, abre el camino hacia horizontes completos y sintéticos de perspectivas sobre la propia vida.

El *narrarse* es un *reinterpretarse* en un lenguaje nuevo. Es reasumir lo acontecido para mostrarlo de modo transfigurado. Cuando Ricoeur toma elementos del psicoanálisis aludirá a Freud quien decía que “estos procedimientos operan mecánicamente desplazamientos, condensaciones, descomposiciones, etc., procedimientos todos que se designan como *deformación* o *distorsión*”.⁴¹⁷ Según el vocabulario de Gesché se diría: *trans*-figuración. Este *convertirse* necesita de la presencia, de la confesión frente a un tercero. Tempranamente, Gesché advertirá en una ficha suya:

“La conversación es una conversión. Es decir: la verdadera conversación, aquella en la que se busca la verdad, aquella en la que uno se mide con un tercero entre nosotros, que no se confunde con nosotros, en la que no se trata simplemente de entenderse bien. Se conversa para cambiar”.⁴¹⁸

No se puede realizar el relato de una vida desde la pura crónica o desde la mera fantasía, se confirmaba en puntos anteriores en la disertación al combinar los principios de la historia y la ficción.

Así como el *phobos* contiene en un primer acto de su aparición el temor paralizante que preanuncia un desvelamiento, la propia historia, como texto todavía no surgido, también pulsará desde la memoria, el interior o el inconsciente, por un alumbramiento verbal.

“*Phobos* expresa también ese pudor (*aidos*), esta especie de inmovilidad de quien permanece a la espera o ha sido sorprendido por alguna cosa [...] Esta idea de la inmovilidad aquí es capital, porque indica que el escalofrío inicial es vivido no como el final de una experiencia, sino como ese echarse para atrás necesario que nos va a permitir escuchar y acoger algo nuevo”.⁴¹⁹

⁴¹⁵ P. RICOEUR, “La vida”, 19.

⁴¹⁶ P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 999. Las cursivas son añadidas.

⁴¹⁷ P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción*, 30.

⁴¹⁸ *Ficha catalogada: XXXIII*, 13 (21.10.85).

⁴¹⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 160.

En esta misma línea, Ricoeur advierte que “esta interpretación narrativa de la teoría psicoanalítica implica que la historia de una vida procede desde historias no contadas e inhibidas hacia historias efectivas que el sujeto podría hacer suyas y considerarlas como constitutivas de su identidad personal”.⁴²⁰ Se dice “hacer suyas”, porque lo sucedido objetivamente en una vida, pertenece a su agente directo, pero subjetivamente un sujeto puede disociar, divorciar y anular hechos, decisiones y acontecimientos, despegándolos de la propia responsabilidad. Por ello se habla de la tensión entre *deseo* y *cultura*, porque tanto uno como otro son, o bien la cárcel que mantiene aprisionada la historia, o el vehículo para que ella se manifieste. Desde la *voluntad* hacia el *mundo*, se reasumirá la historia para sanarla, apropiándosela en una narración de sí.

El texto evangélico, como cualquier otra literatura, se comporta como ese *otro* que permite la alteridad y el descentramiento. El trauma comienza a desentrañarse cuando desde fuera es convocada una respuesta en el ejercicio de apropiación o configuración con el discurso.

Desde el pensamiento de Ricoeur se puede establecer un paralelo entre la dinámica terapéutica en torno a los relatos con la triple *mímesis* y sus momentos configuradores. La prefiguración es como la antesala de las circunstancias, tanto del relato como entidad aparte, como del lector en cuanto agente de sus propias circunstancias e historia. El momento de configuración se produce cuando, en la lectura, los datos disgregados que hacen del lector una persona traumada, pasan a establecerse en un orden gracias a la trama de la narración que resuelve el conflicto sintomático y profundo de la persona.

En la refiguración, último eslabón de esta dinámica narrativa —y mimética, en Ricoeur—, el lector se abre a una nueva caracterización, contiene en sí la novedad de un texto, porque se ha relatado, ha construido en el orden de una trama el desborde y saturación de su historia. Puede contarse, y al hacerlo, se posee.

“La terapia ha llegado a una encrucijada. La persona puede decidir que se dejará dominar por el relato saturado del problema (sintomático) o puede tomar en cuenta el relato, de mayor riqueza, que el terapeuta la ha animado a contar (narrativo)”.⁴²¹

“La terapia termina cuando la persona decide que su relato de sí misma es suficientemente rico para abarcar su futuro”.⁴²²

⁴²⁰ P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 149.

⁴²¹ *Ibid.*, 31. Los vocablos entre paréntesis son añadidos.

⁴²² *Ibid.*, 34.

2.3.3. La respuesta

Tanto la *pasividad configurante* como la *narración de los temores*, son dos prolegómenos a un concepto fundamental en la obra de Gesché y otros autores contemporáneos, como lo es la respuesta.

Promediando en su obra el gran capítulo, *El Jesús de la historia y el Cristo de la fe*, eje de esta disertación, Gesché aborda el tema crucial de la *respuesta*. Estará mayormente ilustrado por los pensamientos de Ricoeur junto a LaCoque,⁴²³ y los aportes de Jean Louis Chrétien.

Dentro de la dinámica del *tertium*, que genera el permiso y la obligación de mostrarse para entrar en el mutuo darse, comprender al otro y comprenderse, aparece este asentimiento a un requerimiento. Es la respuesta a una llamada, a una pasividad.

Será, en ocasiones, un decir frente a una pregunta sobre el ser del que requiere: “¿Qué dice la gente sobre el hijo del Hombre?”; y en otras oportunidades será la presentación de uno mismo, el narrarse, frente a la *pasividad* del que ha requerido, del que ha preguntado, del que se coloca en situación de interrogación. Por lo tanto, será la respuesta a la pregunta por una identidad ajena, pero también frente a una pregunta por la propia identidad del que responde. En los evangelios es frecuente este perfil de la respuesta en las preguntas de Cristo tales como: *¿Qué lees en las escrituras?*, *¿Qué quieres que yo haga por ti?*, *¿De quién es la imagen en esa moneda?*... Son vacíos, o situaciones intencionales donde una de las partes del diálogo *cede* con su interrogación para que *suceda* el otro, con su respuesta.

En las respuestas, Jesús requiere una narración reveladora, porque la misma respuesta del inquirido será luminosa para la cuestión al construir el relato. “Porque así es como la identidad de Jesús se nos presenta en el evangelio, donde ésta permanece como pendiente de nuestra respuesta a su «aquí estoy», pendiente de nuestra narración”.⁴²⁴

La temática de la respuesta ofrece, filosófica y teológicamente hablando, conclusiones fructíferas frente a la presentación del *tertium*, también en relación al surgir del ser de un sujeto frente al silencio o *cesión* del otro, y frente a la cuestión terapéutica, como ya se advirtió en el anterior punto. “Y es que la identidad se descubre, al mismo tiempo, en una llamada («aquí estoy») y en la respuesta que se le da. ¿Es posible separar estos dos

⁴²³ A. LACOQUE, P. RICOEUR, *Pensar la Biblia*, Barcelona, Herder, 2001.

⁴²⁴ GESCHÉ, *Jesucristo*, 118.

momentos?”.⁴²⁵ La llamada es el requerimiento de una disciplina hacia la otra,⁴²⁶ la llamada es la pregunta y el incentivo del terapeuta, la llamada es el Misterio de Jesús que reclama y exige ser narrado, es el anular la propia omnipotencia para no aplastar ni claudicar a la alteridad, la llamada es el envío misionero a las naciones por parte de Cristo a sus discípulos, el cual quiere “depender” de ellos para la revelación.

La temática de la respuesta, como un “núcleo puente”, prepara para las cuestiones relativas al lector, en el próximo punto de la disertación.

El mismo Dios es colocado en la cuestión de una incógnita, no en el sentido de imperfección o necesidad de plenitud, sino como un *ser* que se entrega a la *alteridad*.

Para que surja una identidad configurada, o refigurada, respetando la dinámica del *tertium*, Dios mismo tendrá que “mirar de reojo” para no aplastar con su mirada potente al otro fuera de él. El Creador solo podrá regalar creaturidad en la medida en que se postergue, se haga a un lado, como en la bella idea de *Tsimtsum*, considerada más arriba.

En el registro bíblico también se encuentra, como una de las motivaciones más fuertes del proceder escriturístico, la búsqueda y el grito del hombre frente al Dios que se esconde, que se hace no patente. La angustia de algunos salmos, las súplicas proféticas, las narraciones antiguas frente al silencio de Dios, y los mismos escritos discursivos del nuevo testamento, como primeras “teologías” frente al acontecimiento del Hijo de Dios que irrumpió en la historia, y ahora se encontraba ausente de una manera, presente de otra, son expresiones que demuestran que “solo hablamos llamados”,⁴²⁷ que solo alguien narra frente a otro que se convierte en necesitado. Así “estamos en condiciones de contemplar la totalidad del evangelio como una búsqueda de identidad”.⁴²⁸

El «*Aquí estoy*» tan referenciado por Gesché se comporta como la expresión de carácter más interrogatorio que impositivo. “¿Cómo no pensar, por tanto, en una identidad narrativa necesaria al mismo Dios! A un Dios que se deja conocer, nombrar y confesar a partir de un «*Aquí estoy*», que solo encuentra su culminación en la respuesta que le

⁴²⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 118.

⁴²⁶ “Nada impide pensar que es posible hacer de un hombre un descubrimiento que vaya más allá de lo que permite una aproximación histórica, o psicológica, o sociológica, o antropológica, etc”. *Ibid.*, 74. También: “Cuando lo que se ha dicho de Jesús, incluso de manera conveniente, ha ido más allá de su origen primero, ¿no es acaso lo que él ha llegado a ser (nos referimos a lo que ha ido descubriéndose progresivamente de él) lo que ha marcado de hecho la historia de los hombres?”. *Ibid.*, 76; Y por último: “Toda frase apunta a algo más allá de sí misma”. *Ibid.*, 127.

⁴²⁷ J.L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, Madrid, Caparrós Editores, 1997, 17.

⁴²⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 100.

ofrece el hombre”.⁴²⁹

Desde los diferentes enfoques presentados por Gesché se advierte el crecimiento en la identidad; identidad que es ese *más allá*, sobre el cual el teólogo es tan insistente.⁴³⁰ “En la respuesta que se da y en el relato que se hace de alguien hay un avance de su identidad”.⁴³¹

Y ya que “solo hablando escuchamos la llamada silenciosa de la palabra”⁴³² se advierte que la configuración de la identidad amanece desde un horizonte de vocación. El ser llamado, y no solo para una misión concreta y particular, sino llamado para la completa misión, que es la existencia, coloca a la persona frente a una necesidad ontológica que se resuelve en el encuentro y en una dinámica narrativa, en el configurarse desde la escucha y la palabra. “El que un texto transmitido se convierta en objeto de la interpretación, ilustra Gadamer, quiere decir, para empezar, que plantea una pregunta al intérprete”.⁴³³

La identidad de una persona, como misterio a resolverse, provoca un decir, un relato sobre sí, que lo constituye. “Comprender un texto quiere decir comprender esta pregunta”⁴³⁴ y, por lo tanto, asomarse a la identidad de una persona consiste en considerarla como necesitada de un decir, pendiente de una respuesta. “¿Cabe pensar esa llamada de otro modo que como un verbo, que venga a sobrecogernos y a requerirnos? Donde surge la llamada, arde la palabra”.⁴³⁵

Considerando estos elementos presentados durante el desarrollo de los puntos anteriores de la disertación, será el momento de abordar al lector como *polo refigurado*, como aquel que, gracias al encuentro, gana en profundidad y comprensión de sí frente a la manifestación de un texto y las identidades que su narración construyó.

⁴²⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 100.

⁴³⁰ “Queda claro que todo acontecimiento está penetrado de un sentido que va siempre *más allá* de su inmediatez, [...] cuando se va *más allá* de los únicos decretos del mundo visible”. *Ibid.*, 73. Solo por dar dos ejemplos de esta expresión que es frecuentemente utilizada por el teólogo. Las cursivas son añadidas.

⁴³¹ *Ibid.*, 119.

⁴³² J.L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, Madrid, Caparrós Editores, 1997, 22.

⁴³³ H.G. GADAMER, *Verdad y método I*, 447.

⁴³⁴ *Ibid.*, 447.

⁴³⁵ J.L. CHRÉTIEN, *La llamada y la respuesta*, 25.

2.4. Identidad narrativa y Catarsis: la comprensión de sí mismo

El paso por la identidad narrativa del lector

Dentro del segundo capítulo de la disertación, centrado en el *Ternario narrativo*, se aborda ahora el último punto. En la dinámica de pensamiento tripartita de Ricoeur en torno a la *referencialidad*, la *comunicabilidad*, y la *comprensión de sí*, se presentarán las especulaciones que sobre estos ejes realiza Gesché, junto con otros especialistas, sobre la realidad del lector.

El pensamiento hermenéutico que asume el teólogo belga considera la realidad narrativa ternaria como un concepto aplicable tanto al texto, como a la persona relatada y al lector, que será implicado e intrigado.

Texto narrativo, Jesucristo narrado y lector intrigado son los ejes alrededor de los cuales gira Gesché en *Jesucristo*, por lo tanto resulta evidente el vínculo dinámico que contempla el movimiento ricoeuriano de referencialidad, comunicabilidad y comprensión de sí, de acuerdo a los títulos de la disertación. El lector se implica de tal modo en el circuito de la narración que

“respecto al efecto sorprendente que da lugar al asombro del espectador, hay que señalar que también forma parte de la comprensión del conjunto de la historia contada, hasta el punto de provocar en el espectador la conocida purificación de las emociones suscitadas por el espectáculo que Aristóteles llama *kátharsis*”.⁴³⁶

Así como la narratividad, otorgará, gracias a los acontecimientos y a la ficcionalización, el fruto de un texto; y así como también surge el fruto de una identidad por la narración sobre una vida, el lector no quedará fuera de estas transformaciones narrativas, y en él los efectos serán *purificadores*. “Consiste en la purificación de las emociones del miedo y de la piedad”.⁴³⁷

Se comprenden estas injerencias o interrelaciones gracias a la operatividad que plantea la narratividad. “Para Ricoeur la intriga no es una estructura estática sino una operación,

⁴³⁶ P. RICOEUR, “La identidad narrativa”, 220.

Para el concepto de *catarsis*, conviene citar la definición de Jauss: “La experiencia estética es, por tanto, siempre liberación *de* y liberación *para*, como ya se pone de manifiesto en la doctrina aristotélica de la *catharsis*. La instalación en un destino imaginario requerida por la tragedia libera al espectador de los intereses prácticos y de los lazos afectivos de la vida para activar los afectos puros de compasión y temor que la tragedia despierta. Estos afectos son una condición previa para la identificación con el héroe; han de llevar al espectador, mediante la conmoción trágica, a la deseable disposición de ánimo para comprender lo ejemplar del proceder humano”. H.R. JAUSS, *Pequeña apología de la experiencia estética*, Barcelona, Paidós, 2002, 41.

⁴³⁷ P. RICOEUR, “La identidad narrativa”, 220.

un proceso integrador el cual sólo se realiza en el lector o en el espectador, es decir, en el receptor vivo de la historia relatada”.⁴³⁸ El texto, como *ternario narrativo* (ver 1.4) aparece como una entidad autónoma frente al autor y al lector, aunque depende de los dos, y no solo de aquel que lo generó, sino también del que lo interpreta recibiendo. “Tanto como una operación de escritura (por el autor), el texto supone también una *operación de lectura* (por el lector o por el oyente)”.⁴³⁹ El autor se ve impelido a la escritura, motivado, pero el texto surgido de él no completará su recorrido y misión hasta tanto no se halle anclado en la recepción del lector. Será “la lectura el acto concreto en el que se cumple el destino del texto”.⁴⁴⁰

El lector implicado es parte constitutiva del acto de configuración de identidad, ya que todo texto, en su génesis, ha sido escrito para alguien. Y no solo ha sido elaborado con interés de que *llegue* a un destinatario, sino, principalmente, con el objetivo de *transformarlo*.

“La narración, por fin, *implica* a los que la escuchan. Los implica en los acontecimientos descritos por el discurso que los evoca. Porque, de alguna manera, la fuerza de la misma narración actualiza los hechos narrados. Decir que los oyentes aparecen implicados en el acontecimiento narrado equivale a decir lo *celebran*”.⁴⁴¹

El autor quiere provocar algo en el lector. “Esto ha sido escrito para que crean”.⁴⁴²

El autor atrae la atención del lector y en el orden del tiempo que armonizó los acontecimientos heterogéneos, el mismo lector encuentra la invitación a configurar su propia vida con esa construcción narrativa. Aunque no se sienta implicado por los elementos internos de la obra, sentirá, al menos, el ritmo distinto de la trama que invita a su vida a acoplarse en ese registro. El texto “textualiza”, y pone en “contexto”, incita a un entramado vital. La vida del lector se examina al tamizarse en las redes del texto.

Cuando Gesché se refiere a un texto, en sentido amplio, remite no solo a la materialidad de un relato, sino también a la realidad de una persona narrada. Teniendo en cuenta esto, el lector será cautivado por los estratégicos recursos del narrador y también por la propuesta de vida que surge de un personaje narrado.

“Los textos hablan de mundos posibles y de maneras posibles de orientarse en esos mundos. De

⁴³⁸ E. CASAROTTI, “La constitución narrativa”, 125.

⁴³⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 123.

⁴⁴⁰ P. RICOEUR, “¿Qué es un texto?”, 81.

⁴⁴¹ J.M. ROVIRA BELLOSO, *Introducción a la teología*, 305.

⁴⁴² JUAN 20, 31.

esta manera, descubrir-abrir es el equivalente, para los textos escritos, de la referencia ostensiva para el lenguaje hablado. La interpretación deviene entonces la aprehensión de las proposiciones de mundo abiertas por las referencias no ostensivas del texto”.⁴⁴³

Esta aprehensión surge gracias al interés del lector y a las atracciones que enlazan los lenguajes simbólicos del texto con los sensores simbólicos de la persona, dependiendo, ciertamente, de las circunstancias diversas de edad, cultura, historia... Ciertamente debe existir un acuerdo, un *dejarse modelar* por los cinceles narrativos del texto y sus recursos afectantes que son los vehículos de una síntesis que aglutina en torno a sí.

Así como un autor escribe pensando en alguien y con una intención, también el lector se aproxima a un texto con un interés y una búsqueda. La inquietud puede variar, así como los textos también tienen sus estilos literarios. Gesché se encargará de darle prioridad absoluta a la narración por sobre otros estilos, ya que el registro narrativo, por ser contenedor de ficcionalización, posee la capacidad de presentar un mundo que motiva su encarnación en quién lo recibe. “Nos encontramos siempre delante de un texto, y un texto que engendra, sobre todo cuando es narrativo”.⁴⁴⁴

En esta línea, “es como si los evangelios supieran ya que «relatar», «hacer exégesis» fuera precisamente como poner en el camino del conocimiento”.⁴⁴⁵

Gadamer a este “poner en el camino” lo denomina “fusión de horizontes”. En el encuentro del lector con el texto se establecen áreas comunes, lugares de fusión, donde la experiencia de conocimiento del lector se amplía.

“Más allá de mi situación como lector, más allá de la situación del autor, me encuentro a mí mismo en el modo posible de ser en el mundo que el texto abre y descubre para mí”.⁴⁴⁶

Por ello, en cierto modo, como ya afirmaba Ricoeur, el autor cede lugar al texto, que se independiza de su generador para establecerse como mundo frente a los que lo frecuentan como lectores. Ciertamente que “nadie escribe para no ser leído y, por otro lado, siempre se espera un resultado”,⁴⁴⁷ y este resultado trasciende el círculo de primer destino para universalizarse.

El lector se apropiará del texto, en diferentes grados de compromiso de lectura y en distintas intensidades de *refiguración*. “Por nuestra lectura —en el sentido de una lectura plena, en la que uno se convierte en actor de aquello que comenta el autor—, la

⁴⁴³ P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción*, 52.

⁴⁴⁴ GESCHÉ, *Jesucristo*, 120.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, 97.

⁴⁴⁶ P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción*, 52.

⁴⁴⁷ GESCHÉ, *Jesucristo*, 123.

identidad narrativa se nos confía, lo cual, por lo demás, es la intención misma del texto”.⁴⁴⁸ Se entiende lectura plena a la que, lejos de todo prejuicio, respeta y abre su *docilidad* a la novedad del mensaje. “Leer bien es experimentar la fuerza de realidad y el poder que las palabras ejercen sobre nosotros”.⁴⁴⁹

No se está refiriendo a la plena adecuación, cuestión imposible, sino a la plena atención, que será plena en la medida en que cada lector, siendo él mismo, aproveche la detonación interior que el texto provoca. “No hay interpretación auténtica que no se cumpla en alguna forma de apropiación, si por este término entendemos el proceso por el cual uno hace suyo lo que en principio era otro, extraño”.⁴⁵⁰

Con respecto al evangelio, son múltiples las figuras y amplio el mundo creado por los evangelistas quienes, más allá de la historicidad de los relatos, gracias a la ficcionalización, a la *transformación* de “los acontecimientos sucedidos entre ellos”, “las cosas que se han verificado”,⁴⁵¹ dan lugar a los lectores no-inmediatos para que puedan ingresar en el mundo del texto. “Somos nosotros quienes, con Pedro y Juan, llenamos la tumba vacía y anunciamos la resurrección de Jesús en Cristo”.⁴⁵²

En la presentación filosófica que Gesché realizó en torno al *tertium*, afirmaba que el espacio que se abre para el diálogo entre disciplinas no las anula ni les exige el abandono de sus estatutos, sino que, permaneciendo en sus campos de identidad, salen al encuentro del otro en un decir y escuchar, enriqueciendo y enriqueciéndose. Desde estos postulados, explayados al inicio de la disertación, el lector también se presenta frente a un texto que, lejos de despersonalizarlo, lo excede y amplifica. “Este es el motivo por el cual la identidad narrativa acaba convirtiéndose en la nuestra. Lectores (u oyentes) del texto, nos convertimos en parte implicada”.⁴⁵³

Sin entrar en las investigaciones hermenéuticas en torno a la *tradición*, que implicaría todo un estudio sobre la cultura y la transmisión de saberes, Gesché afirma que “todos somos hijos de un texto, engendrados por un texto”.⁴⁵⁴ La narración, como matriz, tiene la misión de “acunar” las potencialidades del lector para que afloren. Muchos escritos

⁴⁴⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 123.

⁴⁴⁹ J. PEÑA VIAL, *La poética del tiempo. Ética y estética de la narración*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, 287.

⁴⁵⁰ P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción*, 52.

⁴⁵¹ LUCAS, 1,1.

⁴⁵² GESCHÉ, *Jesucristo*, 123.

⁴⁵³ *Ibid.*, 122.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, 120.

del nuevo testamento, principalmente los discursos escatológicos de Jesús, y el mismo libro del Apocalipsis, se presentan como situaciones futuras cuando en realidad, en variadas ocasiones, son estados de la iglesia contemporánea al autor, que intenta dar luz y sentido a lo que en ese presente se está viviendo. Porque, en realidad, “el lector activa el texto”⁴⁵⁵ y, lejos de agotar su sentido, siempre de poder dicente, manifestará, gracias al “paso por su identidad narrativa de lector”,⁴⁵⁶ un aporte particular. “El decir del hermeneuta es un redecir que reactiva el decir del texto”,⁴⁵⁷ pero no lo reactiva desde lo monótono o repetitivo, sino siempre hacia una originalidad. “Lo que el autor desea no es sólo producir una obra original, sino originante, originaria”,⁴⁵⁸ como se afirmó en un punto anterior.

La proyección ficticia de un futuro, consuela y plenifica la vocación del lector actual que se identifica con la narración de acontecimientos supuestamente venideros, sin ser consciente, en realidad, que está escrito para él de modo directo. Pero más allá de verse afectado de manera “indirecta” en cuanto destinatario concreto, es “directa” la conmoción que éste provoca en el lector. Por lo tanto “el verdadero lector mantiene con el libro una relación creadora”,⁴⁵⁹ ya que completará la vocación para la que existe el relato, siendo también el *fingere*⁴⁶⁰ de sí mismo.

Habría que analizar cuál es la ocasión o condición de posibilidad en el lector que “permite” la intervención de un texto en su vida. ¿Qué es lo que facilita que influya o afecte una narración sobre la vida de alguien?

Cada persona es un ser *haciéndose*, construyéndose, identificándose, y en ese estado de expansión constante de la conciencia, el texto leído, sin convertirse en dictador de vidas, dejará su sello e invitará a la conformación con el mismo. “Esto es lo que atestigua que nosotros somos nosotros mismos en estado de invención”.⁴⁶¹

Así como se constituye la formación de un texto narrativo en la composición homogénea de una secuencia de tiempo a partir de cuestiones dispersas o heterogéneas, la vida del lector también puede configurarse, asumir una forma determinada, gracias a

⁴⁵⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 125.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, 120.

⁴⁵⁷ P. RICOEUR, “¿Qué es un texto”, 81.

⁴⁵⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 124.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, 124.

⁴⁶⁰ Haciendo alusión al *fingere* creativo, a la “manufactura” sobre la realidad para ficcionalizarla, así como el lector mismo puede también dejarse *ficcionalizar* en el proceso de lectura y, desde su vulnerabilidad, llegar a ser un lector intrigado.

⁴⁶¹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 123.

la lectura. Se puede realizar un paralelo entre el acto de lectura y la terapia narrativa⁴⁶², ya que en ésta, el narrarse ordena la alteración o inmadurez de un trauma que no ha trascendido al tiempo positivo de la sorpresa, y aquella es recibir ese relato pero como vida ajena que el lector se apropia. Esa “vida ajena relatada” es la tarea creativa del autor que no solo brinda el surgimiento de la obra textual como resultado de su manipulación creadora, de su *póiesis*, sino que los efectos de su ordenación material se extienden a la conciencia afectable del que lee.

“El sentido o el significado de un relato surge en *la intersección del mundo del texto con el mundo del lector*. El acto de *leer* pasa a ser así el momento crucial de todo el análisis. Sobre él descansa la capacidad del relato de transfigurar la experiencia del lector”.⁴⁶³

De esta manera el lector actúa sobre el texto llevándolo a su *plus* de sentido, pero el texto también, en esa fusión, acondiciona el interior del que lee. “La obra abre las puertas de nuestra alma y se enseñorea de nuestro psiquismo, imaginación, memoria y afectividad”.⁴⁶⁴ Así, el lector, dejando pasar el texto por su conciencia, descubre la identidad de lo que se narra y, al mismo tiempo, reconfigura su misma identidad (como se desarrollará en el próximo punto).

Por lo tanto, así como en el proceso configurador de un relato, el autor ha ejercido su tarea de ficcionalización para *hacer pasar por su identidad* los acontecimientos que, intriguados, serán convertidos en texto, de un modo especular, el lector asumirá una labor de imaginación para *hacer pasar por su identidad* el texto recibido. El texto, en todo su proceso y vida, se comportará como un dador de identidad. Su vocación identificatoria se brindará tanto al autor, como al personaje que es narrado, como al lector. En éste último “su conciencia sufre un cambio muy profundo. Ya no es el mismo”.⁴⁶⁵

La imaginación del lector permite adentrarse en la trama de los personajes, en los vericuetos de sus mismos *phoboi*, algunos resueltos y otros en proceso de serlo. La imaginación permitirá colocarse en sintonía, compadecerse, reconocerse, incluso, “poner nombre” y encontrar claves de entramado en el texto que permitan desentrañar los propios vericuetos. Los encastres de la conciencia maleable darán la bienvenida a las figuras narradas para que se asienten en el interior del que recibe lo narrado. “En la lectura buscamos una ampliación de nuestro ser. Queremos ser más de lo que somos [...]. Hemos salido de nosotros mismos para entrar en otros caracteres; nos convertimos

⁴⁶² Cf. 2.3.2 *La narración del phobos como ternario de identificación*.

⁴⁶³ P. RICOEUR, “La vida”, 14.

⁴⁶⁴ J. PEÑA VIAL, *La poética del tiempo. Ética y estética de la narración*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002, 285.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, 285.

en otras personas”.⁴⁶⁶ Pero este “convertirse en otras personas”, que en un principio es la identificación con algún personaje o situación, termina por ser la “conversión en uno mismo”. Aquí se comprende bien la dinámica de *el sí mismo como otro*, la recuperación de la propia identidad gracias al “paso identificador” de un texto, de una persona, o del propio narrar, a través del desierto vital de lo heterogéneo en uno.

“El buen lector se toma en serio las palabras, su interna intención de claridad y belleza, es sensible al estilo, relee, no se limita a los hechos narrados y a saber *qué sucedió después*; experimenta en sí mismo la fuerza y la coacción de las palabras”.⁴⁶⁷

En otras palabras, se deja interpelar, se deja intrigar.

“La hermenéutica sostiene el gozne entre la configuración (interna) de la obra y la refiguración (externa) de la vida”.⁴⁶⁸

⁴⁶⁶ J. PEÑA VIAL, *La poética del tiempo*, 288.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, 286.

⁴⁶⁸ P. RICOEUR, “La vida”, 16.

2.4.1. Refiguración del lector

El lector como objetivo

La comprensión completa de una narración, repetirán autores aquí tratados, solo se lleva a cabo plenamente en la recepción de la misma por parte del lector. “La refiguración *efectiva* del tiempo, convertido así en tiempo humano, por el entrecruzamiento de la historia y de la ficción”,⁴⁶⁹ no es algo que se circunscriba a la relación establecida entre el autor y la historia que culmina narrada por la construcción de la trama, sino que también involucra los vínculos que se establecen entre la obra y el lector. El lector también refigura su tiempo gracias a la lectura de un relato que lo ha atravesado.

Por lo tanto, el texto se proyectará de modo consumado en la bienvenida que le den los futuros destinatarios abiertos a una actualización de la obra que configure sus vidas. “El proyecto de confiar un texto a la escritura, por tanto, lejos de quedar encasillado en la retrospección, resulta ser primordialmente prospectivo”.⁴⁷⁰ Las historias narradas no cumplen una función solo conservadora, sino también propositiva y de eficacia latente.

Por lo tanto no solo el receptor primario será objeto de estudio, sino también aquellos que, desligados del tiempo, distanciados de las circunstancias e, incluso, de la cultura del primer círculo, lo asuman como mensaje.

“Mi tesis, sostiene Ricoeur, es que el proceso de composición, de configuración, no se acaba en el texto, sino en el lector, y bajo esta condición, hace posible la reconfiguración de la vida por el relato. Más concretamente: el sentido o el significado de un relato surge en la *intersección del mundo del texto con el mundo del lector*”.⁴⁷¹

El lector puede tener una mirada exclusivamente científica, una investigación sobre el texto, disociando la sola *mimesis* II:

“y puede tener en cuenta únicamente las leyes internas de la obra literaria, sin considerar el antes y el después del texto. En cambio, incumbe a la hermenéutica reconstruir el conjunto de las operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar”.⁴⁷²

Se ha afirmado anteriormente en la disertación, y ahora se repite, que toda obra tiene por finalidad la comunicación de un mensaje. Nada se escribe para permanecer en la oscuridad o en el hermetismo.

⁴⁶⁹ P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 901.

⁴⁷⁰ A. LACOCQUE, P. RICOEUR, *Pensar la Biblia*, Barcelona, Herder, 2001, 15.

⁴⁷¹ P. RICOEUR, “La vida”, 15.

⁴⁷² P. RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 115.

“Un texto es como una partitura musical que reclama ser ejecutada (algunos críticos, reaccionando contra los excesos del texto en sí, llega incluso a decir que es el *lector en el texto* el que consume el sentido, por ejemplo llenando sus lagunas, resolviendo sus ambigüedades, incluso corrigiendo su orden narrativo o argumental)”.⁴⁷³

Incluso el autor que colorea de secretos y claves su obra, esconde en su intención el deseo de un descubrimiento por parte de alguien. Secreta o intencionalmente, toda narración se dirige a alguien con el objetivo de un desciframiento. Ese destinatario se convierte en un convocado, como se estudió en 2.3.3. *La respuesta*. “Soy yo el que estoy convocado, a mí me pertenece sacar las consecuencias de la historia que se cuenta”.⁴⁷⁴ Estas consecuencias serán respuesta y fruto de las “claras señales” dadas por el texto, porque el autor dirige y orienta la trama hacia determinada situación o estado. Pero también aparecerán secuelas y efectos no buscados directamente por el autor, apareciendo al modo de “conclusiones subjetivas” generadas por la recepción y el enclave del texto en una persona determinada. El lector se abre a la sorpresa del texto, se somete, pero esta actitud no anula las repercusiones que el mismo producirá, de modo intransferible, en su comprensión. La alquimia del texto con una comunidad o en un lector determinado no siempre es la misma; varía de acuerdo a su aterrizaje.

Puede así hablarse de *presunción*, ya que la coloratura del lector —si bien éste no determina la intención profunda de un relato y tampoco se somete a él como un resultado ineludible— tendrá, por un lado, una dimensión irrenunciable y por otro cierta maleabilidad. Es por ello que “la iniciativa del lector consiste básicamente en hacer una conjetura sobre la intención del texto. Un texto es un dispositivo concebido con el fin de producir su lector modelo”.⁴⁷⁵ Pero este “lector modelo”, del que habla Umberto Eco, no es el frío cálculo resultado de un texto, sino que es la persona intrigada, que ha quedado atravesada por la trama. El lector *informado*, de esta manera, no queda impermeable, y tampoco renuncia a la *inteligencia* que implica ese encuentro.

Un relato es la refiguración de un mundo, que se propone, ahora, en lenguaje nuevo para ser aprehendido,⁴⁷⁶ dejando al lector entre dos mundos, el del texto y el propio.

“Apropiarse de una obra por la lectura, es desplegar el horizonte implícito del mundo que envuelve las acciones, los personajes, los acontecimientos de la historia narrada. El resultado es que el lector pertenece a la vez al horizonte de experiencia de la obra imaginativamente y al horizonte de su acción, realmente”.⁴⁷⁷

⁴⁷³ P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, Buenos Aires, Almagesto-Docencia, 1994², 102.

⁴⁷⁴ GESCHÉ, *El sentido*, 161.

⁴⁷⁵ U. ECO, *Interpretación y sobreinterpretación*, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995, 68.

⁴⁷⁶ Ya en 2.2.3. *Refiguración de Jesús, ficción y transgresión* era comentaba la creatividad ejercida sobre la realidad al *ficcionalizarla*.

⁴⁷⁷ P. RICOEUR, “La vida”, 15.

Incluso, afirmará Gesché, sucede, a veces, que la refiguración de la realidad permite entenderla mejor. Es mucho más accesible la realidad mediatizada por una *manufacturación literaria* que en su estado puro.

Pero esta acción, este *ingere* sobre la realidad que la transforma y la *poetiza*, no es solo acción del narrador sobre el mundo, sino que también corresponde a la acción del texto sobre el lector ya que “es *más allá* de la lectura, en la acción efectiva, ilustrada por las obras recibidas, donde la configuración del texto se cambia en refiguración”.⁴⁷⁸

La potencia transformadora del autor sobre la realidad que da a luz un texto, queda “latiendo” en el relato y, al ser abordado y abrazado por la lectura, ejerce esa escondida fuerza sobre el descifrador que lee. La realidad del lector también es *poetizada* por el *ingere* del texto. La voluntad del autor se prolonga en la obra que ejerce sus fuerzas, a pesar de la distancia —y *gracias* a ella, había afirmado Ricoeur—, sobre el destinatario.

Es en esta segunda transformación, *texto-lector*, donde se harán ahora los análisis.

“Al oír una fábula o un cuento nos sentimos inmersos en su trama, nos contemplamos de una manera nueva, nos comprendemos mejor y de esta manera nos convertimos en elementos del cuento o de la fábula. La historia pone al descubierto lo que somos, lo que está pasando en el interior de nuestra alma”.⁴⁷⁹

De un modo u otro, los especialistas plantearán sus teorías sobre la identificación entre texto, lector y sus efectos. El estar “inmerso” es el efecto producido por la atracción del mundo desplegado por la narración. De esta manera, el autor “inyectó” en la obra los recursos necesarios para llamar la atención y captar el seguimiento pero, sobre todo, establecer con su configuración la empatía y conexión entre sus relatos y la vida.

Esta fuerza y capacidad de *auto-aplicación* que ejerce el texto sobre el lector permite *vibrar* al unísono con una situación, un personaje, una afirmación. La historia contada invita a la identificación, a la unión entre la vida del destinatario y la obra desplegada. Algunas veces el lector recibirá con asombro una invitación plenamente inaudita, un verdadero desvelamiento, una propuesta nunca antes mencionada. “La narración posee también la cualidad de reinterpretar, de redescubrir, de refigurar la acción gracias a la imitación creativa de la acción que nos suministra el *mythos*”.⁴⁸⁰ Otras veces experimentará que el texto regala, por su configuración entramada, las palabras

⁴⁷⁸ P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 866.

⁴⁷⁹ A. GRÜN, *Evangelio y psicología profunda*, 19.

⁴⁸⁰ E. A. SILVA ARÉVALO, *Poética del relato y poética teológica*, 236. Citando a P. RICOEUR, “Carta a H. Seweryniak (9 de julio 1983).

necesarias para expresar que “algo que está pasando en el interior”, pero que se expresaba en balbuceo desde el lector abandonado, sin todavía ser visitado por la narración. El texto, con su *refiguración de la realidad del mundo*, ofrece un espacio, un *tertium* para que el lector *reconfigure su realidad personal*. “Es en la ficción literaria donde la unión entre la acción y su agente se deja aprehender mejor, de modo que la literatura aparece como un vasto laboratorio para la experiencia de pensamiento donde esta unión se somete a innumerables variaciones imaginativas”.⁴⁸¹

En hombre necesita ser dicho —se advertía al analizar la alteridad identificatoria en capítulos precedentes—, y esa vocación a la identificación *desde el otro* puede también satisfacerse en el acto de lectura. “Al menos mediante la imaginación y la fantasía, hace revivir modos de evaluar que continúan perteneciendo a nuestra humanidad profunda”.⁴⁸² Los relatos provocan la pregunta: “¿y si yo...?”, conduciendo la imaginación hacia posibilidades de existencia, donde interiormente no “desentona” la fantasía sobre la propia vida, donde cabe la realización de una potencialidad. “Por su medio [el carácter de objeto] el texto se traduce en la conciencia del lector”.⁴⁸³ Ese bienestar en la imaginación de una probabilidad futura sobre sí mismo, invita a la voluntad a obrar en consecuencia. “Al apropiarse el mundo de la obra el lector recibe una proposición de existencia, una nueva evaluación del mundo. [...] Obviamente este envío no se transforma en acción sin que medie una decisión ética”.⁴⁸⁴

El lector ya no se limitará a imaginarse en el “como si”, sino que tenderá con sus acciones a la configuración de aquello que primero se le ofreció como vida narrada. Ese *tertium narrado* que media entre un acontecimiento que se relata, entre la vida narrada de un personaje y el lector permeable a dicha intriga, ¿puede considerarse como *paradigma*, *principio hermenéutico*, o bien, *modelo*? Se puede responder afirmativamente, ya que, desde un postulado teológico, se puede decir que “el «seguimiento de Jesús» como modelo no consiste en una imitación servil, sino en «hacer en nuestra situación lo equivalente de lo que él hizo en la suya»”.⁴⁸⁵ De esta

⁴⁸¹ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 2008, 160.

⁴⁸² *Ibid.*, 167.

⁴⁸³ W. ISER, *El acto de leer*, 178.

⁴⁸⁴ E. A. SILVA ARÉVALO, *Poética del relato y poética teológica*, 235.

⁴⁸⁵ “Pedro Trigo emplea el vocablo «modelo», pues desea hablar de Jesús como «modelo de humanidad para toda la humanidad», modelo *concreto y trascendente*, que *atrae* y ayuda a *discernir*, aun los paradigmas culturales y teológicos”. J.C. SCANNONE, “El misterio de Cristo como «modelo» para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, Buenos Aires, San Benito, 2001, 127-158.

manera, “la lectura se convierte en una provocación para ser y obrar de otro modo”,⁴⁸⁶ sostendrá Ricoeur.

El lector hurga y escudriña no solamente en el camino del hilo que plantea el relato, como curiosidad sobre una historia, sino que también, sobre esa búsqueda primaria, se construye otro interés y provocación: la respuesta sobre uno mismo. Pareciera que el lector se somete al texto desde el presupuesto de tres preguntas, más o menos conscientes, que encierran cierto parecido y concordancia con la tradición de la *lectio divina*: ¿qué dice el relato?, ¿qué me dice?, y ¿qué me pide hacer?

Concordancias entre relato y vida

“Entreveremos, dice Ricoeur, cómo relato y vida pueden ser reconciliados, ya que la propia lectura es ella misma una manera de vivir en el universo ficticio de la obra; en este sentido, ya podemos decir que las historias se narran, y también se viven *imaginariamente*”.⁴⁸⁷

La imaginación aquí es la llave de ingreso, no al mundo del texto en cuanto información o dato, que es el primer registro de lectura, sino a uno más profundo y comprometedor, donde la vida se va encendiendo en el acto de lectura.

Desde la frialdad que establece la sola intención informativa, el lector abre un abismo entre los poderes reveladores de un texto y sus personales experiencias. Se genera un divorcio y se somete el texto, dominándolo, sin permitir el encuentro donde, ciertamente, el lector debe “dominar su dominio” para no ahogar la configuración que el mundo del texto pretende sobre su vida.

Para llegar a ser un lector entramado, éste debe permitirse ponerse en interrogación, hacerse dócil frente a la alteridad del relato, ejercer su templanza frente a todo autoritarismo. En este mismo registro se establecían los elementos entre el Jesús de la historia y el Cristo de la fe del primer capítulo.

Se considera como “buena lectura” a la lectura comprometida, y es la que favorece el encuentro, no la que pretende dominar sobre el texto. Un encuentro con el relato que se reserve el dominio de la lectura de perfil dictatorial no permitiría al mundo del texto realizar su despliegue, su mostración y propuesta. El espacio que se genera desde la libertad de la narración y del destinatario reúne la misma vinculación de la dinámica del *tertium*, que solo se ejercita en plenitud en la epifanía del sí mismo y en la escucha del

⁴⁸⁶ P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 1001.

⁴⁸⁷ P. RICOEUR, “La vida”, 16.

otro. “De manera que a través del peregrinante punto de vista del lector se abran permanentemente ambos horizontes interiores del texto [pasado y proyección], a fin de que se puedan fundir entre sí”.⁴⁸⁸ Invitación y respuesta serán los elementos necesarios para que los mundos se crucen, y en ese entrecruzamiento se revele la plenitud de sentido que, por un lado, lleva a plenitud la vocación del texto y por otro promueve en el ser al lector.

Ambas vocaciones, la del texto y la del lector, son distintas, partiendo de la base de los distintos mundos que despliegan, uno textual y el otro real, pero esas diferencias se resuelven en una *síntesis de aplicabilidad* porque

“es realmente cierto que la vida se vive y que se narra la historia. Una diferencia insuperable subsiste, pero esta diferencia es suprimida parcialmente por el poder que tenemos de aplicarnos a nosotros mismos las tramas que recibimos de nuestra cultura y de experimentar así los distintos papeles asumidos por los personajes favoritos de las historias que nos son más queridas.”

En este sentido, continúa Ricoeur,

“es a través de las *variaciones imaginativas* sobre nuestro propio *ego* que intentamos alcanzar una comprensión narrativa de nosotros mismos, la única que escapa a la alternativa aparente entre cambio puro e identidad absoluta. Entre las dos se sitúa la *identidad narrativa*”.⁴⁸⁹

Por lo tanto, la identidad narrativa —o la narración de una identidad a nivel textual que se hace lectura frente a una identidad personal— es la posibilidad de resolución de un *más allá* tanto de la narración, que se expande en la comprensión del lector, como del lector mismo, que se proyecta hacia un plus de sentido en su propia vida. “Al privilegiar el poder de la obra para revelar un mundo, concibe un *sí mismo* que se amplía al aprehender lo que le es propuesto”.⁴⁹⁰ Al poder de crecimiento que ofrece la obra sobre el lector, se le suma la capacidad que tiene el mismo no solo de opciones novedosas en la vida, sino de reordenamiento de la historia pasada, de reconfiguración de los propios desórdenes o incomprensiones que hacía de la vida del lector algo heterogéneo.⁴⁹¹

⁴⁸⁸ W. ISER, *El acto de leer*, 182.

⁴⁸⁹ P. RICOEUR, “La vida”, 22.

⁴⁹⁰ E. SILVA ARÉVALO, “Paul Ricoeur y los desplazamientos de la hermenéutica”, *Teología y Vida* XLVI (2005) 167-205.

⁴⁹¹ “La creación exige un imaginario libre. A la reflexión, sin embargo, las relaciones entre narratividad y moralidad son más sutiles. Ante todo, no puede escapárenos que lo que acabamos de llamar experiencia de pensamiento tiene como desafío la puesta a prueba de combinaciones originales entre la vida y la muerte, el amor y el odio, el goce y el sufrimiento, la inocencia y la culpabilidad, finalmente entre el bien y el mal. En este sentido, la ética y la moral están ya implicadas de modo imaginario en los relatos de ficción. Las ficciones literarias pueden entonces considerarse variaciones imaginativas alrededor del tema de la buena vida, que, como hemos visto, constituye la primera piedra del edificio ético-moral. Además, el trabajo de configuración que la ficción persigue en el plano imaginario no deja de contribuir a la refiguración del mundo del lector; aunque llevadas a cabo en el reino de lo posible, las experiencias de pensamiento del dramaturgo o del novelista son susceptibles de convertirse en paradigmas de acción por

“En esos momentos de completo despojamiento, la respuesta *nula* a la pregunta «¿quién soy?» remite, no a la nulidad, sino a la desnudez de la propia pregunta. La dialéctica de la concordancia y de la discordancia, tras ser transferida de la trama al personaje y, posteriormente, de éste a uno mismo, puede recuperarse en ese momento con una nueva esperanza, si no de éxito, al menos de sentido”.⁴⁹²

El lector será sorprendido, entonces, por el texto, el cual revelará, por el acto de lectura, la *discordancia* que reclamará una *concordancia*. Aquí se juega toda la teoría ricoeuriana sobre *el sí mismo*.

“En mi propio tratamiento de la función *mimética* del relato, la ruptura operada por la entrada del relato en el campo de la ficción se toma tan en serio que se convierte en un problema muy arduo hacer que la literatura y la vida se reencuentren de nuevo *mediante* la lectura”.⁴⁹³ Esa ligadura entre texto y vida se realiza de modo ternario en la asimilación de la narración. La dinámica de la aplicación gracias a la imaginación es la creativa tarea humana de apertura del espacio donde brota el sentido.

El acto humano de la variación imaginativa, que es el juego de sentido que uno aplica a las posibilidades de la propia vida frente a las propuestas del mundo del texto, es “esa misteriosa actividad que es la lectura como algo que tiene que ver con aquello que nos hace ser lo que somos”.⁴⁹⁴ Esa lectura solo será portadora de potencias configuradoras en la medida en que reúna los requisitos previstos en 2.1 con respecto a la intriga, la trama y la configuración. Solo un texto intrigado puede intrigar; solo una *ficción* puede ofrecer tentativas elocuentes y proyectantes en el lector.

En esta línea se establece una de las fuertes diferencias entre los evangelios canónicos y los apócrifos, particularmente el de Tomás, donde la ausencia total de narración, al ser solo un compendio de sentencias y dichos, le quita esa potencialidad creadora de vida que se actualiza en el lector.

Ricoeur lo dice claramente:

“Es en la intersección del mundo del texto y del mundo del lector que algo sucede. La lectura se convierte en un acontecimiento, y es la capacidad de los relatos clásicos o modernos de abrir una brecha en nuestra experiencia cotidiana y así problematizarla o poetizarla”.⁴⁹⁵

intermedio de la lectura y los demás modos de recepción del texto”. P. RICOEUR, *Autobiografía intelectual*, 119.

⁴⁹² P. RICOEUR, “La identidad narrativa”, 230.

⁴⁹³ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 160.

⁴⁹⁴ J. LARROSA, *La experiencia de lectura*, Barcelona, Laertes, 1998, 16.

⁴⁹⁵ P. RICOEUR, “Carta a H. Seweryniak (9 julio 1983)”, citado en: E. A. SILVA ARÉVALO, *Poética del relato y poética teológica*, 230.

2.4.2. La imaginación como puente entre el relato y la vida

La imaginación es como el otro de uno mismo. El relato, considerado como algo previo al encuentro de lectura, contendrá una revelación oculta para el lector (y *sobre* el lector), como profecía, como un decir todavía silencioso. “¿Quién de nosotros, por decirlo una vez más, a menudo no se ha comprendido mejor a sí mismo inmerso en una novela, donde él se identifica y [...] se encuentra a sí mismo?”.⁴⁹⁶ Este “decir” en ficción de uno mismo, explorando mundos imaginarios, más o menos de resolución posible, puede ser excitado desde otros “decires”. Siempre se necesitará una mediación. Incluso en el relato de uno mismo, la mediación será la configuración de una confesión o comprensión narrativa sobre los acontecimientos propios, al principio dispersos que, al no estar entramados, provocan “trauma”.⁴⁹⁷ “No es absurdo hablar de la unidad narrativa de una vida, bajo el signo de relatos que enseñan a articular narrativamente retrospectión y prospección”.⁴⁹⁸

La memoria de los propios acontecimientos, cruzados por la propuesta de otras vidas convertidas en trama, puede sospechar otros desenlaces detonados por esa combinación de “lo vital” personal en sintonía con el mundo del texto ajeno.

“Gracias a estos ejercicios de evaluación en la dimensión de la ficción, el relato puede finalmente ejercer su función de descubrimiento y también de transformación respecto al sentir y al obrar del lector, en la fase de refiguración de la acción mediante el relato”.⁴⁹⁹

Así como en la relación entre las ciencias⁵⁰⁰ se necesita de espacios mediadores para comprenderse mejor desde la apertura enriquecedora, también la lectura será ese punto de alteridad que promueva al lector hacia otro horizonte.⁵⁰¹ “La práctica de la narración, dice Ricoeur, consiste en una experiencia de pensamiento por la que nos ejercitamos en habitar mundos extraños a nosotros mismos”.⁵⁰² Esta experiencia de pensamiento suscitará variaciones imaginativas, posibilidades de aplicaciones desde el texto a la

⁴⁹⁶ GESCHÉ, *El Sentido*, 166.

⁴⁹⁷ Como se observó en 2.3.2.

⁴⁹⁸ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, México, Siglo XXI, 2008, 165.

⁴⁹⁹ *Ibid.*, 167.

⁵⁰⁰ “No se puede encontrar la solución si no es mediante una decisión que, a la postre, es *exterior*”: en GESCHÉ, *Jesucristo*, 82. (Ya se advertía en *1.4 ...frente a los binomios infecundos*).

⁵⁰¹ Cf. J.C. SCANNONE, “El misterio de Cristo como «modelo» para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas”, 127-158. Donde también dice el teólogo: “Pues bien ese carácter de *mediación* (analítica, hermenéutica, categorial, metodológica) de esos distintos aportes de las ciencias humanas a la reflexión de fe, los ubica, con respecto a ésta y su nivel teológico, en un lugar «humano» semejante a los arriba señalados para la cultura, la sabiduría de los pueblos y la filosofía, según la mencionada analogía de la Encarnación y su comprensión calcedónica”.

⁵⁰² P. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 1001.

vida. “La tarea teológica sería la de dar expresión inteligible al *logos* simbólico mediado por la imaginación”.⁵⁰³ Y aquí radica la vocación teológica de Gesché y sus especulaciones en *Jesucristo*, particularmente en lo referente al “*logos* simbólico” de la tumba vacía.⁵⁰⁴

Gracias al estado de *viator* de todo lector es que el texto todavía tiene algo para decir. Las posibilidades que entrega el relato se presentan a una vida que no está completa. En el “estar siendo” de toda persona no hay lugar para claudicar a las variaciones, excepto que uno se cierre a la novedad considerándose autosuficiente por su autodefinición solitaria. Y es así porque, como asegura Gesché:

“Mi vida está en trance de vivirse, desde lo desconocido del día que vendrá. Yo soy el que trazo mi destino, yo hago que *ex-ista* y le doy forma. Por eso, yo me encuentro de manera mucho más verdadera a mí mismo en la novela, donde el héroe, con el que no me identifico de un modo o de otro, inventa día a día su futuro sin aún conocerlo y descubre por la fantasía de la imaginación, es decir, de lo inverosímil, *aquello que podría suceder*. Identificado con el héroe, yo imagino aquello que podría hacer de mí mismo, en un universo que se encuentra todavía totalmente abierto. Cuando leo una obra de ficción, yo me invento, no copio un destino que se encuentra ya del todo trazado y fijado por la historia”.⁵⁰⁵

La ocurrencia de elecciones, decisiones y concreciones posibles en la propia vida que ha sido iluminada por una trama no es cuestión de fácil estudio. Ya que “es cierto que esta ventaja de un rodeo mediante la ficción tiene su reverso: ¿Cómo contribuyen al examen de uno mismo en la vida real las experiencias de pensamiento suscitadas por la ficción, con todas las implicaciones éticas?”.⁵⁰⁶

La respuesta viene dada por la doble estrategia. El autor posee sus recursos y ha dado cauce libre a toda táctica que convierta en trama atractiva y atrapante a su relato, pero el lector también tiene una estrategia.⁵⁰⁷ Ya que “«es necesaria esta colaboración, incluso esta amistad, entre un lector que tiene sus esperas y un texto que tiene una estructura. La dialéctica de la estructura interna y de la espera del lector contiene todo el problema de la esperanza poética»”.⁵⁰⁸

Ambas estrategias entran en acuerdo ya que, así como el autor insinúa e intenta sumergirse en el mundo del lector con su propuesta narrada, el lector cederá ante el texto, y en cierta forma le otorgará permiso para ingresar en su imaginación. La

⁵⁰³ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Hacia una teología del cine*, Bilbao, Sal Terrae, 2001, 13.

⁵⁰⁴ GESCHÉ, *Jesucristo*, 139.

⁵⁰⁵ GESCHÉ, *El sentido*, 163.

⁵⁰⁶ *Ibid.*, 160.

⁵⁰⁷ A la *estrategia* del lector se la denomina: “suspensión voluntaria de la incredulidad”.

⁵⁰⁸ E. A. SILVA ARÉVALO, *Poética del relato y poética teológica*, 230.

estrategia del lector está lejos de dominar enteramente la situación de encuentro, pero también se mantiene alerta ante toda actitud que lo convierta en esclavo; por lo tanto, se abrirá libremente en un *cara a cara* con el texto.

“La lectura, lejos de ser una imitación negligente, es, sobre todo, una lucha entre dos estrategias, la de la seducción llevada por el autor bajo la forma de un narrador más o menos fiable, y con la complicidad de la «*suspensión voluntaria de la incredulidad*» que señala la entrada en lectura, y la estrategia de sospecha dirigida por el lector vigilante, el cual no ignora que es él el que lleva el texto a la significación gracias a sus lagunas calculadas o no.”⁵⁰⁹

“La condición de posibilidad de la aplicación de la literatura a la vida descansa en el problema de la *identificación-con*. Por el rodeo de la identificación con el héroe, el relato literario contribuye a la narrativización del carácter”.⁵¹⁰ Es así que el lector mismo se hace autor del texto de su propia vida, se *suspende* a toda pretensión determinista y se permite en su conciencia las mutaciones necesarias para desarrollarse en su personalidad.

La lectura como *tertium* entre los polos del autor y el lector es la posibilidad de encuentro entre los horizontes del mundo del texto y de la vida concreta de alguien.

“Para Ricoeur en la lectura se encuentran texto y lector: el texto como productor de ficción y el lector como quien busca conectar ficción y vida. Una lectura creativa descontextualiza y recontextualiza los textos”.⁵¹¹ Descontextualizar no significa olvidar o anular toda referencia del mundo circundante de primera línea, sino que implica el esfuerzo del lector de considerar lo leído como oportuno y pertinente para sí mismo.

“Para el buen lector —lo sabe por experiencia— la lectura de una obra de arte, la exposición a la belleza de la forma, es cautivante, peligrosa, profundamente perturbadora. La obra abre las puertas de nuestra alma y literalmente se enseñoera de nuestro psiquismo, imaginación, memoria y afectividad. Todo ello en el entendido de que se trata de un buen lector y que estamos en presencia de una verdadera obra de arte”.⁵¹²

El lector se coloca voluntariamente en el lugar de los primeros destinatarios (si los hubo realmente, porque muchas veces un autor puede *inventar* un supuesto destinatario cuando en verdad su intención es de destino universal). Por otro lado, la recontextualización es la asimilación comprometida de las vidas narradas a la propia del lector, abrazando el mensaje como mundo encarnable. “Los enunciados metafóricos y narrativos, de los que la lectura se hace cargo, apuntan a re-figurar lo real, en el doble-

⁵⁰⁹ P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, en la nota a pie de página n° 25.

⁵¹⁰ *Ibid.*, 25.

⁵¹¹ J. MASIÁ CLAVEL, “El arte de la mediación”, 117.

⁵¹² J. PEÑA VIAL, *Poética del tiempo: ética y estética de la narración*, 185.

sentido de *descubrir* dimensiones disimuladas de la experiencia humana y de *transformar* nuestra visión del mundo”.⁵¹³

Una comunidad que mantiene en sus límites y cercos el sentido de un texto será una comunidad especializada, adoctrinada e informada, pero no “entramada” al punto de descubrir una vocación de configuración con el mensaje.

“Apropiarse mediante la identificación de un personaje conlleva que uno mismo se someta al ejercicio de las variaciones imaginativas que se convierten de ese modo en las propias variaciones del sí mismo”.⁵¹⁴

En fin, en la buena lectura, la profunda y perturbadora, la que se aborda desde el encuentro y no desde el dominio —que en el fondo encierra el temor de ser transformado— se desarrolla la plenitud de la persona. El lector se plenifica en la mejor comprensión de sí mismo gracias a los buenos relatos que le llegan desde fuera, a las narraciones extranjeras a su propia patria conocida, segura y personal, pero siempre pobre, y sin embargo, suplicante; solo saciada en la medida que se encuentre desde la presencia del otro. En este sentido, la revelación de un texto propone y provoca proyectando un ser hacia una existencia trasladada por el relato. La buena lectura que excita a la imaginación es un exilio que no convierte al lector en un paria, sino en un conquistador de otros horizontes que le son propios, aunque al principio, desconocidos.

“Las «experiencias de revelación» nos conducen, por la vía de la desintegración de nuestra identidad cotidiana, a una reinterpretación de la propia identidad nueva, que nos hace felices, que nos trae la salvación o nos da la plenitud. Cabe afirmar que en cada experiencia humana de revelación nos es dado reconocer algo de un paso, de una «pascua» que nos toma por sorpresa: desde una inicial *integración aerífica* y cotidiana, mediante la *desintegración*, hacia una *reintegración* nueva y orientada diferentemente. Toda «experiencia reveladora» comporta conversión: revisión de la vida, reorientación”.⁵¹⁵

⁵¹³ P. RICOEUR, *Autobiografía intelectual*, 75

⁵¹⁴ P. RICOEUR, “La identidad narrativa”, 228.

⁵¹⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres. Relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1995, 53.

CAPÍTULO III - LENGUAJES

3. Hacia un lenguaje nuevo. Las alternativas de expresión

Los “lugares teológicos”⁵¹⁶

En este nuevo capítulo se analizarán, teniendo en cuenta los aportes previos y las cuestiones planteadas en la Introducción, algunas perspectivas de aquel lenguaje que permite la intelección de la revelación desde una categoría de encuentro y, por lo tanto, enriquecedora. “En la utilización del lenguaje, en teología, nos jugamos parte importante de todo el desarrollo dogmático en la doctrina cristiana”.⁵¹⁷ Por ello, al comienzo de este capítulo, se enumerarán algunas líneas de pensamiento teológico contemporáneo en torno a la necesidad de valorar las nuevas expresiones que otorguen un sentido amable a las verdades de fe, reconociendo que, como se afirmó más arriba, “si se tuviera que elegir entre todas una, a la narración se le debería conceder la prioridad absoluta”⁵¹⁸ —como repite en más de una ocasión el mismo Gesché—.

Al respecto se puede observar lo que pensaba el teólogo tiempo antes de la escritura de su libro, en una de sus fichas de archivo personal en Lovaina:

“A menos que encuentren gente como ustedes, ustedes terminarán por no encontrar más que imbéciles”. Frase de... (oída por la radio). Excelente para decir que, sin alteridad-tercero, uno termina por atontarse, por ser siempre con los otros-sí-mismo, navegando siempre en las mismas aguas que terminan por ser aguas usadas. Debemos abrimos, renovarnos, refrescarnos a las exterioridades, a las novedades”.⁵¹⁹

⁵¹⁶ “Desde hace siglos se ha llamado *lugares teológicos* a aquellos «de donde» éste toma la argumentación teológica; pero las nuevas condiciones culturales de nuestro tiempo, el llamado giro antropológico de la teología, hacen que ese «de donde» sea ahora «un lugar de saberes sobre el hombre»”. P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Hacia una teología del cine*, Bilbao, Sal Terrae, 2001, 14, citando a A. TORNOS.

⁵¹⁷ A. MEJÍA GOEZ, “Teología y lenguaje. El lenguaje como problema para decir a Dios”, *Theologica Xaveriana* 153 (2005) 63.

⁵¹⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 126.

⁵¹⁹ *Ficha catalogada*: XXVI, 50 (21,8.84). Asimismo en otras fichas también se advierte: “La auto-comprensión del hombre está en Dios. Cfr. intimior intimo meo...”. *Ficha catalogada*: XLII, 79 (3.1.88).

Dicho de otra forma, en la teología, gracias al misterio que ésta anuncia de un Dios que se ha hecho condescendiente, se abre la posibilidad de posarse en otros registros de lenguaje. “Si «las soluciones que se han aportado al problema de la identidad personal y que ignoran la dimensión narrativa fracasan», está claro que habrá que implicarse en una *vía nueva de identificación*”.⁵²⁰ Esta vía, este lenguaje, esta *vox* tendría que tener habilidad *ternaria* en la apertura hacia el otro y en la creación de un acuerdo, posibilidad de un recinto de concordancia donde lo simbólico, donde la reminiscencia y la imaginación jueguen sus aportes. “La afirmación de que la verdad sólo se puede transmitir a través de un lenguaje conceptual es un prejuicio teológico”.⁵²¹ En esta línea, teniendo en cuenta su especificidad, Gesché dice que “no se puede entender el dogma si no se entra en la narración”.⁵²² Porque nuevamente se estaría dirigiendo el pensamiento a la pretensión de dominio sobre la verdad, como se advertía al principio de la disertación. “El vocabulario de la experiencia religiosa —advierte Gargani— no debe ser asimilado al de las leyes mecánicas de la causalidad científica y del discurso epistemológico”.⁵²³

“¿Puede la expresión artística [...] constituir una especie de *locus theologicus*, es decir, un documento en el cual la inteligencia creyente reconozca reflejos o trazas de su propio objeto?”.⁵²⁴

Esto pone en acción la capacidad creativa y comunicadora del hombre, lugar propio de la elaboración de los símbolos que tomarán de lo humano para comunicar lo divino.⁵²⁵ Analizar la “situación lingüística” es importante ya que “toda realidad se nos ofrece primero en el marco de un lenguaje”.⁵²⁶ Al respecto, se manifiesta aquí la adopción que Gesché realiza del postulado ricoeuriano que considera a las diferentes expresiones de la cultura humana como “textos”, ya que son susceptibles de una hermenéutica. El texto

Y: “Sin el arbitraje de Dios, es lo arbitrario lo que reina entre los hombres”. *Ficha catalogada*: III, 60 (12.1964).

⁵²⁰ GESCHÉ, *Jesucristo*, 126. Las cursivas son añadidas.

⁵²¹ *Ibid.*, 197.

⁵²² *Ibid.*, 132.

⁵²³ A.G. GARGANI, “La experiencia religiosa como acontecimiento e interpretación”, en: J. DERRIDA; G. VATTIMO, *La religión*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997, 168.

⁵²⁴ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Hacia una teología del cine*, Bilbao, Sal Terrae, 2001, 13.

⁵²⁵ “Me voy a permitir enumerar algunas razones por las cuales la elaboración de un *lenguaje nuevo*, es una tarea pendiente, en cada generación aunque hay que hacerla con una inmensa paciencia y una confianza en el propio poder del decir humano, que implica nombrar y apelar, crear presencia y apuntar ausencia”. Afirma en esta línea Olegario de Cardedal. C. AVENATTI DE PALUMBO Y OTROS, “Entrevista a Olegario González de Cardedal”, 307-317. Las cursivas son añadidas.

⁵²⁶ GESCHÉ, *Jesucristo*, 139.

puede comportarse como un paradigma, porque determinados fenómenos sociales pueden tratarse como si éstos fueran una narración, gracias a que sus expresiones pueden ser comprendidas y “leídas”. No solo se advierte aquí la noción polisémica que encierra el símbolo, sino también la pregunta por *¿qué es un símbolo?* Sueños, artes, figuras, íconos, acontecimientos, gestos, novelas... toda expresión cultural y profundamente antropológica comparte sus sentidos y pueden ser leídos desde una u otra óptica, por ejemplo, al caso, teológica.

A nivel académico puede advertirse la necesidad permanente de “traducir” o “adecuar”, a los lenguajes y esquemas de comprensión de la sociedad contemporánea, las verdades de la fe. “El lenguaje, en cuanto acontecimiento condicionado por la historia, entra esencialmente a formar parte de lo que los fieles llaman «lo revelado»”.⁵²⁷ Frente a la definición de un dogma, o delante de un artículo del catecismo, o en la oportunidad de la aparición de un vocablo o concepto, frecuentemente el destinatario permanece en la total periferia del contenido, no pudiendo atravesar las murallas del lenguaje empleado especulativa o magisterialmente. Esta ha sido la tarea de siempre llegado el momento de tener que dar razones. De hecho, se afirma, “la aparición de la ciudad provoca también el ocaso del lenguaje mágico-religioso, como se ve en la evolución del derecho: las discusiones en la plaza pública, invitando a la razón a dar sus razones, reemplazan a los juramentos que se apoyaban en la autoridad de los dioses”.⁵²⁸

Existe un lenguaje para cada necesidad eclesial, y esta realidad forma parte de la adecuación circunstancial que determina una terminología y semántica especial. El lenguaje litúrgico tiene sus *normas*, y la evangelización también supone sus *modos*. No es menos detectable la *forma* que adquiere el discurso cuando se refiere al magisterio, o los *estilos* de la teología de perfil científico en sus diferentes familias. La diferencia entre estos modos y sus vinculaciones con otros mundos lingüísticos “no excusa de la investigación de sus relaciones, sino que impulsa la búsqueda de aquello que en distintos niveles pervive, y quizás salva al lenguaje teológico de su extravío conceptual”.⁵²⁹ “No es difícil apreciar la relevancia que para el discurso teológico tiene

⁵²⁷ E. SCHILLEBEECKX, “La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico”, *Concilium* 85 (1973) 193-210.

⁵²⁸ J. GRANIER, “Saber, ideología, interpretación”. En: B. LAURET Y F. REFOULÉ (dirs.), *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid, Cristiandad, 1984, 27.

⁵²⁹ A. SILVA ARÉVALO, “Poética del relato y poética teológica”, 77.

el análisis de sus relaciones con otras modalidades de lenguaje”.⁵³⁰

Frente a estas cuestiones aparece un diagnóstico:

“A la cultura actual, que vive en el vacío de todo sentido trascendente de la vida y de la historia, el lenguaje religioso tradicional le suena al juego lingüístico de un puñado de especialistas, enfrascados en análisis semánticos y en dialécticas bizantinas, hechizados por músicas celestiales. La religión y la cultura, en vez de encontrarse en una síntesis inteligente y armoniosa, se ven condenadas, así, a un diálogo de sordos; quedan separadas por un abismo insalvable a causa de la desconexión irreductible entre sus códigos lingüísticos”.⁵³¹

La síntesis inteligente y armoniosa, interpretada en el estilo ricoeuriano con el término complejo de *síntesis de lo heterogéneo*, favorece también la confirmación de cierto lenguaje que hace a la unión de dimensiones, aplicando analógicamente la constitución de algo nuevo frente a “los dispersos”, que se aplica a la configuración de una trama, ahora empleado en el vínculo entre polos de diálogo (en este caso: lenguaje sobre Dios y cultura). Sin este espacio de cruzamiento los extremos están condenados —como se afirmaba en *1.4 Tertium como respuesta frente a los binomios infecundos*— a la soledad infructuosa y sorda, por un lado, al no recibir el plus al que la otra dimensión lo empuja y provoca, y muda, por otro, al no regalarse en el encuentro dándose desde sí misma.⁵³²

Discurso especulativo sobre un lenguaje nuevo

Se parte de un supuesto: el lenguaje teológico —todo discurso sobre Dios— es humano.⁵³³ Desde el momento en que él se revela a la humanidad —y en Cristo lo hace

⁵³⁰ A. SILVA ARÉVALO, “Poética del relato y poética teológica”, 77.

⁵³¹ F.F. BIÉNZOBAS (dir.), “Lenguaje teológico y vivencia cristiana”, *V Jornadas Agustonianas* (2002), Madrid, Centro Teológico San Agustín, 2002, 23.

⁵³² “Aceptar el diálogo y la contestación significa en sí mismo buscar su propia verdad, que no puede abrirse al narcisismo, en la repetición, en la auto-excitación perpetua. ¡No es bueno que el cristiano esté solo! [...] Toda religión que se curva sobre sí misma se convierte en bárbara, y no tiene ya posibilidades de vida, ni para ella misma ni para los otros. [...] Para no perderse en sí misma, toda religión tiene necesidad de una especie de interfaz, de un lugar de paso a partir del cual ella pueda pasar hacia el otro y proponer al otro que pase hacia ella”. GESCHÉ, *El sentido*, 154: Aquí la referencia a la doctrina del *tertium* es explícita. En el mismo sentido se encuentra el pensamiento del teólogo en su Fichero personal de Lovaina (ver el original en el Apéndice de la disertación): “Es necesario haber estado exiliado para saborear, amar y sentirse enraizado en su tierra natal (cfr. Wiechert, *De las selvas y los hombres*, 96). Comparemos con esto al tercero- trascendente, todo lo que nos arranca (alteridad) y, sin embargo, por esto mismo, nos arraiga en nosotros mismos (identidad). Tercero-trascendente, aunque solo fuera una idea, una ilusión (poema que me lleva a escribirme). No aliena (cfr. *Exilio*) más que, siendo una alteridad, para hacernos mejores nosotros mismos. Cfr. más o menos 20.3.85”. *Ficha catalogada*: XXIX, 101 (3.4.85).

⁵³³ El Concilio Vaticano II, hablando sobre la palabra de Dios, sostiene esta propiedad de adecuación al hombre que puede también aplicarse al lenguaje teológico: “La palabra de Dios, expresada en lenguas humanas, se hace semejante al lenguaje humano, como la Palabra del eterno Padre, asumiendo nuestra débil condición humana, se hizo semejante a los hombres”. *Dei Verbum* 13.

“en lo humano”— se le otorga al lenguaje la posibilidad de un decir sobre Dios.⁵³⁴ Dios puede ser dicho no solo porque es posible pronunciarlo, sino porque así Él lo ha deseado como camino más conveniente para un encuentro.⁵³⁵ Él se ha hecho Palabra. “No puede dejarse de lado la cuestión del lenguaje, afirma Gesché, ya que constituye algo así como la cuna y la puerta de entrada. A Jesús se le ha narrado”.⁵³⁶ En el mismo sentido, Ricoeur señala que “el querigma no ha podido vehiculizarse más que transformándose en un hecho cultural”.⁵³⁷ Y este lenguaje, por ser tal, tiene reglas que cambian, que se acuerdan en convención, que se aprueban en la cultura⁵³⁸ y en ella se purgan, mutan, instalan y desarrollan.⁵³⁹

En este sentido, se entiende la línea de Maréchal, en su concepción de “dinamismo del espíritu”, que refiere todo decir conceptual sobre Dios siempre en sus coordenadas culturales y, por lo tanto, sin valor absoluto o de realidad en sí mismo. El contenido de lo que puede decirse en un concepto teológico siempre será dentro de los registros de representación creada y por lo tanto de contenido relativo. “Es preciso que exista, dice el teólogo, algún medio para una *confrontación implícita* entre la bondad creada y la realidad divina, si queremos, por ejemplo, que la afirmación «Dios es bueno» tenga algún valor de verdad”.⁵⁴⁰ Ese nexo, esa solución que resuelva la unión entre el concepto de representación teológica y la verdad a la que haga referencia será el *dinamismo del espíritu humano hacia lo infinito*.

Se entenderá el lenguaje, entonces, como una proyección por el que el hombre se lanza hacia Dios partiendo del impulso de la conciencia que penetra en los horizontes del concepto.

“No se puede hablar de Dios sin tener en cuenta las reglas del lenguaje que se usan en la comunicación humana. ¿Qué significado y qué valor cognitivo poseen las expresiones empleadas por la tradición cristiana para dar cuenta razonada del misterio de Dios «que ni el ojo vio, ni el

⁵³⁴ “Dios habla en la Escritura por medio de hombres y en lenguaje humano”. *Dei Verbum* 12.

⁵³⁵ En esta línea se desarrolló el punto 2.2.1 *La narratividad de Dios*.

⁵³⁶ GESCHÉ, *Jesucristo*, 81.

⁵³⁷ P. RICOEUR, *El lenguaje de la fe*, Buenos Aires, Ediciones Megápolis, 1978, 25.

⁵³⁸ “Pero, al mismo tiempo, este kerigma se transmite, por definición, a través de unas palabras. Su vehículo es un discurso; un discurso, por otra parte, en conflicto con una cultura dominante. Su condición de cosa extraña queda inscrita en un sistema de representaciones del mundo y del tiempo que modela el mensaje a la vez que es modelado por éste. El mensaje cristiano, como hecho cultural, se comunica a través de lo que Paul Ricoeur llama la «disponibilidad de fe» de una época”. D. HERVIEU-LÉGER, “Factores de la crisis del lenguaje doctrinal y kerigmático de la Iglesia”, *Concilium* 85 (1973) 177-193.

⁵³⁹ “Para descubrir la intención del autor, hay que tener en cuenta, entre otras cosas, *los géneros literarios*. Pues la verdad se presenta y se enuncia de modo diverso en obras de diversa índole histórica en libros proféticos o poéticos, o en otros géneros literarios. El intérprete indagará lo que el autor sagrado dice e intenta decir, según su tiempo y cultura, por medio de los géneros literarios propios de su época”. *Dei Verbum* 12.

⁵⁴⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y teología*, Salamanca, Sígueme, 1968, 262.

oído oyó, ni al corazón del hombre llegó» (7 Cor 2,9)?”.⁵⁴¹

Ciertamente, estas expresiones tienen un significado y un valor divino, pero el Misterio se ha dicho, se hizo palabra, y el “envío a las naciones” supone la voluntad de ser pronunciado e inculturado. Haciendo uso de una analogía con el evangelio —ya que éste también es teología y también literatura—⁵⁴² se reconoce que es Dios quien se comunica a sí mismo reflejando también un decir sobre su presencia en los hombres, en los acontecimientos, en el pueblo, en el universo y en los lenguajes. Y en esta sagrada Escritura se encuentra la doble autoría, al decir del Concilio, que lo declara de este modo como mensaje divino en palabras humanas.⁵⁴³ Esta afirmación, con otras próximas anteriores y posteriores a la definición conciliar, trajo frutos nuevos de comprensión y permitió ahondar en el significado de las expresiones bíblicas y, al mismo tiempo, aprehender la profundidad de la verdad que trae salvación frente a la verdad meramente científica, con la cual la sagrada Escritura no tuvo ninguna pretensión de búsqueda de enunciados.⁵⁴⁴

Se aclara que el enfoque sobre el lenguaje poético viene a complementar, en una mirada más amplia, la acentuación que Gesché coloca en *Jesucristo* al género narrativo. Los evangelios son estrictamente narrativos, exceptuando algunos himnos, cierta sonoridad lírica de Juan y el carácter metafórico de las parábolas.⁵⁴⁵ Pero al considerar la sagrada Escritura en general, aparecen también ciertas predilecciones poéticas.⁵⁴⁶ En un sentido amplio de lo poético se dice que:

“al hablar de uso poético de lenguaje no se está designando un género literario específico, como lo es la poesía, [...] sino «al funcionamiento global de todos esos géneros [poema, ficción narrativa, lirismo y ensayo] en tanto sede de la *innovación semántica*, de la proposición de un mundo, de la suscitación de una nueva comprensión de sí». Por ello, Ricoeur habla de la función poética del discurso y no de un género poético o de un modo de discurso poético, sin perjuicio

⁵⁴¹ V. VIDE, *Los lenguajes de Dios*, Bilbao, Ed. Universidad de Deusto, 2009, 13.

⁵⁴² J. P. TOSAUS ABADÍA, *La Biblia como literatura*, Navarra, Verbo Divino, 1996.

⁵⁴³ “En la composición de los Libros sagrados, Dios se valió de hombres elegidos, que usaban de todas sus facultades y talentos; de este modo, obrando Dios en ellos y por ellos, como verdaderos autores (*ut veri auctores*), pusieron por escrito todo y sólo lo que Dios quería”. *Dei Verbum* 11.

⁵⁴⁴ “... se sigue que los Libros sagrados enseñan sólidamente, fielmente y sin error la **verdad** que Dios hizo consignar en dichos libros para **salvación** nuestra”. *Dei Verbum* 11. (Los resaltados son añadidos).

⁵⁴⁵ “Las parábolas de Jesús y los grandes símbolos de san Juan de la Cruz —monte, noche, llama, fuente...— son a la larga más fecundas que los propios sistemas porque éstos hablan sólo a la razón-inteligencia, mientras que aquellos hablan al entero hombre, a su libertad para que cree un mundo a su inteligencia que remite, refleja y reclama siempre su Origen”. C. AVENATTI DE PALUMBO; S. ROLLÁN; A. TOUTIN, “Entrevista a Olegario González de Cardedal sobre los *lenguajes de Dios para el siglo XXI*”, *Teología* XLV 96 (Agosto 2008) 307-317.

⁵⁴⁶ “Si metáfora y especulación del discurso bíblico-religioso, que es a la vez un tipo de discurso poético y la fuente de la que bebe el discurso teológico, nos puede dar la clave que al modificar y al especificar tanto lo poético como lo teológico, los vincule de manera sorprendente”. A. SILVA ARÉVALO, “Poética del relato y poética teológica”, *Anales de la Facultad de Teología* Vol. LI-cuaderno 1 (2000) 77.

que estos manifiesten en forma privilegiada dicha función”.⁵⁴⁷

Con los estudios más o menos recientes —los últimos cien años, aproximadamente—⁵⁴⁸ se aborda el estudio de la sagrada Escritura en la conciencia de ser un conjunto de estilos literarios diversos.⁵⁴⁹ Muchos de ellos son fruto de las épocas y las culturas que, de algún modo, condicionaban la expresión sobre Dios en una vertiente literaria determinada. Pero también existen estilos literarios, siempre dentro del registro cultural que, sin dejarse determinar y enmarcar por su entorno, quisieron ser originales y pensados para poder transmitir tal o cual experiencia.

“El prejuicio [de pensar que solo puede transmitirse la verdad en lenguaje conceptual] ha persistido a pesar de que la Biblia ha sido escrita, con algunas excepciones menores, en el lenguaje del mito y de la metáfora. El verdadero sentido literal es imaginativo y poético”, dice Gesché.⁵⁵⁰

Esta afirmación de “dos caminos”, uno en sintonía con el lenguaje circundante y el otro en un registro de lenguaje quebrado o anormal,⁵⁵¹ también llamado “desligado”,⁵⁵² que motivaron el surgimiento a través de los siglos de los diferentes libros que integran el cuerpo bíblico, también se aplica a la teología como familia de discursos que intentan, en su complejidad y multiplicidad, dar cuenta del acontecimiento de Dios y el misterio del hombre. “Cuando una palabra se transfiere a un ámbito de aplicación, dice Gadamer, al que no pertenece en origen, cobra relieve su auténtico significado *original*”.⁵⁵³

⁵⁴⁷ A. SILVA ARÉVALO, “Poética del relato y poética teológica”, 78. Las cursivas son añadidas.

⁵⁴⁸ “La última etapa en la historia de la Teología Bíblica presentada por Lemke parte desde 1930 hasta el año 1992. La característica fundamental de este período es el «renacimiento de la Teología del Antiguo Testamento». De acuerdo con su propuesta el término «retorno» sería el más adecuado para marcar esta situación y son determinados los factores para esta vuelta: el cambio en el clima teológico después de la Primera Guerra Mundial, la reacción contra los extremos del historicismo del s. XIX, los nuevos desarrollos de los estudios del Antiguo Testamento. En este marco los autores buscan el acercamiento sistemático al Antiguo Testamento en términos de presentar un corte transversal («cross section») de su estructura básica”. H. BARRIOS TAO; L. MURILLO; M. VELÁSQUEZ, “De la teología bíblica a las teologías de la Biblia”, *Cuestiones Teológicas* vol. 37- n° 87 (2010) 57.

⁵⁴⁹ Esta diversidad de estilos puede advertirse, pero desde una mirada filosófico-hermenéutica, en P. RICOEUR, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto-Docencia, 1994².

⁵⁵⁰ GESCHÉ, *El sentido*, 197. También el teólogo se pregunta si “dentro de esta función del imaginario, que ofrece al hombre un lugar para entenderse, ¿ocupará también un espacio la teología? ¿Tendrá también la teología, como lo tenía la literatura, un fondo vinculado con lo imaginario, y que ella podrá ofrecer a los hombres?”. GESCHÉ, *El sentido*, 170.

⁵⁵¹ “Estas tendencias tienen la característica de que solo pueden expresarse con lenguajes quebrados, como las conductas o los sentimientos porque ellas son vinculaciones antepredicativas, prerreflexivas y preobjetivas”. M. F. BEGUÉ, *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, Buenos Aires, Biblos, 2003, 45.

⁵⁵² “Es mucho más difícil qué hace del lenguaje poético un lenguaje «ligado». En una primera aproximación, en efecto, es un lenguaje «desligado»: desligado de ciertas constricciones lexicales, sintácticas, estilísticas; desligado sobre todo de la intención referencial del lenguaje ordinario y del lenguaje científico, de los cuales podemos decir por contraste que están ligados a los hechos, a los objetos empíricos, a las constricciones lógicas de nuestro pensar [...]. El poeta opera, por el lenguaje, en lo hipotético”. P. RICOEUR, *Hermenéutica y acción*, 31.

⁵⁵³ H.G. GADAMER, *Verdad y método I*, 145.

Estas consideraciones del lenguaje teológico inserto en la cultura responden al principio antropológico necesario para poder revelar y comunicar.⁵⁵⁴

El mismo Jesús, teniendo en cuenta la situación espacio-temporal de su desempeño salvífico, a través de las parábolas, se valió del entorno para poder acceder a los destinatarios de modo que ellos pudieran entenderlo. Von Balthasar se preguntará: “¿Cómo traduciremos la revelación única de Dios a nuestros múltiples lenguajes y mentalidades? La primera pregunta es más bien la que se plantea Dios a sí mismo: ¿Cómo expresaré mi palabra única y absolutamente concreta en la pluralidad de lenguajes y mentalidades de la humanidad?”.⁵⁵⁵ En sintonía con esta afirmación teológica “una las diversas teorías que existen sobre el origen del lenguaje, la teoría de la «relatividad lingüística», elaborada por Edward Sapir y Benjamín Whorf, sostiene que las palabras tienen un origen y un significado de acuerdo con la cultura en la que se crean y se aplican”.⁵⁵⁶ En la línea de este pensamiento se comprende el esfuerzo de los padres conciliares antiguos por encontrar y nombrar, desde la cultura griega y sus esquemas de lenguaje, las nuevas realidades de fe reveladas en Cristo. “Se trata aquí de las *auctoritates philosophorum*, esto es, de la autoridad de los filósofos paganos que se encuentran fuera de la revelación”.⁵⁵⁷

Dentro de los estudios sobre la fenomenología del lenguaje existe una tendencia que

“es la que más está influyendo últimamente en la filosofía de la religión, reduciéndola a mero análisis lingüístico de las expresiones religiosas. En un empeño por superar el principio verificabilista, algunos autores, siguiendo al último Wittgenstein, aluden a lo *místico*, y amplían los campos del lenguaje hasta conferirle verdadero alcance metafísico. Entre los múltiples *juegos del lenguaje* hacen figurar el autoimplicativo,⁵⁵⁸ el performativo⁵⁵⁹ y el parabólico,⁵⁶⁰ que pueden

⁵⁵⁴ “Si, como enseñara Wittgenstein, el lenguaje religioso expresa la actitud singular del hombre ante la globalidad de la realidad, a él le corresponde dar razón de las vivencias experimentadas por el sujeto ante cuestiones que le afectan íntimamente, como el hecho de la muerte, la inmortalidad, la salvación, Dios y otras semejantes. Las expresiones lingüísticas de estas convicciones revisten unos caracteres especiales como son el simbólico, el autoimplicativo, el aceptativo, el reinterpretativo, el participativo y comunicativo”. J. DE SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ, *Fenomenología y filosofía de la religión*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999, 179-180.

⁵⁵⁵ H.U. VON BALTHASAR, *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1979, 53. Donde también agrega: “Si Dios quiere expresar su irrepetibilidad en lenguaje humano, ha de contentarse con utilizar como instrumento el entramado global de los diferentes modos de pensar y de hablar”.

⁵⁵⁶ A. MEJÍA GOEZ, “Teología y lenguaje. El lenguaje como problema para decir a Dios”, *Theologica Xaveriana* 153 (2005) 63-72.

⁵⁵⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Revelación y teología*, Salamanca, Sígueme, 1968, 227.

⁵⁵⁸ “La fe interior y salvífica buscaba su expresión en el testimonio autoimplicativo, el anuncio y la confesión de fe. En ese nivel de la expresión se verificaba el fenómeno de consagración de la palabra humana utilizada como medio de exteriorización y comunicación de la interior experiencia”. A. ARTOLA Y J.M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción al estudio de la Biblia*, 153.

⁵⁵⁹ “Como hecho de lenguaje, la ley posee un carácter netamente performativo. Efectivamente, el legislador, al promulgar una ley, produce inmediatamente el vínculo jurídico que obliga a los súbditos a aceptarla como norma de conducta. Esta es la efectividad propia de toda ley en el ordenamiento jurídico humano. Pero la palabra de ley recibe en Israel una efectividad nueva de orden religioso y cultural, al

cubrir muy bien la conducta religiosa”.⁵⁶¹

En las corrientes de la fenomenología de la religión el impacto de las temáticas sobre el lenguaje es fuerte. Incluso hay quienes afirman que *la muerte de Dios* tiene su origen en la brecha que se abrió entre el lenguaje y la vida, entre los modos de expresarse y las experiencias de una sociedad determinada.

“No podemos perder de vista que esa sociedad donde, según este autor [Bruno Forte], Dios ha perdido su lugar, es nuestra actual sociedad: esa que ya denominamos Sociedad de la Información o del Conocimiento y que intentar hablar de Dios requiere que las formas expresivas y la sustancia de lo que se comunica conecte con los registros comunicativos de esta sociedad «mediática». Quizá el problema de Dios encuentre una salida satisfactoria en la resolución del problema del lenguaje sobre Dios. Dios [en realidad] no habría perdido su lugar en la mente del hombre [en el caso de este autor: el hombre europeo], sino que Dios no ha sido expresado en las formas comunicativas actuales”.⁵⁶²

Es aquí donde no hay que olvidar que la teología intenta hacer inteligible el mensaje de Dios, por lo tanto este lenguaje, aunque se refiera a lo absoluto, tiene —o debería tener— el poder comunicativo en su misma capacidad de adecuación y maleabilidad hacia lo fragmentario, lo que le permitiría defender fielmente la presentación de lo absoluto de su objeto frente a las eras y culturas que mutan en sus símbolos y significantes, aunque ciertamente no en su conciencia simbolizante.⁵⁶³

Esta capacidad de advertir los medios culturales de las expresiones no rivaliza con el mensaje teológico y su pretensión de señalar lo absoluto. Al respecto se afirma que “no se trata de hacer inteligible al Misterio en el fragmento, sino de provocar desde el mismo fragmento la apertura al Misterio”.⁵⁶⁴

incluirse en la alianza como elemento esencial del pacto entre Yahvé y su pueblo”. A. ARTOLA Y J.M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción*, 37.

⁵⁶⁰ “A estas técnicas y principios de interpretación, típicamente judíos, habría que añadir el uso del método alegórico (o parabólico), de origen griego, en el que sobresale especialmente Filón de Alejandría, quien intentó elaborar un sistema de *trasvase cultural* que hiciera aceptable la Biblia a la cultura helenista”. A. ARTOLA Y J.M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción*, 251.

⁵⁶¹ J. DE SAHAGÚN LUCAS HERNÁNDEZ, *Fenomenología y filosofía de la religión*, 61.

⁵⁶² J. J. GARCÍA MORALES, “El lenguaje de Dios en la sociedad del conocimiento”, *Almogaren* 31 (2002), 290.

⁵⁶³ “El lenguaje teológico se caracteriza por su capacidad de querer hacer inteligible el misterio, Una peculiaridad propia de este lenguaje es la dimensión “crítica”, es decir la búsqueda de una precisión del lenguaje que haga posible la comunicación de sus asuntos y de los significados contenidos en sus términos. El hecho de que el lenguaje teológico se base en la revelación y en la fe no acarrea la consecuencia de una insignificancia del mismo, ni tampoco de su comprensión tan sólo dentro de un «juego lingüístico»: al contrario, puesto que se basa en un acontecimiento histórico, tiene que corresponder a la dinámica histórica que comparten todos los demás lenguajes”. R. FISICHELLA, “Lenguaje Teológico”, en: *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, Ed.San Pablo, 1992, 827.

⁵⁶⁴ J. J. GARCÍA MORALES, “El lenguaje de Dios en la sociedad del conocimiento”, 289.

3.1. La *poiesis* del lenguaje: Hacia un sentido más profundo

Si ya de por sí es muy complejo el emparentamiento o el diálogo entre el lenguaje teológico y la cultura, no menos dificultades trae la segunda vertiente del decir teológico, no ya como lenguaje “expresado ordinario”, sino como “lenguaje poético”, elaborado fuera de los márgenes de los lenguajes performativo y científico (en el sentido positivo del término en teología).

En una de las fichas del catálogo personal de Gesché se encuentra esta anotación que él copió de un discurso de Marie-René-Auguste-Alexis Leger (alias: Saint-John Perse):

“Inicialmente, una misma función se ejerce, por el emprendimiento del sabio y el del poeta, ¿quién va más lejos y de más lejos? Y, de esta noche original, en la que andan a tientas dos ciegos de nacimiento, uno equipado con las herramientas científicas, el otro asistido sólo por los resplandores de la intuición, ¿cuál de los dos remonta más cargado de breves fosforescencias? La respuesta no importa. El misterio es común”.⁵⁶⁵

La búsqueda y aportaciones que realiza Gesché por el “rejuvenecimiento de la teología”, encuentran ayuda en la complementariedad que brindan las “ciencias del lenguaje que manifiestan la exuberancia del lenguaje religioso, redescubierto por fin como un lenguaje propio e irreductible”.⁵⁶⁶ Este registro no-científico del lenguaje religioso “liberado de una obediencia demasiado estricta al concepto —cuya ayuda sigue siendo indispensable, pero que había precipitado a la baja escolástica en un juego vacío y pesado—, recupera unas figuras mucho más vivas para dar curso a sus competencias y realizaciones como palabra”.⁵⁶⁷

Adolphe Gesché tendrá en cuenta frecuentemente a Gérard Genette⁵⁶⁸ en sus reflexiones sobre la *figura* y su poder dicente. Genette cita, a su vez, a otras autoridades cuando se refiere a las “maravillas de la naturaleza y de los más nobles artificios como *lugares de elocuencia*”, y como “reservas de ornamentos para el uso del orador”.

“El principal ornamento del discurso es la *figura*; los temas de verdades morales tratados por el orador deben *figurarse* —nótese no solo la referencialidad a la figura como algo que remite a otra cosa, sino también el *figurarse* como proceso de transformación *poiesis* o *ingere*— mediante metáforas y comparaciones tomadas del dominio de las realidades físicas, del mundo

⁵⁶⁵ Se transcribe el contenido de la Ficha de Gesché completa: “«La ciencia nace gracias a las musas» (Coluccio, Salutati). «Inicialmente, una misma función se ejerce, por el emprendimiento del sabio y el del poeta, ¿quién va más lejos y de más lejos? Y, de esta noche original, en la que andan a tientas dos ciegos de nacimiento, uno equipado con las herramientas científicas, el otro asistido sólo por los resplandores de la intuición, ¿cuál de los dos remonta más cargado de breves fosforescencias? La respuesta no importa. El misterio es común». (Saint John Perse (célebre alocución en el Banquete Nobel 10.12.60, en *Pléyade*, «El Tercero-Instruido», (1991). Mito/ciencia. Fe inventiva”. *Ficha catalogada*: LXI, 98-99 (12.4.91).

⁵⁶⁶ A. GESCHÉ, “Teología dogmática”, 279.

⁵⁶⁷ *Ibid.*, 279.

⁵⁶⁸ Nace en París, 1930. Teórico francés de literatura y poética y uno de los creadores de la narratología.

de los objetos a los que la naturaleza o el hombre han dado forma: estrellas o diamantes”.⁵⁶⁹

Este lenguaje, al decir de Paul Ricoeur, originariamente era, de modo estricto, simbólico, y se lo denomina *pre-conceptual* porque es un estadio previo a toda pretensión positiva o irrefutable.⁵⁷⁰ Se entenderá aquí, como fue advertido precedentemente, que al hablar de *poético* se hará referencia al lenguaje “trabajado”, “manipulado”, de tendencia referencial y no-descriptivo. No se lo hace coincidir absolutamente con la “poesía-género literario”, aunque ciertamente la incluya.

Una ventana abierta hacia la libertad del lenguaje lo ofrece el espacio de estos juegos de lenguajes simbólicos, de los cuales la poesía pareciera ser el más representativo. Este lenguaje es pre-científico, aunque frecuentemente se tilda de elevado y culto. No tiene ni en su estructura ni en su búsqueda un perfil definitorio ni descriptivo y exige tanto al poeta como al destinatario la escucha atenta y la aplicabilidad en las *resonancias* que éste contiene remitiendo a otra realidad, a la propuesta de un mundo.⁵⁷¹

El lenguaje simbólico aparece, entonces, como aquel que brinda liberación frente a los encadenamientos de los lenguajes definitorios que delimitan y describen científicamente. Por ello, frente a la delimitación de ciertos lenguajes,

“la hermenéutica encuentra un segundo campo teológico privilegiado por el hecho de que la escritura de la fe está especialmente cargada de símbolos y ello por la naturaleza misma del discurso que no puede apuntar a lo indecible y captar lo invisible más que por signos”.⁵⁷²

El lenguaje del imaginario, por naturaleza *ficcionalizado*,⁵⁷³ fuertemente figurado,

⁵⁶⁹ G. GENETTE, *Figuras. Retórica y estructuralismo*, Córdoba, Ediciones Nagelkop, 1970, 194. En este mismo estudio, citando al jesuita Etienne Binet, señala que “aún después del pecado de Adán, el mundo sigue siendo una maravilla; cántico de las criaturas, de los oficios, de los juegos, de todas las formas honestas de la actividad humana. [...] El motivo de su curiosidad es de orden literario o aún mundano más que científico, y agreguemos, que religioso”. (Las cursivas son añadidas).

⁵⁷⁰ “Para ejercer su función de articulación, de expresión y de comunicación, el lenguaje no exige que se le convierta en lenguaje especulativo, es decir, *reducido al concepto*. Como prueba tenemos los géneros literarios de la Biblia hebrea y del Nuevo Testamento, donde encontramos narraciones, leyes, profecías, palabras de sabiduría, himnos, cartas y parábolas. Por lo tanto, es en el plano *preconceptual* de estos géneros literarios donde se constituye el lenguaje religioso primario. Ciertamente, una vez entregado a interpretaciones divergentes, a disputas externas y a divisiones internas de la comunidad creyente, ese lenguaje se ha visto obligado a buscar la precisión en doxologías y confesiones de fe en las que ya se aprecia un trabajo de conceptualización. Además, al enfrentarse con el lenguaje filosófico, el *Credo* de la Iglesia cristiana ha tenido que desplegar recursos inadvertidos o inusitados de conceptualización, provenientes de otros contextos o bien de la explicitación interna, para ponerse al nivel de la filosofía. Así es como el lenguaje religioso ha alcanzado el estatuto propiamente teológico. De este cambio de estatuto y de la dialéctica entre el nivel *preconceptual* y el conceptual ha nacido un género mixto de lenguaje que en adelante podemos denominar *discurso religioso*”. P. RICOEUR, “Poética y simbólica” en: B. LAURET Y F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid, Cristiandad, 1984, 45.

⁵⁷¹ Como se pudo estudiar en los puntos 2.2.3 *Refiguración...*

⁵⁷² GESCHÉ, “Teología dogmática”, 279.

⁵⁷³ “La ficción es la fuente de donde se nutre el conocimiento de las verdades eternas”, repite Gesché

posee el poder de trascender lo caduco de las épocas,⁵⁷⁴ dando un perfil de universalidad perenne al mensaje transmitido, sin descontar cierta advertencia para no caer en un pozo infecundo al desconsiderar la raíz histórica y enmarcada de las expresiones místicas.⁵⁷⁵ Gracias a esta “universalidad” se puede trascender no solo el tiempo para transmitir más allá del entorno histórico, sino que también favorece la liberación de las barreras parcializantes de “lo propio” promoviendo el diálogo y la apertura “hacia otros”.⁵⁷⁶ González de Cardedal, detallando los *elementos comunes* entre la mística cristiana con otras formas de mística o expresiones que utilicen lenguaje simbólico, afirma:

“En todos los místicos encontramos la tensión entre la experiencia y la palabra, entre la percepción de lo que les es dado y su transmisión verbal o escrita a los demás, entre los extremos que descubre la realidad percibida, que le obliga a expresarse en paradojas, tanto relativas al objeto percibido como a la percepción que hace de él. Es cercano y lejano, aniquilador y vivificador, atracción y rechazo, mientras que el propio sujeto percibe saber e ignorancia, amor y dolor, seguridad y temblor. De ahí la repetición de no saber decir y tener que decir, la permanente paradoja y quiasmos de su lenguaje”.⁵⁷⁷

Paul Ricoeur “ha intentado, en un primer momento, recuperar la importancia del *lenguaje simbólico* como expresión de las realidades trascendentes.⁵⁷⁸ De aquí que su primer intento haya sido elaborar una teoría del símbolo”.⁵⁷⁹

El lenguaje simbólico que proyectan las expresiones poéticas permite rescatar el círculo de su cultura, porque las palabras nacen de la historia, pero también son ellas mismas las que provocan las nuevas comprensiones, el asombro ante nuevos sentidos

parafraseando a Husserl. GESCHÉ, *El sentido*, 173.

⁵⁷⁴ “No nos limitamos a ojear algún diccionario de viejos relatos reunidos, sino que continuamos recitando los relatos como si nos fueran contemporáneos y formarían parte de nuestra vida. Aquí estamos ante algo que es único en la historia del espíritu”. GESCHÉ, *El sentido*, 172. El *tertium* que ofrece el imaginario es terriblemente poderoso y evocador: “El creyente descubre detrás de esos relatos la presencia de una Presencia; pero tal cosa no le impide confesar que esos símbolos y esas metáforas, y más aún esos mitos, funcionan también como un indudable fondo de esa Presencia”. GESCHÉ, *El sentido*, 173.

⁵⁷⁵ “La renovación del interés por la mística en la Iglesia contemporánea es una posibilidad de gracia a la vez que un peligro real, porque puede llevar a una desfiguración de contenidos esenciales del cristianismo y a proponer como objetivos a conquistar lo que es sólo un don especial de Dios en función de ciertas misiones históricas”. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, Buenos Aires, Educa, 2012, 56.

⁵⁷⁶ Gesché cita a Levinas, quien advierte que esta *universalidad* del lenguaje abre espacios para el diálogo interdisciplinario: “Levinas ha mostrado también cómo era «necesario» que la Biblia hebrea se enfrentara con aquello que se dice de otro modo, y que eso fue para la Biblia su versión griega: «Entre el texto hebreo y el texto griego, el problema de *lo dicho de otro modo* no es el simple efecto de una discordancia de vocabulario y de semántica, sino la prueba misma del Espíritu, que se desarrolla en dos aventuras, dos aventuras que son igualmente necesarias». GESCHÉ, *El sentido*, 152.

⁵⁷⁷ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, Buenos Aires, Educa, 2012, 196.

⁵⁷⁸ “Quizá (no lo sé: las imágenes bíblicas tienen algo de clásico e inmortal) deberíamos, a la altura del año que corre, buscar metáforas que sean aún más elocuentes para sugerir lo mismo (y aquí necesitamos poetas que sintonicen con la sensibilidad de la Biblia)”. E. SCHILLEBEECKX, *Los hombres. Relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1995, 209, en la nota a pie de página.

⁵⁷⁹ A. ARTOLA Y J.M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción*, 304.

descubiertos e, incluso, la invención de nuevas palabras. “Solo los poetas, los genios, los santos, son capaces de crear palabras nuevas y de regenerar aquellas que habían perdido su capacidad para expresar el enigma del ser, para decir el destino del hombre y para nombrar a Dios”.⁵⁸⁰

Los místicos, que con su lenguaje “propugnan una teología negativa”,⁵⁸¹ poseen, frente a los “teólogos científicos”, una ganancia, ya que la teología esbozada por los primeros supondría una vida de experiencia, cuestión que en los segundos no ha sido siempre la norma.⁵⁸² Queda por resolver si el lenguaje místico tiene que estar siempre enlazado a una experiencia mística o puede existir prescindiendo de ella. Para delimitar el estudio conviene atenerse, entonces, a cierta especie de lo místico: la mística cristiana, donde “se valora especialmente un tipo de experiencia acompañada de un lenguaje que la diferencia de la experiencia cristiana ordinaria y de la teología escolar”.⁵⁸³ En el caso de que se afirme la dependencia del lenguaje místico a un “místico”, todavía quedaría por definir qué se entiende por tal místico y qué tipo de experiencias lo perfilan. Los que pronuncian un lenguaje místico transmiten desde lo que “ven” y experimentan, y desde aquí se entiende también toda la vertiente de tenor profética de sus dichos, escritos y obras. Se considera que el místico, incluso, puede “no ver” ni “sentir”, y tanto uno como otro también son fuentes de su necesidad de comunicar esas *experiencias sin experiencia*.

Se señalan dos características de esta “anormalidad” en la libertad del lenguaje que permiten respetar tanto la interlocución con el entorno como el contenido de su mensaje: en primer lugar se advierte que es un lenguaje con una serie de vocablos exclusivos, y en segundo lugar, tiene un sistema de creencias distinto del que subyace al lenguaje común y a las ciencias.⁵⁸⁴

⁵⁸⁰ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, 71.

⁵⁸¹ J.M. VELASCO, *La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología*, Salamanca, Sígueme, 1978, 93.

⁵⁸² “Para los místicos la dialéctica entre la presencia y la ausencia del Otro revoluciona el mismo lenguaje. Para decir lo que no se puede decir, para poner nombre a lo que no lo tiene, para dejar decir al Otro que habla y se dice sobre Él, los místicos buscan nuevas palabras, que dan cuenta de lo que sienten. Hay en ellos una cierta insatisfacción o decepción del *lenguaje oficial*. Lo indecible o lo inefable, lejos de cortar la palabra, arrastra consigo la necesidad de decir. Para los místicos el lenguaje es un tenue pero certero arte de oír hoy el flujo que llega hasta nosotros, rumor de una palabra eficaz, y el arte de producir combinaciones y artefactos de toda suerte, para decir esa palabra del Otro [...]. El poeta y el místico es un «escultor» arduo y silencioso, que tornea las palabras para hacerlas decir lo que literalmente no dicen”. L. LIBERTI, “Hacia un anuncio evangelizador narrativo y dialogal”, *Revista Teología* 92 (2007) 45.

⁵⁸³ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristianismo y mística*, 185.

⁵⁸⁴ V. CAMPS, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, 188.

Aquí descansa la libertad del lenguaje teológico, ya que, como afirma Vide:

“olvidándose de la prisión de las reglas lingüísticas, el místico se esfuerza por liberar al pensamiento de las reglas sintácticas y semánticas habituales, pero tropieza constantemente con los límites del lenguaje. Al darse cuenta de ello, el místico intenta crearse un *lenguaje nuevo* cayendo así en *escándalos* lingüísticos, en *transgresiones* categoriales y en *innovaciones* semánticas. Es la lucha del místico con el lenguaje para hacer decir a las palabras lo que literalmente no dicen”.⁵⁸⁵

Es la paradoja mística de responder a lo inaudito para decir lo que no puede decirse.⁵⁸⁶

Los siglos, el largo camino recorrido, la fuerte presión que ejerce en la evangelización la consideración de la tradición, los lenguajes y símbolos que cohesionan a los creyentes y los mantienen unidos en determinados registros celebrativos y del conocimiento, son energías que en diferentes épocas o bien provocaron, o bien han dificultado la intención del emerger con ciertos modos nuevos en la transmisión del mensaje.

Pero también se advierte que a pesar de estas cinchas —válidas, pero en ocasiones totalitarias— han surgido vertientes de estilos y expresiones inauditas. En la actualidad, si bien se respeta el tesoro de la elaboración teológica de los doctores ancestrales, nadie duda de la dificultad, e incluso, inconveniencia, de ciertos registros lingüísticos.

Existen expresiones tales como “suena de otra época”, o también: “comprendo el idioma pero no el lenguaje”, que demuestran la realidad de una teología que con esfuerzo ha ido efectivamente acomodando sus estructuras de explicación del misterio en diálogo con las culturas, pero estas explicaciones, muchas veces, aletargaron su *aggiornamento*.⁵⁸⁷

Asimismo, parecería enquistarse el pensar teológico y su discurso cuando se sostiene que conservando el lenguaje de antaño se es fiel a los contenidos revelados. El comunicador de la fe se olvida de esta manera que el anquilosamiento de los modos ahoga la frescura de la noticia, la cual está siempre viva.⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ V. VIDE, *Los lenguajes de Dios*, 198.

⁵⁸⁶ “Según la apreciación que se da entonces a las obras literarias «místicas» o según la teoría que ellas mismas elaboran, se trata de decir una experiencia llamada «inefable» y que por consiguiente no *puede decirse*. Esta experiencia de posesión (divina, en el caso de los místicos) no tiene lenguaje *propio*, pero *se nota* (como una «herida», dicen los místicos) en el discurso teológico; se inscribe por el trabajo que realiza en el interior del discurso recibido de una tradición religiosa. Una transgresión (mística) de la ley del lenguaje (religioso) se inscribe en ese mismo lenguaje por una manera de practicarlo —por un *modus loquendi*”. M. DE CERTEAU, *La escritura de la historia*, 240.

⁵⁸⁷ “Fomentar la vida cristiana entre los fieles, adaptar mejor las necesidades de nuestro tiempo a las instituciones susceptibles de cambio, promover todo lo que pueda ayudar a la unión de todos los creyentes en Cristo, y fortalecer lo que puede contribuir para llamar a todos al seno de la Iglesia”. *Sacrosanctum Concilium* 1.

⁵⁸⁸ “Es correcto, pues, que una ciencia o la comunidad científica se ponga de acuerdo en la utilización técnica del lenguaje en su propia disciplina (un pensamiento en este sentido, de un acuerdo universal en el lenguaje, puede encontrarse en Habermas) y la teología no se puede sustraer a dicha necesidad; lo que ponemos en juicio es que, dada la naturaleza del objeto de la teología, el lenguaje se dogmatice, que en

“No olvidemos que Tertuliano creó para su lengua 509 sustantivos, 284 adjetivos, 28 adverbios y 161 verbos”.⁵⁸⁹

Se ha llegado a afirmar, por ejemplo, que no solo el lenguaje expresado en determinados géneros de texto o como unidades de frases han generado inconvenientes en el momento de transmisión, sino que también ciertos vocablos, más allá del contexto sintáctico, han sembrado más confusión que claridad. Lo que ha servido para iluminar el misterio en determinado contexto histórico, en otros se comporta como piedra de tropiezo.

En este sentido se afirma junto con García Morales que:

“la comunicación analógica es una comunicación propia de la fe religiosa ya que el creyente sabe que hablar de Dios es un atrevimiento, pero sabe también que, precisamente la fe, es palabra sobre Dios que se basa en lo que Él ha dicho sobre sí mismo. Así, «la palabra teológica es tanto más inevitable, en cuanto acto de correspondencia obediente al decirse divino en la revelación» y si es verdad que la palabra de fe no deja de ser palabra dicha desde el hombre, sólo será ella misma cuando acepta hablar de aquello que el Otro ha dicho de sí mismo. Por eso, podemos hablar siempre de ambigüedad en el discurso de fe (aunque no se refiera al asentimiento, sino a la formulación) que nos hace pensar en una palabra de frontera; frontera entre lo inabarcable e inagotable y la necesidad de recogerlo en nuestra finitud”.⁵⁹⁰

Esta consideración, en el momento de convertir al destinatario en intérprete o, dado el caso, en formulador de los contenidos de la fe, lo hará más humilde. Reconociendo este cauce de creaturidad y finitud, no puede pretenderse que los discursos teológicos sean omnicomprendidos ni inmutables. La libertad creativa de un lenguaje adecuado tanto a la verdad como al entorno, hará del comunicador un excelente contemplador y fiel profeta, en síntesis, noble discípulo.

¿Cuál es el arte que deberá contener el teólogo para ser no solo fiel a la revelación, sino también fiel en la transmisión? Ciertamente con la piedad sola no alcanza. Tampoco con la fluidez o acumulación de recursos lingüísticos, que por mucha cuestión sintáctica moderna terminarían convirtiéndose en artilugios teológicos vacíos de palabra trascendente.

En la línea del “lenguaje quebrado en sintonía testimonial” parecerían enfilarse las pistas de una novedad.

Se afirma que:

muchos casos eso significa que se “petrifique” o “momifique”, sin dar espacio a la *evolución lingüística* de acuerdo con el contexto y la cosmovisión propia del creyente”. A. MEJÍA GOEZ, “Teología y lenguaje. El lenguaje como problema para decir a Dios”, *Theologica Xaveriana* 153 (2005) 66. (Las cursivas son añadidas).

⁵⁸⁹ *Ibid.*, 65. También en Gesché: “Aquí se funda la importancia que tuvo, también para Ricoeur, la traducción de la Biblia al griego, por la distancia y la separación que este gesto cultural instaura dentro de la Escritura judía a través de la aportación de conceptos nuevos”. GESCHÉ, *El sentido*, 37.

⁵⁹⁰ J. J. GARCÍA MORALES, “El lenguaje de Dios en la sociedad del conocimiento”, 291.

“el lenguaje icónico conlleva una apreciación del elemento simbólico. Según Forte «el símbolo es aquello que relaciona los diversos sin caer en la univocidad, manteniendo la unidad de sentido, aún en el exceso o en la radical discontinuidad de significado». Por eso, se entiende el símbolo como la dimensión analógica capaz de sostener un sentido global superando la incomunicabilidad y también la confusión”.⁵⁹¹

En el diagnóstico inicial de este capítulo se comentaba la opinión que cargaba, sobre la ineficacia de la transmisión y el lenguaje inadecuado, el efecto del ateísmo contemporáneo.

Pero frente a esa afirmación, luego de la justificación de la necesidad de estos lenguajes, se dice que:

“el lugar de Dios no ha desaparecido en la mente de las personas actuales, sino que en realidad no estaba donde pensábamos. La misma dinámica de la Encarnación nos ayuda a entender que Dios sólo podía estar en el fragmento particular de cada ser y al mismo tiempo no quedar reducida, sino reclamar una apertura al Misterio más allá de cada fragmento”.⁵⁹²

El problema del lenguaje religioso, entonces, no radica en abandonar un estilo para caer en el fanatismo y abuso de otro, sino que se resuelve en la libertad iluminada de un comunicador, en este caso, el teólogo, que “dice” en la oportunidad de un lenguaje, luego de “ver” tanto el acontecimiento del misterio, como la espera del destinatario, sin olvidar que, como dice Ricoeur, el lenguaje es *vehículo, mediador, un tercero*. “Ese desciframiento del vehículo cultural del texto posibilitará la descripción de aquello que va más allá del texto y que tiene que ver con el hecho y la persona de Cristo mismo”.⁵⁹³

Frente al “cuidado” y atención que se debe al destinatario en su situación, estado y circunstancias, surge oportunamente una teoría llamada “procedimiento de *equivalencia dinámica*”. “Aquí se prima al receptor actual, y la traducción transforma de tal manera el texto que el lector se encuentre en condiciones semejantes a aquellas en las que se hallaba el destinatario original”.⁵⁹⁴

Es sumamente complejo realizar tremenda traslación hacia la equiparación perfecta en cuanto a los “mismos efectos” en la *actualidad* de lo que *antano* fue una determinada revelación.

En esta teoría, dicen Artola y Sánchez Caro:

“el traductor debe tener presente el efecto que el texto original produciría en su receptor primero

⁵⁹¹ B. FORTE, *La Porta de la Bellezza*, Brescia, Ed. Morcelliana, 1999. Citado en: J. J. GARCÍA MORALES, “El lenguaje de Dios en la sociedad del conocimiento”, 291.

⁵⁹² J. J. GARCÍA MORALES, “El lenguaje de Dios en la sociedad del conocimiento”, 293.

⁵⁹³ P. RICOEUR, *El lenguaje de la fe*, 27.

⁵⁹⁴ A. ARTOLA Y J.M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción al estudio de la Biblia*, 373.

y traducir de manera que ese mismo efecto se haga presente en el lector actual. Se trata, pues, de producir un texto que salve las barreras culturales y se adapte plenamente al nuevo lector. Para ello se dará la primacía al lenguaje y a la cultura del receptor sobre la del original. Esto tiene la ventaja de que el nuevo lector lee el texto traducido como si fuera un texto producido en el seno de su cultura y de su tiempo, sin necesidad de muchas notas aclaratorias; tiene, sin embargo, algunas desventajas, como por ejemplo, que no es fácil saber cuál era el receptor original de un texto, que no se puede siempre prescindir del efecto que los siglos han acumulado a su significado original y, sobre todo, que puede borrar en cierto modo el carácter histórico concreto del texto que se lee”.⁵⁹⁵

Por otro lado también merecería un estudio considerar si el lenguaje simbólico, que de por sí encierra cierta universalidad de comprensión, por sumergirse en lo hondo de la experiencia humana (como bien lo estudió Ricoeur), puede ser tenido en cuenta como “el más oportuno”. No pasa inadvertido el acento favorito que Gesché coloca al lenguaje poético-simbólico en *El sentido*, y su diferente consideración en *Jesucristo*, donde afirma que “el dogma no puede prescindir del evangelio y de su carácter narrativo [...] No se puede entender el dogma si no se entra en la narración”.⁵⁹⁶ Estos *acentos* en el pensamiento del mismo teólogo de Lovaina pueden ser considerados en la medida que lo narrativo incluya lo simbólico —con respecto a la utilización que un relato realiza respecto a ciertas expresiones quebradas o de ficción— y, por otro lado, si se considera lo narrativo como una especie dentro de lo simbólico —cuestión más difícil de probar, pero que podría aceptarse si se tiene en cuenta toda la cuestión sobre la referencialidad—. “Es verdad que la teología no podrá prescindir de conceptos. Pero éstos deben conocer sus límites para demoler sin cesar los prejuicios y darse a conocer mejor como conceptos abiertos [...]”.⁵⁹⁷

Esta deseada asunción de nuevas formas y discursos para dar razón de la fe, sin embargo, no debe prescindir de cierto glosario que permita, incluso en las analogías y sinónimos, establecer determinados cánones o patrones que, sin quitar frescura y libertad, permitan a los hombres consensuar en tal o cual tema de acuerdo a un grupo o familia de vocablos. Se advierte en la actualidad “que la reducción del instrumental significativo al enunciado representativo dejó al filósofo de la religión desprovisto de bagaje teórico para dar cuenta razonada de lo divino, quedándole tan sólo la vía de la retórica, la poesía o el silencio”.⁵⁹⁸

Frente a estos peligros, tanto del ahogo del vocabulario como de la ausencia total de

⁵⁹⁵ A. ARTOLA Y J.M. SÁNCHEZ CARO, *Introducción al estudio de la Biblia*, 373.

⁵⁹⁶ GESCHÉ, *Jesucristo*, 132.

⁵⁹⁷ A. GESCHÉ, “Teología dogmática”, 276.

⁵⁹⁸ V. VIDE, *Los lenguajes de Dios*, Bilbao, Universidad de Deusto, 2009, 13.

ciertos parámetros, surge otra teoría: la pragmática lingüística.⁵⁹⁹ “Esta propuesta abre un nuevo horizonte de significación para aquellas expresiones no descriptivas y ofrece, al mismo tiempo, una metodología para analizar los diversos actos lingüísticos que articulan los lenguajes de la fe”.⁶⁰⁰ Esta teoría llena el vacío, o previene del peligro, de la “inestabilidad” de algunos lenguajes anormales, que por su carácter de aparente informalidad carecen de andamiaje analítico o de esquemas de interpretación.

Reflexionar sobre estas propuestas (y muchas otras) es colocarse en la línea de pensamiento y voluntad de la misma Iglesia, que se ha preguntado desde siempre, pero de modo explícito desde las épocas de la renovación conciliar, cómo hablarle al hombre de hoy. Resalta este esfuerzo en los documentos del Vaticano II, los cuales, al decir de Congar:

“distan mucho de ser homogéneos en su lenguaje, puesto que en ellos se observa una constante oscilación entre la vuelta al lenguaje clásico y la búsqueda de un lenguaje y de una conceptualización renovada por la teología bíblica y por ciertas filosofías de la persona. Pero al mismo tiempo hemos notado que el recurso a un vocabulario es indicio de un enfoque y de una percepción típica de la realidad cristiana, y entonces la cuestión planteada es la del pluralismo en teología y de la posible coexistencia de sistematizaciones y de universos teológicos diferentes. Aquí no se trata ya sólo de las palabras, sino de organizaciones diferentes del saber teológico”.⁶⁰¹

Estas reflexiones en torno al lenguaje simbólico no anulan los acentos y privilegios que en *Jesucristo* Gesché ha detallado. Son aportes que enriquecen y también salvan al teólogo desde una mirada más amplia, considerando también las contribuciones desde *El sentido*. El mismo Ricoeur establecerá, con ocasión de su mirada filosófica sobre la hermenéutica bíblica, una complementación de las dos formas de lenguaje al analizar la estructura de las parábolas de Jesús.⁶⁰²

⁵⁹⁹ “Esta teoría viene a cubrir el vacío dejado por la lingüística oracional, cuya limitación al dominio de la oración contrasta con la hipótesis de partida de la lingüística textual, según la cual no hablamos por frases sino por textos y «todas las unidades lingüísticas regulan su interacción operativa según el plan textual en que aparecen insertas. [...] “Se basa en razones de carácter empírico y psicológico, puesto que es difícil concebir que el hablante pueda producir y entender textos complejos como un todo coherente sin un programa o estrategia subyacente”. G. GUERRERO RAMOS, “La lingüística del texto y la pragmática lingüística”, *Estudios de Lingüística* 10 (1994-1995) 443-446.

La teoría semiótica se constituye de la siguiente manera: Mientras que la sintaxis especifica en qué condiciones y según cuáles reglas los enunciados están *bien formados* y la semántica indica las condiciones para que los enunciados sean *interpretables* (tanto en lo relativo al significado como a la referencia), a la pragmática se le adjudica la tarea de ocuparse de las condiciones bajo las que las manifestaciones lingüísticas son *aceptables*, *apropiadas* u *oportunas*. De esta manera, se interesa por el modo en que el contexto influye en la interpretación del significado.

⁶⁰⁰ V. VIDE, *Los lenguajes de Dios*, 13.

⁶⁰¹ Y. CONGAR, (dir.), *Vocabulario ecuménico*, Barcelona, Herder, 1972, 391.

⁶⁰² “Define el *género literario* de las parábolas mediante tres rasgos esenciales: «el relato parabólico emerge de la conjunción entre una *forma narrativa*, un *proceso metafórico* y un apropiado *cualificador* que asegura su convergencia con otras formas de discurso que están todas orientadas hacia la idea de *Reino de Dios*». E. A. SILVA ARÉVALO, “Poética del relato y poética teológica”, 76.

“Es esta convicción de la prelación de un *ser-a-decir* respecto de nuestro decir lo que explica mi obstinación por descubrir en los usos poéticos del lenguaje —y más tarde en la narratividad— el objetivo ontológico subyacente a la pretensión referencial de los enunciados considerados”.⁶⁰³

En plena sintonía con el filósofo francés, el teólogo belga también integra los dos registros, pero asumiendo el lenguaje poético en sentido amplio, integrador incluso de aquello que se dice narrado.

“El mito, dice Gesché, tiene un significado que no necesita explicaciones (rationales). Y por eso es necesario mantenerlo como narración viva. Felizmente, los *teólogos narrativos* [...] nos devuelven en la teología todo ese reino que hemos descubierto al hablar de la literatura y su poder de invención, más allá de los campos demasiado estrictos de la pura racionalidad o del realismo”.⁶⁰⁴

⁶⁰³ Haciendo referencia a su estudio en *La metáfora viva*, y posteriormente en *Tiempo y narración*. P. RICOEUR, *Autobiografía intelectual*, 62.

⁶⁰⁴ GESCHÉ, *El sentido*, 185.

3.2. Entre el mundo del texto y el mundo receptor. El *tertium* literario

Presentando *El sentido*, Olegario González de Cardedal afirma en el prólogo: “Sentido es lo que crea el ámbito necesario para respirar con holgura, para existir sin sobresalto, para avanzar confiados hacia el futuro, para asumir la vida en propia mano, para confiar en que el empeño de nuestros días no será vano ni nuestro amor cenizas”.⁶⁰⁵ Luego de avanzar en los capítulos precedentes en el estudio del *tertium*, fácilmente se descubren las referencias a ese espacio común de conocimiento de sí gracias al encuentro. Cardedal lo perfila como la *creación de un ámbito necesario para respirar*.

Necesidad de un “otro”

En este volumen VII de la obra de Gesché no solo se argumenta la necesidad de un *otro* para no trazar horizontes sobre un solo principio que llevaría a la parálisis de sentido, sino que también se presenta la necesidad de nuevas expresiones ya que “un exceso de racionalidad hace imposible expresar toda la realidad”.⁶⁰⁶

Como su interés está centrado en llegar a la explicitación de un imaginario teológico, como ciencia que también “da que pensar” e impide la cerrazón solipsista frente a otras, primero determinará qué es lo que él entiende por imaginario⁶⁰⁷ (en sentido amplio). Para llegar a ese encuentro con el estadio teológico abordará también el otro término del par necesario: la temática del imaginario literario, ya que “no deja de tener algunos puntos de contacto con el imaginario que podemos observar en nuestra Escritura sagrada”.⁶⁰⁸

Haciendo referencia a Antonio Manzatto,⁶⁰⁹ Gesché explica cómo Manzatto, en su especulación, brinda los aportes mutuos entre los dos polos de diálogo:

⁶⁰⁵ O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, en A. GESCHÉ, *El sentido*, 9.

⁶⁰⁶ GESCHÉ, *El sentido*, 198.

⁶⁰⁷ *Ibid.*, 157 y ss.

⁶⁰⁸ *Ibid.*, 159

⁶⁰⁹ El Dr. Antonio Manzatto, rector de la Facultad de Teología Nuestra Señora de la Asunción en Brasil, es citado por Gesché cuando defiende a la novela como un *locus theologicus*. Su tesis doctoral fue dirigida por el mismo Adolphe Gesché. Su investigación, que resume la relación entre literatura y teología en la obra de Jorge Amado, puede sintetizarse de la siguiente manera: “Este lenguaje [de ficción literaria] nos coloca delante de la vida, no mediante números y cantidades, sino de una diversificación de relaciones y sus intrigas, sus resultados y sus barreras. Las múltiples miradas que la novela coloca en el relato son un avance en relación con una sola mirada que cree determinar el comportamiento humano a partir de un enfoque único. Es en especial este carácter antropológico de la obra literaria, así como su mediación a través de un lenguaje no disecante lo que hace a la literatura una interlocutora especial para la teología”. A. MANZATTO, *Teología e literatura. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*, Loyola, San Pablo, 1995, 37. Antonio Manzatto es miembro asociado de ALALITE, *Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología*.

“Lo que más ofrece la teología a la literatura son los temas teológicos, tales como Dios, fe, Iglesia, relaciones entre el hombre y Dios, que son también las cuestiones fundamentales de la teología. El escritor puede tratar esos temas positiva o negativamente, o como un absurdo incluso, pero estarán presentes en su obra (...).

Lo literario puede dar a la teología ocasión para hacer una reflexión sobre la Palabra de Dios no a partir del espacio eclesial sino a partir del mundo, y hasta proporcionarle incluso el material para la inculturación de la fe, en la medida en que presenta al hombre, la sociedad, la cultura”.⁶¹⁰

Al decir de B. Bettelheim, psicólogo y filósofo austríaco citado por Gesché,⁶¹¹ a propósito del imaginario literario: “Para no estar a merced de los caprichos de la vida, uno debe desarrollar sus recursos internos, para que las propias emociones, la imaginación y el intelecto se apoyen y enriquezcan mutuamente unos a otros”.⁶¹²

Un tertium locativo⁶¹³ y el imaginario literario

Ese *espacio abierto*⁶¹⁴ de sentido asumirá también diversas denominaciones. En algunos momentos del desarrollo del tema, planteado de modo compacto en “*El imaginario, fiesta del sentido*”,⁶¹⁵ será equiparado simplemente con la *literatura*, en otros pasajes: *lenguaje imaginario*, el *enigma*, *relatos imaginativos*, *lenguaje metafórico*, *país de la teología*, *situaciones ficticias* y *novela*. De una u otra forma todas las expresiones están emparentadas e incluso podrían concentrarse en la fuerte expresión: *imaginario*. Dentro de las diferentes floraciones⁶¹⁶ que a lo largo de la obra de Gesché ha tenido el aspecto de *ternario*, aquí, se lo considera encarnado en el imaginario.

⁶¹⁰ A. MANZATTO, *Teología e literatura*, 37.

⁶¹¹ GESCHÉ, *El sentido*, 164.

⁶¹² B. BETTELHEIM, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Crítica, Barcelona, 1997, 8. Gesché lo cita haciendo referencia al nuevo sentido que regala la ficción cuando uno permite la “intrusión” de la literatura a la historia. La cuestión por la necesidad de un otro enriquecedor, de un tercero que conduzca a una profundidad en la revelación del ser, se contendrá en el capítulo que concierne a la alteridad (punto 2.3 de esta disertación).

⁶¹³ “Lo que no nos condena al espacio como a la única otra posibilidad demasiado tiempo descuidada, pero desvela que el lenguaje es (o, quizás, ha llegado a ser) cosa de espacio. Que lo describe o lo recorre no es aquí lo más esencial. Y si el espacio es en el lenguaje de hoy la más obsesiva de las metáforas, no es que ofrezca en adelante el único recurso; pero en el espacio es donde el lenguaje desde el principio se despliega, se desliza sobre sí mismo, determina sus elecciones, dibuja sus figuras y sus traslaciones. En él es donde se transporta, donde su ser mismo se «metaforiza». El aparte, la distancia, el intermedio, la dispersión, la fractura, la diferencia no son los temas de la literatura de hoy; sino aquello en lo que el lenguaje ahora nos es dado y viene hasta nosotros: lo que hace que hable”. M. FOUCAULT, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996, 195-196.

⁶¹⁴ GESCHÉ, *El sentido*, 158.

⁶¹⁵ *Ibid.*, 157 y ss.

⁶¹⁶ El teólogo, por ejemplo, ha equiparado la familiaridad de estos vocablos: espacio, lugar, síntesis, relato, trama, narración, Cristo, palabra, arte, símbolo, etc... como realidades que reúnen y convocan. En relación al *símbolo* que reúne, Gesché conserva un pensamiento prematuro en una de sus Fichas de Archivo personal: “Dios es *sim-bolos*, a diferencia del Diablo que es *dia-bolos*, pues es Tercero-Trascendente, Tercero-Incluyente, no excluyente, por vía de realización y de acabado del hombre (el hombre no está acabado), salvación”. *Ficha catalogada*: LIII, 11 (17.1.89).

El *imaginario*, entonces, se propone como una expresión de las muchas que conserva el *tertium* y el efecto permanente que provocará es el de un *lugar*, como el de un *templum*.

“La teología ha de tener como función propia no solo reflexionar sobre los «lugares tradicionales», sino también sobre la *experiencia viva y actual dándole expresión y haciéndola inteligible*. A partir de ahí se establece una relación entre la teología y la literatura, en tanto que ésta es ante todo expresión de una experiencia viva, aunque sólo sea *por medio de la imaginación*”.⁶¹⁷

Llama la atención que en este capítulo⁶¹⁸ solo haga mención de Paul Ricoeur en dos oportunidades. Una para enunciar un punto sobre la imaginación como “apertura a situaciones culturales inéditas”⁶¹⁹ y otro para recordar su famosa frase: “porque el mito, como el símbolo, «da que pensar» y no podemos prescindir de él”.⁶²⁰ Ciertamente, ha sido ya en *Jesucristo* donde, con insistencia, se citó el pensamiento y los aportes del filósofo francés.

Con el trasfondo de la teoría de la alteridad y de la identidad narrativa (tratados en volúmenes anteriores a *El Sentido de Dios para pensar*), surge el *imaginario* como “uno de aquellos lugares donde la persona busca la forma de comprenderse y dar sentido a su existencia”.⁶²¹

“El imaginario forma parte de toda una tradición, hecha de mitos, cuentos y leyendas en las que el hombre se arraiga. El imaginario es también aquello que un individuo ha construido desde su infancia, con sus sueños, su imaginación y las infinitas confidencias que él se ha hecho a sí mismo. El imaginario es la vida que se remueve en nosotros, con nuestra sensibilidad, nuestra afectividad y nuestras emociones. Todo este imaginario, del que nosotros vamos bebiendo desde nuestra infancia y que nosotros seguimos edificando en la fuente de nuestro ser —«todas esas historias que nosotros nos vamos contando»—, ese imaginario, como «potencia unificadora», va infinitamente más allá de nuestra razón”.⁶²²

Este imaginario es una creación, algo que sucede, que surge, algo que se necesita desde fuera, como agente que reencauza, para suscitar sentido en medio de los interrogantes y las búsquedas.

⁶¹⁷ P. RODRÍGUEZ PANIZO, *Hacia una teología del cine*, Bilbao, Sal Terrae, 2001, 13; citando a H. ROUSSEAU, “Posibilidades teológicas de la literatura”, *Concilium* 115/2 (1976), 163, donde continúa diciendo: “Si la teología acierta a ocupar un puesto privilegiado en esta experiencia, ¿no podrá representar por su parte la literatura un *lugar teológico esencial* en tanto que es capaz de expresar la experiencia cristiana mejor que la teología dialecticista?”.

⁶¹⁸ “El imaginario, fiesta del sentido”, en GESCHÉ, *El sentido*, 157 y ss.

⁶¹⁹ *Ibid.*, 158, citando a P. RICOEUR en *Lectures* 3, Seuil, Paris, 1994, 325.

⁶²⁰ *Ibid.*, 185, citando a P. RICOEUR, “El símbolo da que pensar”, en *Finitud y Culpabilidad*, Taurus, Madrid, 1969, 699-713.

⁶²¹ *Ibid.*, 157. En la misma línea conviene citar a Ricoeur: “¿Se puede acaso vivir sin orientación originaria? ¿O sólo es un fenómeno residual o una protesta existencial venida de las profundidades, la que nos empuja a la búsqueda de lugares privilegiados, sea nuestra patria de nacimiento, la escena de un primer amor, o el teatro de algún gran hecho histórico —batalla, revolución, ejecución de patriotas...—? Volvemos a esos lugares porque *allí* otra realidad distinta de la cotidiana había hecho irrupción y porque el recuerdo que vincula el acontecimiento a ese lugar nos preserva a todos de convertirnos en seres errantes”. P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, 93.

⁶²² GESCHÉ, *El sentido*, 157.

Desarrollando su estudio sobre el imaginario occidental, específicamente literario, el teólogo brasileiro De Melo Magalhães,⁶²³ presentando el pensamiento de Jack Miles,⁶²⁴ afirma que Dios es un personaje extraordinario dentro de la gran obra bíblica. Dios es un personaje que resume innumerables personalidades, pero no deja de ser un sujeto fuera de lo común que atrae a los lectores y lo hace creíble por ser multifacético.

“No solamente los seres humanos proyectan sus ambiciones en Dios, como aseguran los filósofos de la religión, sino que son introyectados por *imágenes de Dios*⁶²⁵ que son creadas y desarrolladas con grandeza y sensibilidad estética (...). Su grandeza reside en su existencia literaria que ocupa el imaginario occidental, impele a escritores modernos a revisarlo constantemente y a algunas comunidades a vivirlo.”⁶²⁶

El imaginario literario (particularmente expresado en la novela) es ese espacio que evita las polarizaciones de tinte parcial, como la racionalidad mutilante, o la fantasía sin asidero racional.⁶²⁷ El buen imaginario⁶²⁸ es esa cabida que se brinda para que el sentido aparezca enriquecido.⁶²⁹ Por un lado es algo nuevo, *plus* y riqueza, un *más*

⁶²³ Doctor en Teología y Ciencias de la Religión por la Universidad de Hamburgo, Alemania. Director (2007) de la Facultad de Filosofía y Ciencias de la Religión de San Pablo. Sus estudios contemplan temas alusivos a la relación entre la teología y la literatura. También aborda los temas hermenéutico-literarios en su relación con la filosofía. Coordinador del grupo de investigación *Teopoética: Estudios comparados entre literatura y teología*, de la Universidad Federal de Santa Catarina, Florianópolis, Brasil. Estudioso y comentarista de Antonio Manzatto.

⁶²⁴ Autor americano y ganador de un Premio Pulitzer. Egresado de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Su trabajo abarca religión, política y cultura. Su tratamiento sobre los sujetos bíblicos consiste en no asumirlos ni como deidades trascendentes ni como figuras históricas, sino más bien como personajes literarios; por ello merece la citación que aquí se le otorga.

⁶²⁵ La cursiva es añadida.

⁶²⁶ A.C. DE MELO MAGALHÃES, “Notas introductorias sobre teología y literatura” en *Cuadernos de pós-graduação/ciencias da religião*, Instituto Metodista de Ensino Superior, San Pablo, núm. 9, 1997, 14.

⁶²⁷ “Así lo ha dicho Louis de Broglie en el *Méthode de la science moderne*: «¡Suprema contradicción! La ciencia humana, esencialmente racional en sus principios y en sus métodos, no puede realizar sus conquistas más memorables si no es a través de saltos bruscos y peligrosos», para los cuales tenemos que servirnos de la ayuda que nos presta la audacia de la imaginación. Como decía Bachelard, la imaginación nos desliga de un cierto encerramiento y actúa hacia el porvenir”. GESCHÉ, *El sentido*, 157.

En el mismo sentido se expresa Antonio Carlos de Melo Magalhães: “Para algunos escritores europeos es preciso liberar a la literatura de las amarras religiosas para que desempeñe también su función social y política, además de resguardar su dignidad estética. En esta época de críticas profundas, todas pertinentes, el cristianismo tiende a ser visto más como un obstáculo que como compañero de diálogo. La fe se vuelve más obstáculo que interlocutora. Dios, por consiguiente, pasa a ser visto como un pésimo principio literario”. A.C. DE MELO MAGALHÃES, “Notas introductorias sobre teología y literatura”, 9.

⁶²⁸ “Por cierto, y esto es capital, no se trata del imaginario malo y temible, del que Sartre denunció su efecto destructor. El imaginario malo es el que nos instala en un mundo en ruptura total con lo real, mundo esquizofrénico y patológico, alienado y alienante, que instala lo real en lo irreal, en las fantasmagorías, sin ningún contacto con lo real y su principio de realidad. Pero lo que llamamos el buen imaginario, el que se despliega en los mitos familiares y fundadores, lejos de alienarnos de la realidad, nos permite entrar en ella con fuerzas vivas y creadoras. Con este imaginario —este buen imaginario— que se despliega en las «historias» que se cuentan de generación en generación, en contra del mal imaginario que nos instala y cierra en un mundo des-reificado, descubrimos, como decía Ricoeur, «la apertura de la imaginación a situaciones culturales inéditas»”. GESCHÉ, *El sentido*, 158.

⁶²⁹ “En este sentido, la fantasía no es, creo yo, una manifestación menor sino más elevada del Arte, casi su forma más pura, y por ello —cuando se alcanza— la más poderosa”. J.R.R. TOLKIEN, “Sobre el cuento de hadas”, en *Árbol y hoja*, Minotauro, Barcelona, 1994, 38. Se trae a colación el pensamiento muy oportuno de John Ronald Reuel Tolkien (1892-1973), escritor, poeta, filólogo y profesor universitario

allá,⁶³⁰ y por otro es conformación de los elementos del binomio, *potencia unificadora*. Es así que el *tertium*, proveniente desde fuera o nacido desde dentro, siempre es ese algo nuevo que aparece para dar una hondura de comprensión mayor.

Se habla de imaginario como ese *tertium*, ese espacio y lugar, donde “es posible crear, inventar”. Porque cuando algunas verdades necesitan ser dichas o abordadas, solo pueden serlo en el vehículo de un modo nuevo. Agregaría Ricoeur que “todo nuevo lenguaje es el reemplazo de un simbolismo antiguo”.⁶³¹ Las cosas nuevas es mejor decir las con novedad, como el resultado de una alquimia. Ricoeur mismo asumirá estos términos al defender el destino ético de la literatura: “La literatura es un amplio laboratorio donde se ensayan estimaciones, valoraciones, juicio de aprobación o de condena, por los que la narrativa sirve de propedéutica a la ética”.⁶³²

Si bien culturalmente se necesitará la empatía de un lenguaje conocido, no podrán faltar esos quiebres en el modo de expresar que brinden una adecuada cesta para contener a *eso* nacido.

La historia y particularmente la teología han conocido el surgimiento de nuevas palabras para explicar los acontecimientos inéditos de la historia de la salvación. A veces prestados de diversos campos, otras, creadas para la ocasión y oportunidad.

El *tertium* entendido como espacio permite la construcción de mundos posibles (idea muy ricoeuriana, pero no citada o referenciada por Gesché en este caso).⁶³³

británico católico. Sus estudios sobre la creación de relatos fantásticos marcó una época y desarrolló elevadísimas reflexiones tanto en sus obras literarias como en sus escritos más científicos sobre el arte de narrar.

⁶³⁰ Expresión usada en muchas ocasiones por Gesché, en sintonía con Ricoeur. El *más allá* es la expresión que resume la explosión de sentido, la derivación hacia otra cosa, el desvelamiento de un enigma.

⁶³¹ P. RICOEUR, *Fe y filosofía*, 96.

⁶³² P. RICOEUR, *Sí mismo como otro*, 109.

⁶³³ Sin embargo, más allá de Ricoeur, conviene citar nuevamente dentro del movimiento inglés de los *Inklings*, surgido en la Universidad de Oxford, a su mayor exponente, J.R.R. Tolkien, quién tuvo sumamente estudiada la temática de la generación de historias para conformar identidad y *contar mejor* la realidad. Dice: “Naturalmente que los niños son capaces de una fe literaria cuando el arte del escritor de cuentos es lo bastante bueno como para producirla. A esa condición de la mente se la ha denominado «voluntaria suspensión de la incredulidad» (ver nota 734 de esta disertación). Más no parece que ésa sea una buena definición de lo que ocurre. Lo que en verdad sucede es que el inventor de cuentos demuestra ser un atinado *subcreador*. Construye un Mundo Secundario en el que tu mente puede entrar. Dentro de él, lo que se relata es *verdad*: está en consonancia con las leyes de ese mundo. Crees en él, pues, mientras estás, por así decirlo, dentro de él. Cuando surge la incredulidad, el hechizo se quiebra; ha fallado la magia, o más bien el arte. Y vuelve a situarte en el Mundo Primario, contemplando desde fuera el pequeño Mundo Secundario que no cuajó. Si por benevolencia o por las circunstancias te ves obligado a seguir en él, entonces habrás de dejar suspensa la incredulidad (o sofocarla); porque si no, ni tus ojos ni tus oídos lo soportarán. Pero esta interrupción de la incredulidad sólo es un sucedáneo de la actitud auténtica, un subterfugio del que echamos mano cuando condescendemos con juegos e imaginaciones, o cuando (con mayor o menor buena gana) tratamos de hallar posibles valores en la manifestación de un arte a nuestro juicio fallido”. J.R.R. TOLKIEN, “Sobre el cuento de hadas”, en *Árbol y hoja*, Minotauro, Barcelona, 1994, 45. Es interesante que el mundo *subcreado* del pensamiento de Tolkien pueda ser

La configuración del imaginario literario

Dejando de lado el surgimiento del *tertium (literario)* como necesidad dadora de desvelamiento a través del lenguaje para abrazar un sentido, se enumeran ahora algunas características de este registro de encuentro.

Con respecto a los sujetos, aparece en primer lugar la propiedad que *permite traspasar* lo meramente material para poder entender los proyectos, sueños, tensiones, convocatorias que desde el exterior claman por algo distinto y superior al sujeto mismo. El *tertium literario* invoca, así, a la misma realidad de la persona. Desde ese lugar literario invita a germinar, desde las profundidades, las semillas contenidas y latentes de los valores, sueños, ideales, vocaciones...

El hombre, que tiene necesidad existencial de ayuda y auxilio —por su alteridad innata—, puede buscar estos espacios de sentido en los mundos que ofrece la literatura. Al acercarse a la literatura el hombre encuentra una comprensión de sí mismo, un desvelamiento que no concierne al ámbito de la definición taxativa y directa sino que, al modo de un rodeo, insinúa, propone y susurra elocuentemente,⁶³⁴ porque será el estilo de un lenguaje universal dirigido al sujeto concreto.

Es aquel (sujeto personal o ciencia teológica) que recurre a la literatura quien puede sacar de esas fuentes el agua que calma su sed de identidad, respuesta o sentido.⁶³⁵

Antonio Manzatto (desde su óptica regional) sostiene la posibilidad de este servicio de sentido de la literatura hacia la teología:

“La literatura brasileña contribuye a enriquecer los conocimientos del hombre brasileño sobre su problemática, sus aspiraciones, su mentalidad, sus virtudes y defectos, sin hablar de la satisfacción estética que proporciona. Pues la literatura brasileña es humanamente verdadera. Si la sociología puede dar una idea de ciertas estructuras, es la literatura la que nos pone en contacto con un rostro de la realidad humana vivida y sentida”.⁶³⁶

equiparado con el concepto de *hombre cocreador* de Gesché: “No se podría expresar mejor. Un Dios creador ha creado al hombre creador. Hasta aquí llega el tema inexhaustible de la «imagen y semejanza». Que el hombre no se asuste, pues, de su libertad. Ni de su grandeza. Que enaltezca más bien a su Señor (Lc 1,46). Es la idea de un Dios tan grande que no se aferra celosamente al poder creador. El hombre ha sido establecido por sí mismo: no está *ahí-simplemente* (el «estar-ahí» del *Da-sein* de Heidegger) encargado, a lo más, de crear en el seno de la naturaleza. Esta libertad de creación y de invención la ejerce en lo más profundo de sí mismo”. A. GESCHÉ, “L’homme créé créateur”, *Revue Theologique de Louvain* 22 (1991) 153-184.

⁶³⁴ “De hecho, la literatura, gracias a su libertad, a su ausencia de imposición fáctica o científica, posee un verdadero poder de descubrimiento”. GESCHÉ, *El sentido*, 164.

⁶³⁵ Señala De Melo Magalhães: “Esta dimensión de una teología de la encarnación y de una visión de la acción de Dios en la historia es la que hará que la teología recurra a las antropologías de las novelas como algo decisivo y como una urgencia teológica”. A.C. DE MELO, MAGALHÃES, “Notas introductorias...”, 18.

⁶³⁶ A. MANZATTO, *Teologia e literatura*, 37. Citado por A.C. DE MELO MAGALHÃES, “Notas introductorias...”, 18.

No solamente provoca un éxodo personal, trasladando fuera de uno mismo, al llevar el conocimiento a nuevas perspectivas sobre el mundo, sino que también arranca del tiempo y envuelve en nuevas cronologías de memoria y proyección, ya que la literatura no solo revela, sino que reconcilia, revisa, ordena, motiva, impulsa y promueve una tensión hacia ese horizonte desplegado frente al lector, porque “está ahí para nosotros, a nuestro lado, y sólo nos pide que nos abramos a sus sortilegios, a sus signos, a sus prodigios”.⁶³⁷

Este elemento configurante es la predisposición a la vulnerabilidad personal — emparentado con la *suspensión voluntaria de la incredulidad*, ya comentada.— El proceso de identificación con el espacio literario no es instantáneo, sino que requiere de la apertura voluntaria de esa puerta pesada del *éxtasis*, de la salida hacia el otro y por el otro. Es en la transparencia libre del hombre que se somete al régimen de lo que dice la letra y sentido y se suelta a sus soplos creadores. Porque “identificado con el héroe, yo imagino aquello que podría hacer de mí mismo, en un universo que se encuentra todavía totalmente abierto”.⁶³⁸ Universo no solo desplegado y fuera del propio dominio en cuanto a la aventura de las idas y vueltas del relato, sino también frente a lo incontenible y *todavía por hacer* de la propia vida en proceso de “trama”.

Este instaurarse fuera de uno mismo es llamado por Manzatto, y por la tradición, “distancia hermenéutica”, y es la que permite mirarse desde otra perspectiva y contemplar el paisaje de la realidad desde otro punto panorámico, conocer nuevos perfiles y colores sobre lo mismo. Este cambio de óptica que genera la literatura lo explica de la siguiente manera, surgiendo la ficcionalización⁶³⁹ (aquí *transformación*) como otro de los componentes para que la literatura se presente así como posibilidad de *ternario*:

“La ficción, por su propia naturaleza y de una manera que le es específica, coloca una distancia hermenéutica en relación con la realidad, y permite, entonces, que esa realidad sea comprendida, criticada y, si es preciso, transformada. Siendo así, el criterio que determina la pertinencia o importancia teológica de una obra no es la presencia de palabras como Dios o Iglesia en su narración, ni la presencia del papa o de los sacerdotes como personajes, sino la amplitud y la profundidad con la que es abordada la problemática humana en esa obra, incluso si lo religioso no está presente explícitamente”.⁶⁴⁰

El perfil o adjetivo literario del *tertium* se consolida frente a otros discursos, buenos y necesarios, como la filosofía. Esto se debe a que la literatura, gracias al “despliegue de

⁶³⁷ GESCHÉ, *El sentido*, 162.

⁶³⁸ *Ibid.*, 163.

⁶³⁹ Ya largamente comentada, pero ahora desde la perspectiva de Manzatto.

⁶⁴⁰ A. MANZATTO, *Teología e literatura*, 69, citado por A.C. DE MELO MAGALHÃES, “Notas introductorias...”, 11.

lo imaginario”⁶⁴¹ abre posibilidades, crea mundos realizables, presenta respuestas frente a búsquedas conscientes o inconscientes.

Gesché cita a Louis Aragon, poeta y novelista francés (+ 1982), en dos oportunidades. En una de ellas plantea el tema del “lenguaje organizado” de la novela y en otra juega con el término “mentir verdadero”, como expresión de toda aquella ficción que llega mejor a pronunciar la realidad que la perfecta definición de enciclopedia.

Asegura que “el arte de la novela es saber mentir” (*l’art du roman, c’est du savoir mentir*), conformando la fórmula “mentir-verdadero” (*mentir-vrai*).⁶⁴²

La teoría de la ficción como mejor vehículo para la comprensión del mundo, encuentra en este poeta-novelistas un feliz vocablo-binomio. El proceso de ficcionalización (como la novela), e incluso, de poetización o metaforización, genera la posibilidad de iluminar las realidades de modo profundísimo y permite *expresar lo inexpresable* de otro modo. La literatura es así como el escape y descompresión de esa verdad contenida que solo encuentra cauce en la palabra auxiliadora de la ficción que “no aporta pruebas, pero habla sin engaños”.⁶⁴³

Por ello la literatura no es un campo de perdición o de enajenación donde uno se sumerge en laberintos de fuga de la realidad, sino que es precisamente como el camuflado mapa pirata que esconde el tesoro de una revelación. Más que distraer, lleva pacientemente de la mano hacia una atención o anuncio de verdad sobre el hombre, el otro, el mundo o Dios. La ficción conduce al lector y lo introyecta a la realidad misma, de un modo mejor que la observación natural.

¿Aplicaciones prácticas en Gesché?

Al analizar la aplicación práctica literaria o ejercicio realizado por el teólogo belga en torno a la cuestión del imaginario teológico, pocos resultados se encuentran.

Dentro de la presentación del espacio literario Gesché se vale de numerosos teóricos de

⁶⁴¹ GESCHÉ, *El sentido*, 160.

⁶⁴² L. ARAGON, *Le mentir-vrai*, Paris, Gallimard, 1980. En la misma línea Gesché señala la distinción que hace Bettelheim entre *history* y *story*: “Pensemos aquí en la forma distinta de referirse a la realidad que permite la lengua inglesa cuando distingue entre *History* y *Story*. ¿No es la *Story*, la historia inventada (cuentos de hadas, etc.), la que permite, y es la única en hacerlo, que el niño pueda entrar un día en la *History* o historia real sin quebrarse al hacerlo? La ficción nos permite descubrir –o si se prefiere, «inventar» y por eso mismo descubrir–, ya que para ella lo real se encuentra inserto en todos los campos de lo posible y de lo imaginario que constituyen al hombre”. B. BETTELHEIM, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Crítica, Barcelona, 1997, en GESCHÉ, *El sentido*, 164.

⁶⁴³ *Ibid.*, 183.

la novela, como Roberto Calasso, ensayista y novelista florentino, Klaus Mann, escritor alemán de origen judío y exiliado a EEUU durante la segunda guerra, el psicoanalista infantil austríaco Bruno Bettelheim, Emil Mihai Cioran, escritor y filósofo rumano, Raymond Carver, escritor y cuentista estadounidense, Pierre Carrique, filósofo y ensayista francés, Antonio Manzatto, teólogo brasilero y dirigido por Gesché en su tesis doctoral con sus estudios entre literatura y teología, Louis Aragon, poeta y novelista francés, etc... El listado es largo, pero no asume a ninguno de ellos de modo sistemático para abordar sus obras. Simplemente los cita para apuntalar sus afirmaciones con breves frases.

Gesché es un pensador y sintetizador de amplias lecturas. Se abre también otra rama de citas ya no referentes a la teoría de la novela y de la ficción, sino a literatos de profesión. Pero la citación es referente a muy breves extractos que cierran alguna idea o iluminan alguna intuición teológica, sin llegar a ser el estudio pormenorizado, desde la orilla teológica, de un personaje, o una dinámica interior del escrito literario, o de un drama en particular. Entre los autores aparecen mencionados Paul Valéry, Oscar Wilde, Rainer Maria Rilke, Milan Kundera, Víctor Hugo, Georges Bernanos, Paul Claudel, Fiodor Dostoievski y John Keats. De ellos no toma ningún ejemplo literario con el cual hacer algún tipo de ejercicio lineal y comentado en torno al imaginario. Totalmente opuesto a esta opción metodológica serán sus recursos a lo pictórico, donde se exhibirá con amplitud y profundidad.⁶⁴⁴

Gesché así se mantiene dentro de una opción meramente teórica y especulativa en su tesis sobre lo literario y aparecen muy breves referencias a obras que apenas insinúan una aplicación de sus afirmaciones.

“Todos nosotros hemos sentido esta diferencia al leer *La Cartuja de Parma* de Stendhal, *Guerra y paz* de Tolstoi, *La debacle* de Zola, *Los Thibaut* de Roger Martin du Gard o *El pabellón de los cancerosos* de Solzhenitsyn. ¿No nos hacen ellos comprender mejor el campo de batalla de Waterloo, la guerra napoleónica de Rusia, el desastre de Sedán, la tragedia de la primera guerra mundial o el horror de los campos psiquiátricos que los libros técnicos de los eruditos?”⁶⁴⁵

Se advierte que su metodología no consiste en dar ejemplos de sus conclusiones valiéndose de novelas o poesías, sino en que los autores literarios son traídos para hacer brillar su apertura de sentido frente a los fríos datos de la mera ciencia carente del recurso de la ficcionalización (que convierte ese relato en un imaginario literario) generando un sentido mucho más rico en el lector y abriendo mundos más provechosos

⁶⁴⁴ Analizado en el próximo punto.

⁶⁴⁵ GESCHÉ, *El sentido*, 162.

que el solo informativo.⁶⁴⁶

“Y esto ha podido ser así porque la aproximación que nos ofrecen lo toma todo, o casi todo de la ficción. En esto se encuentra toda la diferencia entre la *Iliada* y la guerra de Troya, entre el *Éxodo* y la trashumancia histórica. Por supuesto, aquí se encuentra también toda la diferencia entre *Eloísa y Abelardo*, *Romeo y Julieta*, *Orfeo* y *Eurífice* y los mejores y más sabios estudios sobre el amor entre un hombre y una mujer”.⁶⁴⁷

El imaginario literario para la teología

El *imaginario teológico* necesitaba esta introducción temprana en la estructura de *El sentido*, ya que la dinámica de la fe encontró en el *imaginario literario* el *tertium* adecuado y oportuno para abrir espacios de comprensión y compenetración entre el destinatario del mensaje y las verdades reveladas. Solo a través del vehículo del imaginario como *tertium* puede accederse al *plus* de sentido que se propone para ser creído.

Por lo tanto, ¿cuál es el aporte para la teología del descubrimiento de un *tertium literario* y su comprensión?⁶⁴⁸

La importancia radica en que la vida de Jesús se ha contado, y no precisamente en terminologías o géneros de exactitud histórico-científica (esa no fue la intención de los hagiógrafos evangélicos), sino que, sin faltar a la verdad de los acontecimientos históricos, muchos de ellos han pasado por el puente del “contar”. Esa actitud del “saber contar” implica recursos que permiten entrar en un misterio que en los límites y rigores de lo datable y medible no cabría.

“Los textos bíblicos que podemos considerar históricos (en contraposición a los que pertenecen a los géneros de ficción) presentan los hechos interpretados a la luz de unos criterios religiosos y seleccionados con vistas a alcanzar un objetivo. Para ello han recibido una estructuración y un subrayado peculiares”.⁶⁴⁹

Este *saber narrar*, propio del que crea los imaginarios literarios, tiene el interés de sorprender y atrapar con el recurso de su trama al lector,⁶⁵⁰ además de contar con ese trasfondo de luchas, defensas, argumentos y justificaciones hagiográficas que, desde la

⁶⁴⁶ “«La novela ha nacido a causa de la pobreza de la historia», escribía Novalis”. A. GESCHÉ, en *El sentido*, 163.

⁶⁴⁷ *Ibid.*, 162.

⁶⁴⁸ Al respecto, otro teólogo afirma: “Pese a todo, la condición literaria de un texto no es incompatible con su historicidad. La literatura es un acto de comunicación entre el escritor y el lector, un acto que puede funcionar de diversas maneras. Pueden darse casos en que predomina la función poética (como en la poesía pura) y casos en los que predomina la función de referencia a lo objetivo (como es el caso del ensayo científico). La mayor parte de la Biblia se sitúa entre estos dos extremos”. J.P. TOSAUS ABADIA, *La biblia como literatura*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1996, 28.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, 28.

⁶⁵⁰ Ver: 2.1.3 *La construcción de la trama*.

vertiente religiosa y cultural, fueron tiñendo las tramas. Y no solo va armando el camino en las letras para que sea seguido con intriga,⁶⁵¹ sino que también, alcanzando la disponibilidad vulnerable del que lee, puede generar actitudes, sembrar preguntas y estimular para una acción en el mundo.⁶⁵² A la teología se le presenta una rica propuesta de estudio de estos espacios literarios para comprender mejor el misterio revelado en las sagradas Escrituras, ya que el acontecimiento crístico ha sido comunicado en la forma de un relato, y a estas narraciones de la era apostólica no se les ha escapado la dinámica de un imaginario teológico. “La Biblia está escrita por hombres inmersos en una cultura y una lengua determinadas. También ellos conocían y usaban convenciones peculiares, con frecuencia muy distintas a las nuestras”.⁶⁵³

Las expresiones que ilustran a la teología como un organismo de imaginarios son variadas en Gesché: “¿Cómo habla la fe? Ella lo hace desplegando todo un universo de representaciones que sustentan y sostienen su sentido”.⁶⁵⁴

Relatos míticos contenidos en el antiguo testamento, personajes más o menos épicos, incluso compartidos por la literatura de otras culturas vecinas, personificación legendaria de sentimientos, acontecimientos o intuiciones sobre algunas verdades. En varias oportunidades Gesché recurre al concepto de “metáforas vivas”,⁶⁵⁵ sin hacer mención de la fuente ricoeuriana, pero de evidente referencia. Otras veces el rico vocabulario en Gesché adquiere expresiones como: relatos maravillosos, narraciones fantásticas, simbolismos conmovedores, imaginarios desplegados, palabras-sésamo, juegos del lenguaje, fuente de ficción y registro de la fantasía.

Entre la revelación regalada y “conocida”, y la sed del creyente por ese más y esa plenitud, se abre el mundo del imaginario como el *tertium* que toma de ambos ríos y

⁶⁵¹ Ver: 2.1.2 *Teoría de la intriga*.

⁶⁵² Ver: 2.3 *Identidad narrativa y alteridad: la comunicabilidad. El paso por la identidad narrativa del lector*. Y también 2.4 *Identidad narrativa y catarsis...*

⁶⁵³ J.P. TOSAUS ABADIA, *La biblia como literatura*, 29.

⁶⁵⁴ GESCHÉ, *El sentido*, 171.

⁶⁵⁵ “La metáfora no es un abandono de la realidad percibida, sino el intento de subrayar el sentido y de orientar nuestra mirada [...]. Es un *verdadero* medio de conocimiento [...]. «Desviación creadora», como dice Ricoeur de manera magnífica, la metáfora no ignora la «dimensión referencial» que implica (apunta claramente hacia una realidad fuera de sí misma), no es «figura de adorno retórico o de curiosidad lingüística», es «la ilustración más explosiva del poder que tiene el lenguaje de crear sentido mediante acercamientos inéditos, a favor de los cuales surge de repente una adecuación semántica de las ruinas de una pertinencia previa» [...]. Hay en la metáfora algo así como una «insolencia semántica», resultante de la necesidad imperiosa, ante una cosa nueva e insólita, de encontrar «la palabra para decirla» lo cual, al mismo tiempo, indica esta novedad y se sirve de un fondo de imágenes disponibles”. GESCHÉ, *Jesucristo*, 148-150.

recrea un espacio de convergencia donde uno y otro salen enriquecidos. Dice el teólogo:

“Yo no tengo necesidad del relato de la tumba vacía para creer en la Resurrección, que es el paso de Jesús al Padre. Pero en la mañana de Pascua (*venerunt ad monumentum, orto iam sole*; esto solo se puede decir en latín) resulta indispensable que yo escuche proclamar este relato para vivir plenamente lo que vivo ese día en el que no puedo reducir la expresión de mi fe a su puro contenido espiritual”.⁶⁵⁶

En *El sentido*, Gesché no realiza ningún análisis literario, como se advirtió más arriba, simplemente presenta a los teóricos; y, cuando cita literatos, de éstos solo se vale de afirmaciones en torno a la teoría, pero no al contenido de sus obras como arte.

El interés de Gesché reside, entonces, en derivar hacia un imaginario teológico emparentando la necesidad que el discurso de la fe tiene con el lenguaje simbólico, en el mismo nivel de necesidad que la literatura tiene de ese recurso.

Algunos recursos bíblicos que guardan el carácter de imaginarios teológicos han sido tenidos en cuenta en *El sentido*, y serán solo enumerativas: Adán y Eva, la creación en siete días, etc... (en realidad, dos o tres citas más). En este volumen enuncia sin analizar. Será recién en *Jesucristo*, la obra previa en sentido cronológico, donde realice pocos pero espléndidos análisis bíblico-teológicos según el registro del imaginario teológico y literario. Uno girará en torno a los relatos de la “resurrección”.⁶⁵⁷ Otro abordará las “apariciones del resucitado”. Un tercero se circunscribirá a la “ascensión de Jesús”. Finalmente detallará resultados de su investigación en torno al concepto paulino de “Hijo de Dios”.⁶⁵⁸

El imaginario literario, y todo lo que conlleva en la riqueza de su análisis, permite acercarse al sentido profundo del decir de Dios. Aparecen frecuentemente en la sagrada Escritura múltiples evocaciones menos rudas, más vivas que lo señalado sin el *entramado* narrativo.⁶⁵⁹

“La expresión contiene un cierto tono de finura, un aire de metáfora, algo que resulta siempre apreciado en el lenguaje humano cuando se habla de lo divino. Lo cual no significa en absoluto que no se reconozca algo profundamente real; aunque, precisamente porque se sabe que esa realidad es prácticamente irrepresentable e inexplicable en términos propios y conceptuales, se la transporta (*meta-pherein, trans-ferre*) a otro registro, a otra clave en la que se confía poder evocar mejor la realidad que se pretende expresar”.⁶⁶⁰

⁶⁵⁶ GESCHÉ, *El sentido*, 173.

⁶⁵⁷ GESCHÉ, *Jesucristo*, 137.

⁶⁵⁸ *Ibid.*, 207.

⁶⁵⁹ *Ibid.*, 148.

⁶⁶⁰ *Ibid.*, 148.

3.3. Un *tertium* pictórico: un lenguaje para comprender el misterio

“Ha sido Rubens quien ha conservado a Flandes y a la cristiandad frente a la herejía. Lo que es bello reúne y lo que es bello viene de Dios: yo no le puedo llamar de otra manera que «católico». ¿Quién ha glorificado, pues mejor que Rubens la carne y la sangre, esta carne y sangre que incluso un Dios ha querido asumir y que son el instrumento de nuestra redención?”⁶⁶¹

La expresión precedente pertenece al tomo de *El sentido*, en el cual se aglutinan sus propuestas teóricas sobre el *tertium*, pero es en el volumen *Jesucristo* donde despliega toda la aplicación en torno a la cuestión y recurso artístico en obras concretas. Sucedió lo mismo con la cuestión literaria. La cuestión del imaginario en cuanto especulación se concentraba en *El Sentido*, mientras que los ejemplos y citas bíblicas de aplicación se contenían en *Jesucristo*.

Gesché, en su obra, así como ha evitado realizar citas explícitas de obras literarias (que estarían de más frente a la Biblia considerada también en su dimensión literaria) no ahorró referencias respecto al imaginario pictórico y escultórico. Aquí él ha desplegado innumerables “citas” de figuras artísticas, de lenguaje iconográfico. Los efectos de una *poiesis* alcanzan a todas las expresiones y no solo a las literarias. ¿Se puede recurrir a la “cita” de una escultura? ¿Puede traerse a colación la referencia de una pintura de museo o iglesia para *transferir* el pensamiento a la realidad que ella figura? Afirmativamente, responde Gesché. Siguiendo a Paul Ricoeur puede afirmarse que la “ampliación icónica”, como estrategia para reconstruir la realidad teniendo “como base un alfabeto óptico”, permite “extenderse a todas las modalidades de iconicidad, es decir, a lo que nosotros llamamos aquí ficción”.⁶⁶²

Cuando se refiere al arte está haciendo alusión a las obras pictóricas y escultóricas, porque ellas también encierran en su génesis un proceso de *fictionalización*, pero ya no será la “referencia literaria”, la trama no consistirá en la construcción de las frases, sino en el *reordenamiento* de la materia y los colores. “Escribir y pintar significa ofrecer un medio”, dirá el teólogo,⁶⁶³ equiparando una y otra dimensión.

⁶⁶¹ GESCHÉ, *El sentido*, 150 (en nota a pie de página, citando a P. Claudel).

⁶⁶² RICOEUR, *Tiempo y narración I*, 157. En el mismo sentido también afirma: “Esta idea, a primera vista extraña, de deuda parece que se perfila sobre el fondo de una expresión que es común al pintor y al historiador: ambos se esfuerzan por «dar» un paisaje, un curso de acontecimientos. Con el término «dar», quiero significar el propósito de «dar lo que se debe» a lo que es y a lo que ha sido”. RICOEUR, *Tiempo y narración III*, 855.

⁶⁶³ GESCHÉ, *El sentido*, 163.

Gesché explicará que el arte es el mediador que permite al hombre entenderse mejor frente al mundo. El arte brinda una luz nueva para contemplar la realidad natural. Es también ese lenguaje creado para sumergirse en una verdad, incluso, decirla en la figura de modo más profundo que en el registro descriptivo. Sin el arte, el mundo no se observaría con ojos transformados. El arte como *tertium* también es ese espacio de ficción que enseña al hombre infinitas cosas, a veces con más elocuencia que lo perceptible de modo inmediato y directo. El arte también tiene un dinamismo de rodeo o quiebre, como la poesía. “Es justo esta dialéctica de concreción visible y de profundidad invisible que hace al icono tan cercano a la mediación de trascendencia que es posible en el lenguaje simbólico: «el icono es la visión de las cosas que no se ven»”.⁶⁶⁴

Las obras de arte son expresión de una teología que, en lugar de erguirse desde las afirmaciones dogmáticas, intenta, sin definir al estilo canónico, hablar sobre la verdad desde un lenguaje distinto, o complementario. Por ello la obra de arte también puede considerarse el resultado de un lenguaje quebrado o anormal.

En Gesché, el teólogo se vale de una obra de arte descubriendo en ella una potencia dicente que excede los colores y formas, las curvas y materiales, pero que, sin dejar de ser ellos mismos transformados, trasladan y redirigen la mirada a un sentido. Por lo tanto, la obra de arte será citada por Gesché para que “ella hable” del misterio. El arte, al ser considerado también en su dimensión de *tertium*, como espacio mediador, brinda una “corrección sutil” frente cierta inclinación polarizada generada por lo especulativo.

Como parte de su metodología de trabajo, luego de ser presentada la obra artística, Gesché asume el tema cristológico al que ella apunta, el cual es ofrecido como aspecto rescatado o “escuchado” en esa obra. Estas reflexiones completan y subrayan toda la riqueza ya analizada desde la óptica de la identidad narrativa, ya que en el espacio del *tertium* artístico uno llega a comprender y comprenderse mejor.

El estilo teológico consagrado en la obra de Gesché no se opone a la tradición, sino que devuelve fresca a algún aspecto del misterio de Cristo que el tiempo olvidó o viró hacia horizontes que hoy parecieran no dar respuestas satisfactorias al misterio del hombre y del mundo. Por ejemplo, en el campo cristológico, “el deslumbramiento [que

⁶⁶⁴ FORTE, Bruno, “Entre el icono y el relato. El cine como posible *locus theologicus*”, *Cultures et Foi* 5/1 (1998) 26-35. Citando a P. EUDOKIMOV, *La donna e la salvezza del mondo*, Milano, 1979, 133.

ha vivido la iglesia por la figura de Jesús] ha experimentado consecuencias imprevistas en la piedad y en la teología, una especie de encumbramiento de Jesús que no corresponde exactamente a la intuición fundamental”.⁶⁶⁵

Verdades de siempre que se han estancado en su modo de ser comprendidas o expresadas y que, desde un recurso estético y *ternario*, adquieren nuevos cauces de intelección y pronunciamiento, o bien, una devolución del sentido originario.

Las obras de arte, citadas por el teólogo, surgen como un rescate que devuelve frescura al dogma endurecido. Sin embargo señala que “no hay provocación alguna en lo que estamos diciendo aquí”.⁶⁶⁶ En el caso de la consideración de la cristología dentro del despliegue de la teología en general —desde una nueva óptica—, un nuevo posicionamiento de lectura llega a considerar que “el lugar de Cristo en la fe cristiana es, sin duda, central. Sin embargo, ¿cómo se debe entender?”.⁶⁶⁷

Es desde el “Dios para pensar”, o “el pensar desde Él”, integrándolo a la especulación, cuando se abre la posibilidad de una mejor comprensión o asomo al misterio revelado, por eso considera que:

“es legítimo, pues, que dediquemos nuestra atención a estos textos; y con mayor motivo porque ha sido a ellos a los que la tradición se ha sentido vinculada posteriormente de modo especial. Pero a condición de que los leamos correctamente, es decir, tal como se ha querido que se leyeran. El encuentro con estos textos es inevitable. ¿De qué se trata, entonces? ¿De qué se nos quiere hablar?”⁶⁶⁸

Para llegar a la profunda intención de los testigos privilegiados —si fuera posible tamaño tarea—, Gesché aplicará la hermenéutica ricoeuriana y las teorías narratológicas del sentido del relato, como se ha visto en los capítulos tempranos. Pero también recurre a antiguas obras de arte pictórico, señalando que en su reflexión no hay cambio con respecto a la dogmática, sino un camino propuesto como válido frente a otros perfiles o acentos.⁶⁶⁹

La puerta que abre en su elaboración teológica, es nueva, al sustentar su reflexión sobre estas obras, porque no las refiere como “comprobación” o “asentimiento” de lo que

⁶⁶⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 28.

⁶⁶⁶ GESCHÉ, *El sentido*, 23

⁶⁶⁷ *Ibid.*, 23.

⁶⁶⁸ GESCHÉ, *Jesucristo*, 154.

⁶⁶⁹ En esta línea, conviene citar la posibilidad enriquecedora de un *tercero* que contribuye a salir de los dualismos, como (en sintonía con otros y con el mismo Gesché) propone, por ejemplo, Victoria Cirlot, al comentar la hermenéutica de Henry Corbin: “A la fenomenología del espíritu hegeliana opuso [Corbin] una construcción «otra» en la que el individuo y persona sustituirían al Estado totalitario, las formas concretas a la abstracción absoluta, y el mundo escindido entre materia y espíritu del dualismo cartesiano se vio abierto a una *tercera dimensión* solo sugerida por Kant: la de la imaginación y el mundo imaginal, hecho de lo sensible y de lo inteligible, mezcla de cuerpo y espíritu, espíritu y cuerpo”. V. CIRLOT, “Henry Corbin y la imagen del alma”, *Revista de Libros* 83 (2003) 30-31.

elabora como teólogo, sino que las valida como cierta forma idónea de hacer teología. No confirmarán las verdades de la fe, sino que serán *camino* distinto, ciertamente, para llegar a ellas. Ellas hablan desde su mostración, y no son espacios vacíos donde el teólogo encuentra coincidencias forzadas, sino que esgrimen activamente un discurso teológico de otro lenguaje. No las utiliza como prueba confirmatoria, sino como fuente diversa capaz de transmitir la verdad de Dios con otro lenguaje.

Su método, entonces, consistirá en avocarse a la obra artística en su manifestación de color y forma, y de modo especial a un modo de lectura y registro de las insinuaciones de verdad que propone la obra. No atiende a la génesis de su inspiración, aunque este tema sería interesante abordarlo desde la hermenéutica, observando la posibilidad de establecer cierta reflexión emparentada entre el origen de la obra de arte y el nacimiento de un texto, en la línea de Ricoeur, por ejemplo.

Las llagas de lo imaginario en la obra de Gesché

La cita que ilustra el encabezado de este punto, cuando Gesché cita a Paul Claudel, quien se expresa sobre Rubens, es la que inaugura una cierta tesis del teólogo sobre la presencia del lenguaje artístico en teología. El lenguaje católico, por lo tanto, contiene una abundancia prestada por el *cruce* con la paganidad. Esta característica de integración hace único al arte religioso romano, “menos pura que el altivo Protestantismo, más mezclada que la indomable Ortodoxia”.⁶⁷⁰ Arte católico siempre en tensión, en el medio, no tibio, sino conectivo, de ligadura y síntesis.

La era artística que tal vez exprese con altura esa integración religioso-pagana, sería el barroco, fruto de “una increíble fe en el hombre y en sus recursos. No debemos admirarnos de que el barroco sea el emblema estético de los encuentros del catolicismo con la sabiduría, por otra parte exuberante, del paganismo, que por lo demás ha quedado transfigurado”.⁶⁷¹

Teniendo en cuenta esta *fructífera mezcla* se advierte que la teoría del arte en Gesché se levanta sobre dos columnas: la alteridad⁶⁷² y el lenguaje.⁶⁷³

Citando a Wittgenstein, Gesché sostiene que “hay una obra común que emprender. Y

⁶⁷⁰ GESCHÉ, *El sentido*, 150.

⁶⁷¹ *Ibid.*, 151.

⁶⁷² En 2.3. *En el punto de partida de una identidad ética*.

⁶⁷³ En: 3.1 *La poiesis del lenguaje. Hacia un sentido más profundo*.

para ello debemos proponer, tanto unos como otros, los «goznes» sobre los cuales puedan girar de nuevo nuestras preguntas y nuestras esperanzas comunes”.⁶⁷⁴

Estos goznes o bisagras son los lugares de comunión que invitan a levantar la mirada hacia la búsqueda propia, pero atravesada por los aires, colores y temperaturas de alteridad. Es la invitación al otro para afirmarse en lo propio y recuperarlo. Estar abierto a un interrogante que suscita una respuesta.⁶⁷⁵ ¿No ha sido el encuentro de los primitivos teólogos con “lo griego” lo que ha favorecido nuevas perspectivas al misterio?

El enfoque que brinda el arte, cuando es contemplado como lenguaje teológico, brinda amplitud en la comprensión. “Se trata de abrirse hacia aquello que existe de más grande y más amplio y que, como el Espíritu, se encuentra a menudo allí donde no se le espera”.⁶⁷⁶

Esta alteridad y este lenguaje que brinda el arte (alteridad como toma de distancia frente al acontecimiento histórico y lenguaje como distancia del dogma especulativo) es “una especie de interfaz, de un lugar de paso a partir del cual [la fe] pueda pasar hacia el otro y proponer al otro que pase hacia ella”.⁶⁷⁷

La obra arte como interfaz

Cuando Gesché expone esta afirmación tan novedosa sobre el *tertium*, llamándolo “interfaz”, “lugar de paso”, es cuando cita una primera obra pictórica a la que le dedica explicación. La interfaz se entenderá como un pacto de lenguaje, como aquella plataforma sobre la cual se incrustan los elementos para activarse en su comprensión, sobre lo mismo, pero siendo distintos.

Valiéndose de la palabra “paso” (camino o intervalo entre dos puntos) recuerda el acontecimiento bíblico del combate de Jacob con el ángel. Este recurso pictórico aparece en su pensamiento de modo muy temprano en sus fichas de archivo personal, donde señala:

“Todo hombre lucha con el ángel. Bajo cualquier forma que sea. Tanto el creyente como el no-creyente. Que se sepa. Llamemos al ángel: Dios, trascendencia, poco importa. Digo que es un enfrentamiento, un combate de todo hombre, y que lo constituye, de todo hombre, aun de aquel que niega toda forma. Esta negación misma es incluso un/su combate con un tercero-

⁶⁷⁴ GESCHÉ, *El sentido*, 152.

⁶⁷⁵ En: 2.3.3 *La respuesta*.

⁶⁷⁶ GESCHÉ, *El sentido*, 153.

⁶⁷⁷ *Ibid.*, 154.

trascendente. A veces, incluso (y, por desgracia para nosotros) más que el creyente”.⁶⁷⁸

Esta misteriosa lucha del episodio bíblico se había llevado a cabo en el *Paso* o Vado de Yaboc (Gn. 32,23-33). Aquí trae a colación la obra de Delacroix,⁶⁷⁹ en la iglesia de San Sulpicio.⁶⁸⁰

Es la lucha por comprender; una guerra con la materia. Es el lugar donde se encuentran cielo y tierra en tensión. Es una lucha reveladora de sentido y de vocación.

“No es, por lo tanto, cierto que es por el hombre que los significados vienen al mundo. Se necesita un Tercero para que haya significado, sentido, orientación. Dios y hombre. La salvación, es el destino, la esencia, pero con un sentido, un significado, una apertura, una flecha”.⁶⁸¹

Cada uno de ellos se redescubre desde el otro. Incluso el Ángel no permanece impasible. El hombre exige la declaración de identidad del ángel y el ángel regala un nuevo nombre a Jacob, que se llamará Israel, y luego Jacob renombrará a aquel valle llamándolo “Phanuel”/”Peniel” (“He visto a Dios cara a cara y permanezco con vida”).⁶⁸²

“Ciertamente (y hay que decirlo, aún a riesgo de parecer blasfemos) porque el Evangelio no basta para todo, no dice todo sobre el hombre. Fue Van Gogh el que, en un gesto memorable, decía que la Iglesia se descalificaba cada vez que excluía al hombre natural. Es como si el error antropológico pudiera ser a menudo más fatal para la fe que un error teológico”.⁶⁸³

Citando a Van Gogh se consolida la idea de una distancia y encuentro frente a otro distinto de uno para establecerse en la identidad. Más allá de que esta declaración del artista enuncia una profunda afirmación de la teología fundamental en torno a la revelación contenida en las Escrituras santas y su vínculo con la noción de “agotamiento” del misterio. También se resalta la necesidad de cierta “paganidad” en lo religioso para que éste sea más sí mismo.

El “más allá”, que se abre como horizonte inédito gracias al encuentro de la teología con una lectura y registro distintos (alteridad y lenguaje), es el regalo resultante de este diálogo y cruce de dos aguas.

“La arquitectura gótica lo ha expresado muy bien: en las grandes catedrales, la luz llega del cielo

⁶⁷⁸ *Ficha catalogada*: XXX, 36 (18.5.85).

⁶⁷⁹ Figura 1, al final de este capítulo.

⁶⁸⁰ Esta obra es citada por Jean-Louis Chrétien, poeta y filósofo francés nacido en 1952. Gesché citará las primeras páginas de un libro de este autor que será señalado más adelante en este capítulo de la disertación.

⁶⁸¹ *Ficha catalogada*: XXXVI, 102-103 (28.7.86).

⁶⁸² Gn 32,30.

⁶⁸³ GESCHÉ, *El sentido*, 155.

a través de las vidrieras en las que está representada la historia sagrada. La luz de Dios nos llega a través de la narración de su revelación”.⁶⁸⁴

Y es a partir de esta intención expresiva desde donde la figura artística libera, porque no arroga la plenitud de lo que expresa, sino que propone un decir sobre la verdad, un destello. Sin embargo, desde ese lenguaje, expresión ficcionalizada de una realidad o acontecimiento, se vierte en el entorno un discurso sin inocencia (el *destello* no deja de ser esa *luz*):

“La creación artística, es decir, la invención de las formas, nos sitúa por anticipado ante aquello que puede convertirse en principio de transformación de la sociedad y de nosotros mismos. Escribir y pintar significa ofrecer un medio para descubrir una experiencia que no se ha dado todavía. Somos solamente aquello que acabamos por crear y representar más allá de nosotros mismos.”⁶⁸⁵

Fuentes especializadas del imaginario artístico en Jesucristo de Gesché

La presencia de un *tercero* rompe la pretensión de narcisismos y encierros sofocantes. Esta es la afirmación común de todos aquellos que han intentado pensar sobre la posibilidad de ingresar en un encuentro fecundo de disciplinas que conserve y respete el estatuto de cada una, pero que, al mismo tiempo, se animen a escucharse y pronunciarse.

Un autor que merece atención en las citas de Adolphe Gesché sobre la capacidad de *tercero* que ofrece la obra de arte es Jean-Louis Chrétien,⁶⁸⁶ ya citado en algunas oportunidades previas.

Este autor ha podido escribir que “la clave de nuestra identidad está en aquello que nos pone en relación con el otro”.⁶⁸⁷ Esta afirmación es tomada por Gesché en el capítulo sobre la Alteridad y la *Identidad como confrontación con Dios*.⁶⁸⁸

La frase presenta por un lado a “nuestra identidad”, que crece y se profundiza en la medida en que se permite abrir gracias a una “clave” que “está en aquello que nos pone en relación” con “el otro”.

⁶⁸⁴ FRANCISCO, *Carta Encíclica “Lumen Fidei”*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2013, 15.

⁶⁸⁵ GESCHÉ, *El sentido*, 163.

⁶⁸⁶ Nace en 1958. Filósofo, poeta y teólogo. Enseña en la Universidad de París IV-Sorbona. Sus obras le han hecho merecedor de un puesto al lado de J.-L. Marion, M. Henry y E. Levinas. Obras: «De la fatigues», 1996; «L’Effroi du beau», 1987; «La llamada y la respuesta», 1997; «Lo inolvidable y lo inesperado», 2003; «La mirada del amor», 2005.

⁶⁸⁷ J.-L. CHRÉTIEN, *L’Appel et la Réponse*, Paris, Minit, 1992, 71 (versión castellana: *La llamada y la respuesta*, Madrid, Caparrós, 1997, citado en GESCHÉ, *El sentido*, 75.

⁶⁸⁸ La alteridad como *tertium* se ha desarrollado en 2.3.

“La «voz» es el encuentro con lo que estaba ya siempre presente para nosotros en el silencio. Es el acto por excelencia de la manifestación”.⁶⁸⁹

Uno y otro se distinguen, pero se identifican para sí mismos y frente al otro gracias a la apertura generada en *esa posibilidad* que asume diferentes formas, registros o lenguajes. En este punto lo es el arte.

“Es preciso —decía Joubert— que haya varias voces juntas en una voz para que sea hermosa”.⁶⁹⁰ Porque la realidad se presenta compleja, y cuando se realizan intentos por explicar, comprender y conocer algo, no es posible aprovechar toda la riqueza de la luz de la situación, cosa, persona, misterio o verdad, desde una solitaria opinión o aseveración. Por ello Gesché invita a la teología a colocarse en actitud de contemplación frente a la obra de arte, como una voz más entre las voces, y en ese espacio generado por “la fe que contempla la belleza” se abrirán nuevos sentidos y redescubrirán luces que esperan brillar.

J.L. Chrétien, hablando de san Juan Bautista que afirma *ser la voz del que clama en el desierto*, llega a decir que “nunca somos verdaderos en virtud de nuestra propia verdad y la verdad no es la sinfonía ni el acuerdo de uno consigo mismo”.⁶⁹¹

Imposible no sentir aquí la fuente de numerosas afirmaciones de Gesché, tan negado siempre a la presentación ostentosa de una autoafirmación o declaración posada sobre un único podio que aniquile el posible *campo intermedio* donde uno y otro cabo pisan tierra neutral. La pérdida de riqueza y sentidos tristemente se ahonda en la medida en que se renuncia a escuchar otros cantares.

Lo afirmará Chrétien en otra obra:

“serán estas manifestaciones, tratadas al modo de antifonas, es decir en forma alternada, de acuerdo con la respuesta o más bien las respuestas de las que hablan silenciosamente las manos de los pintores y secretamente las voces lúcidas de los poetas, entregando o transmitiendo estas manifestaciones hacia nosotros, a través y dentro de esta misma respuesta”.⁶⁹²

La expresión artística se convierte en el *espacio* no solo instrumental, sino también de cosificación de esa voz que quiere hacerse oír o manifestarse en los coloridos y formas, porque es “a través y dentro de esa misma respuesta” donde se manifiesta la Voz. La

⁶⁸⁹ J.-L. CHRÉTIEN, *La llamada*, 79.

⁶⁹⁰ *Ibid.*, 17.

⁶⁹¹ *Ibid.*, 87.

⁶⁹² “At issue here will be these manifestations, treated in antiphonic, which is to say alternating, according to the response or rather the responses that the silently speaking hands of painters and the secretly lucid voices of poets give them, delivering or transmitting these manifestations to us, through and within this very response”. J.-L. CHRÉTIEN, *Hand to hand: Listening to the work of art*, New York, Fordham University Press, 2003, XXV.

expresión artística brinda, entonces, a la manifestación del ser, un rango de universalidad tal que en el momento de regalarse el mundo para ser cuerpo y soporte de expresiones, en lugar de endurecerla y solidificarla, la vuelve accesible, interpretable y fuera del tiempo. Aparece aquí la paradoja del arte, que en lo concreto de sus figuras, tamaños, sombras y colores, da nacimiento a cierta falta de contornos, a una realidad todavía no dicha, a un clamor en espera. Es lo indescifrable de una expresión, lo indefinido de lo definido. Las manifestaciones del arte, de esta forma, abren y liberan, ya que se convierten en ese *locus* distinto y libre, ese *tertium* de expresividad que inquiere y a la vez responde.

Será así que Gesché retomará el tema, largamente tratado, de la interpretación teológica que contempla la obra de arte, porque fuera de la temporalidad expresiva de la especulación, la parcialidad del vocabulario de un dogma determinado, o una tradición señalada, surge un lenguaje que vibra en su silencio. Este lenguaje de expresión permite, en el acto de contemplación, seguir escuchando los acontecimientos en su novedad siempre escondida pero elocuente, abriendo un lugar para permitir el eco de una verdad. Obviamente, esta capacidad generadora de nuevo sentido que brinda el *tertium* artístico requiere también del ingrediente subjetivo de disponibilidad para ese encuentro desde un registro distinto al de la especulación fría. Como señalará Viladesau:

“Una especie de asociación de estados emocionales que permite la experiencia de lo bello para satisfacer, como una analogía, a la admiración y al deseo que sentimos al enfrentarnos con lo sagrado, y por lo tanto suscitar una actitud religiosa. No sirve aquí la dimensión intelectual, sino la dimensión afectiva de la fe, la que conduce los niveles sensibles y emotivos de la persona a la armonía con la mente y el espíritu”.⁶⁹³

Gesché presenta una aplicación metodológica para descubrir —o redescubrir— luces teológicas brindadas por el *tertium* desde la interpretación-contemplación de la obra de arte.

⁶⁹³ “A kind of association of like emotional states allows the experience of the beautiful to serve as an analogy to the awe and desire we feel when confronted with the holy, and hence to call forth a religious attitude. It serves not the intellectual but the affective dimension of faith; it brings the sensible and emotive levels of the person into accord with the mind and spirit”. R. VILADESAU, *Theology and the arts: Encountering God through music, art and rhetoric*, New Jersey, Paulist Press, 2000, 47. Richard Viladesau, se desempeña en Nueva York, filósofo y teólogo. Su trabajo está al servicio de la cuestión epistemológica: la relación del pensamiento conceptual hacia la imaginación y el arte como medio de reflexión, sobre todo en la teología. Este proyecto incluye la consideración de la estética en varios sentidos, incluyendo la relación de Dios con la belleza, la sensibilidad, y las artes.

El arte como evocación de una memoria viva

Según lo expuesto, Gesché no realiza en sus escritos una teoría teológica sobre la obra arte. Tampoco hace referencia a ningún estudio sobre la inspiración, o la experiencia mística de estos pintores o artistas. Cita estas obras como “ya dadas”, como fenómenos patentes que “están ahí” y desde su silencio colorido predicán una verdad de Dios que coincide justamente con los aspectos que él quiere resaltar del misterio cristológico.

El arte se convierte en otro lenguaje para decir a Dios. Es también, para Gesché, uno de los lenguajes teológicos. La obra de arte se proyecta como capacitadora de una revelación o de una interpretación. El solo hecho de citar tantas obras, en este volumen, advierte de su lúcida intención y provocación.⁶⁹⁴ Es “este lenguaje el que nos ha permitido este acceso a la verdadera realidad en cuestión”.⁶⁹⁵

El esfuerzo de Gesché consistió en aplicar una hermenéutica, un *comprender bien*, teniendo en cuenta recursos de áreas variadas. Cada lenguaje se presenta como *pista* para algo más profundo. Los *datos ficcionalizados* se convierten en *señales* que brindan un acceso a campos que van mucho más allá de lo histórico o dogmático. Estas especulaciones teológico-estéticas se presentan como lenguajes reveladores. Y uno mismo puede participar de ese *phobos* del que habla Gesché, de ese asombro frente a lo revelado. Solo así el texto ejercerá su poder transformante, en la medida en que uno ha hecho un proceso de testigo junto a otros testigos.

⁶⁹⁴ Pueden consultarse todas las obras de arte pictóricas citadas y trabajadas teológicamente por Gesché en: H.P. FANUELE, “Arte y cristología en Adolphe Gesché”, en *Dar razón de nuestra esperanza*, XXX Semana Argentina de Teología, Buenos Aires, Ágape, 2012, 445-465.

⁶⁹⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 151.

Figura 1



Figura 2



CONCLUSIONES

Adolphe Gesché ha logrado presentar, particularmente en *Jesucristo*, con un lenguaje claro y grato, sus pensamientos para una teología desde el encuentro que permita abordar el Misterio (Jesucristo) y los misterios (todo lo que ingrese en el espacio de la alteridad).

Ciertamente su especulación no es solo teologizar “sobre” o “del” encuentro, como si éste fuera el objeto de estudio, sino que es “desde” el mismo, ya que en su modo de hacer teología se explaya, como método interno de sus desarrollos, la misma propuesta puesta en práctica.

En el anteúltimo volumen de su “pequeña suma” (VI) asoma toda una intención de síntesis respecto a los anteriores —si bien, como se ha informado, había quedado inconcluso, luego de *El Sentido*, un octavo volumen perteneciente a la *Fe*, y otros más—.

Se puede percibir el doble interés del teólogo, por un lado, de realizar su estudio sobre Jesucristo como realidad compleja, al que solo puede accederse desde una relación y, por otro lado, de que sus capítulos reúnan una clara intención metodológica, no sistematizada, pero sí ejercitada.

Ha quedado suficientemente probado que a lo largo de muchos años Gesché ha tenido un interés profundo por conocer los medios de *entrecruzamiento* que hacen más sabio a un discurso.

Desde la información brindada por su Fichero Personal y las alusiones permanentes en artículos y libros, se puede afirmar que existe un rendimiento teológico muy positivo cuando las perspectivas y miradas se proyectan en el sentido de apertura, diálogo y todos aquellos principios que señalen la necesidad de contar con un “otro”.

En *El Sentido* y en *Jesucristo* ha convertido su objeto de estudio en método de trabajo para un análisis más penetrante. En los primeros capítulos de *Jesucristo* ha esgrimido la doctrina de aquel *ternario* frente a las posturas científicas y pétreas de la dogmática y la historiografía en torno a la figura de Cristo. Pero en los capítulos siguientes él mismo ha tomado el *entrecruzamiento* como ejercicio de especulación. Pobrementemente podría comprenderse el acontecimiento de la resurrección, por ejemplo, sin el recurso a lo narrativo, sin la contemplación de las luces que ofrece el arte oriental y occidental, sin el auxilio del *phobos* que esgrime la teoría psicoanalítica, por dar ejemplos. “El intenso esfuerzo de desarrollo de la expresión simbólica en hermenéutica, esfuerzo confirmado

además por la exploración de los mitos en psicología y la promoción de imágenes y metáforas en lingüística, contribuirá a un verdadero rejuvenecimiento de la teología”,⁶⁹⁶ comentaba el teólogo. Y ésta afirmación suya —por cierto, tan arcaica respecto a *Dios para pensar*—, viene a confirmar todo un estilo que en él es único.

Como fruto de la investigación sobre sus estudios y especulaciones sobre el *ternario narrativo* de los evangelios, se puede concluir que la integración de las diferentes disciplinas humanísticas en sus saberes propios ha proporcionado un fecundo campo de vinculaciones para que, desde la personal “parcela” se iluminen novedosos, escondidos u olvidados haces de la verdad.

La importancia que Gesché confiere a la dimensión narrada del evangelio es el hontanar de donde abreva su cristología, en concreto, y su invitación metodológica, en un sentido más amplio.

Durante el desarrollo de la disertación ha quedado demostrado el gran afluente filosófico de Ricoeur que inunda gran parte del pensar teológico de Gesché. De este filósofo, y otros en menor medida, ha tomado la noción de identidad narrativa, y la propuso como aquella identidad que se adquiere y crece a medida que es relatada. Esta narración será el *tertium* que lleva el conocimiento de Jesucristo a un más allá, es el relato entramado que, por estar *ficcionalizado*, coarta las pretensiones exclusivamente racionalistas allanando el camino para una identidad más genuina. No es un camino excluyente, pero queda firme y asentado que la narración es la vía por excelencia, según sus argumentos. De ahí, que surja la teoría del *ternario narrativo* como cruce entre esta necesidad por dar mayor explicación al misterio y los aportes de la hermenéutica. Los aportes de la narratología y de la hermenéutica han quedado suficientemente exployados en citas y comentarios.

Ha quedado también verificada en la investigación la gran “confianza en el otro” que implica el solicitar una respuesta, una conciencia profundamente convencida de lo frágil que se puede erigir la identidad desde el monólogo, desde el desencuentro, desde la autoafirmación, desde la prescindencia de otros decires.

Se esbozaron, así, pistas de vínculos y ligaduras con ramas humanísticas, tendiendo

⁶⁹⁶ A. GESCHÉ, “Teología dogmática”, 279.

puentes hacia diferentes enfoques, todos concurridos por el teólogo de Lovaina.

Ha presentado en su libro a las ciencias que acompañan su pensamiento de modo algo diseminado, pero ciertos marcos de apertura con propuestas y cierres en sus conclusiones capitulares han podido esquematizarse de acuerdo al índice de la presente disertación.

Su encuentro con la filosofía ha dado frutos contundentes, y se puede confirmar lo que ya él perfilaba como intercambio fecundo.

Sobre la misma estructura de desarrollo dogmático⁶⁹⁷ que presenta *Jesucristo* se ha podido elaborar esta disertación con los elementos constituyentes de texto, sujeto y lector, al modo de cierta pedagogía interna.

En su búsqueda por un abordaje respetuoso del misterio y, al mismo tiempo, conciliador frente a diversos caminos que marcaron surco en la tradición teológica, analiza, se convence y propone esta “nueva epistemología de la identidad de Jesús”.⁶⁹⁸

El respeto por los enfoques, los métodos y sus diferencias, pero también considerando las polisemias de lo simbólico y los nuevos espacios de comprensión brindados por los factores comunes donde confluyen áreas diversas para aportar sus riquezas,⁶⁹⁹ lo llevó a valerse de determinadas escuelas de pensamiento. Y dado que “los hombres no son solitarios, sino solidarios, sus mundos se reagrupan en función de los *aires de familia*”,⁷⁰⁰ y este aglutinamiento ha quedado claramente manifiesto en las opciones bibliográficas del teólogo.

Si al inicio de la disertación se preguntaba sobre la posibilidad de que el *tertium* fuera una ciencia más entre otras o solo el fruto de éstas para poder establecerse en comunicación, ahora se puede afirmar, luego de recorrer su pensamiento, que el *nexo ternario* encierra esas dos realidades. Por un lado es un *recurso epistemológico* estimado y valorado en la hermenéutica (con larga trayectoria de investigación, como se informó al inicio de la disertación) y, por otro lado, es el resultado de la necesidad intrínseca de la teología por escuchar, preguntar y consultar otros saberes humanísticos. “La fe y la teología se desarrollan en lo creado. En su evocación de Dios y en su

⁶⁹⁷ Ciertamente, *Jesucristo*, no es un manual o tratado de cristología, sino comentarios sobre temas.

⁶⁹⁸ GESCHÉ, “Teología dogmática”, 126.

⁶⁹⁹ “La creación artística, es decir, la invención de las formas, nos sitúa por *anticipado* ante aquello que puede convertirse en principio de transformación de la sociedad y de nosotros mismos”. GESCHÉ, *El Sentido*, 163.

⁷⁰⁰ J-F. MALHERBE, “El conocimiento de fe”, en: B. LAURET Y F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid, Cristiandad, 1984, 94.

correspondiente comprensión no podrán, pues, rebasar el orden de las *analogías*, establecido a partir de una vivencia concreta del mundo”.⁷⁰¹ Es en este orden de lo simbólico donde se encuentra el *eje* de comprensión y comunión. Pero también, esos imaginarios y esos lenguajes figurados de diversas maneras, “no dejan de remitir, por tanto a la realidad, y nos obligan incluso a una constante conversión frente a nuestras tentaciones de idealismo”.⁷⁰²

Por lo tanto, rodeado por los “aires de familia”, el teólogo belga se enfoca en los grandes maestros de la alteridad (Lévinas) y de la necesidad de un otro (Ricoeur) provocando la investigación por esos lazos recíprocos que “anudan condiciones de sentido”.⁷⁰³

En el “camino” que plantean los tomos de *Dios para pensar* no podía faltar un estudio sobre este *feliz acontecimiento*, que es Jesucristo. Sin embargo, no abordaría especulaciones al modo de las cristologías tradicionales, sino que, gracias a los aportes de la hermenéutica, el psicoanálisis, la literatura y la estética, se regalaría ese “más allá” tan añorado por él como fruto de la “liberación de nuestros deseos (inmediatos, limitados, demasiado restringidos), para ponernos en manos de las pasiones (más grandes, más inspiradas) que se van representando [por ejemplo] en el espectáculo”.⁷⁰⁴

¿Podría considerarse a Jesucristo como ese *Tercero-Trascendente*? Con el soporte de Lévinas pudo demostrar que Cristo es ese Tercero —con mayúscula— que no encierra en la soledad ni excluye, sino que al ser Trascendente, empuja a un más allá de uno mismo, y provoca todo el movimiento ético entre los prójimos. En otra línea de conclusiones: ¿serían los encuentros de Jesús con sus interlocutores un modo de búsqueda de sí mismo desde el relato que proviene desde afuera? Con Ricoeur pudo confirmarlo al establecer que el mejor decir de uno mismo es el que surge como respuesta de otro.

Y en el mismo sentido, ¿podría considerarse el evangelio, en su categoría de “literatura”, como una narración que configura la persona de Jesucristo pero al mismo tiempo genera identidad en la comunidad interpretante? El teólogo analiza y responde afirmativamente. *Tiempo y relato* aquí ha sido el apoyo constante del teólogo. Y más

⁷⁰¹ J-F. MALHERBE, “El conocimiento de fe”, 155.

⁷⁰² *Ibid.*, 155.

⁷⁰³ GESCHÉ, *Jesucristo*, 75 (citando a A. Gargani).

⁷⁰⁴ GESCHÉ, *El Sentido*, 163.

tarde en su obra, al profundizar sobre el verdadero alcance de la resurrección del Señor se preguntaría si puede equipararse ese acontecimiento impactante a los *asombros* y *traumas* de los que habla Kristeva. Gesché, en el *phobos* que se resuelve y alumbra, pudo advertir elementos que lo ayudaron a comprender lo que significó para las comunidades primitivas percibirse desde el asombro y motivarse en la escritura para dar a conocer —a otros— y brindar identidad —a uno mismo— desde los acontecimientos fundadores.

Es luego de asentar la teoría de la identidad narrativa en el *entrecruzamiento* con el género narrativo que presentan los evangelios, cuando Gesché logra determinar que no hay mejor camino que el reconocimiento del estatuto literario narrativo de la sagrada Escritura para comprender su génesis, su intención identificatoria de la persona de Jesucristo y su potencia identificante frente a los destinatarios de la misma. El esquema dinámico que en su momento Ricoeur esbozó y que, analizando la estructura de *Jesucristo* se descubre también presente en el desarrollo del libro, permite decir que desde el análisis de lo textual se configura el sujeto que, luego, desde su propia trama, transformará a sus círculos de tradición.

Texto, identidad y catarsis encaminaron el proceso de la disertación en sintonía con el filósofo y el teólogo, estructurando, académicamente los aciertos.

Lejos de quedarse encerrado solo en la adopción teológica de propuestas provenientes de otras disciplinas, Gesché ofrece el camino para nuevos enfoques.

Ya se afirmó que

“hay que tener la valentía de introducir nuevos conceptos, al menos conceptos ya revalorizados, capaces de devolvernos, en nuestro tiempo y en nuestra cultura, el vigor de la intuición primera... reestructurar el discurso cristológico... expresarlo con una claridad nueva... renovación del significado... una cristología que se pueda contar, entendida en el marco de una teología narrativa”.⁷⁰⁵

Este lenguaje teológico no abandona los métodos propios y tradicionales de su cientificidad, sino que incorpora y “asume el lenguaje del hombre y el de una concreta racionalidad, y hechos sobre él todos los ajustes necesarios, que no son pocos, podrá decir por su medio la novedad de lo trascendente”.⁷⁰⁶

Surgen de él, entonces, no solo convicciones sino, también, propuestas e invitaciones a

⁷⁰⁵ GESCHÉ, *Jesucristo*, 17.

⁷⁰⁶ G. TEJERINA ARIAS, “Los lenguajes en la teología”, en: *Lenguajes y Fe – XIX Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Salamanca, Verbo Divino, 2008, 334.

descentrarse en vías a una plenitud de comprensión “teniendo curiosidad por el otro y a intentar comprender unas verdades que difieren de las suyas”.⁷⁰⁷ Estas cuestiones que se presentan como *variables* (presupuestos) de la identidad narrativa, ahora invitan a dar a luz *variantes* (aplicaciones) de dicha reflexión.

El carácter dogmático de la disertación se limita a investigar, reflexionar, comparar y criticar, pero sin ingresar en el registro estrictamente pastoral. Sin embargo, es pertinente esbozar horizontes y conclusiones que abran inquietudes generadas desde la especulación.

La provocación de estas propuestas genera interrogantes, invitando a examinar ciertas actitudes del creyente. Por ejemplo: ¿Qué consecuencias podría traer para la vida de la iglesia la consideración del texto bíblico (particularmente evangélico) como un texto literario? ¿Qué puede aportarnos el pensar y recibir la Biblia como literatura?

Una línea de reflexión consistiría en observar cómo puede verse renovada la experiencia de la fe si se permite la persona creyente el encuentro con el *Jesús narrado*. La categoría “encuentro” se podría subrayar para establecer ese espacio como el *tertium* necesario donde se resolverá el advenimiento del mundo propuesto por el Jesús del relato y el puerto cordial del lector que no ha sido dicho del todo en su existencia, sino que es un decirse continuo desde el otro. En este caso, otra persona que se aparece textualmente para ser experimentado y vivido.

Tanto desde la mística como desde la liturgia pueden observarse, en algunas tristes ocasiones, las posturas que excluyen este perfil de experiencia.

Reflexionar en la convivencia intelectual con determinados elementos genera la necesidad de examinar cómo se vive lo que se piensa y se cree. La conclusión pastoral aquí es reflejo de la necesidad de un anclaje en el comportamiento de la vida. “Aprendamos así que la luz de la fe está vinculada al relato concreto de la vida”.⁷⁰⁸

Así, también, es como lo plantearía Paul Ricoeur en su búsqueda ética. Pero Gesché también tiene sus fuertes afirmaciones al respecto:

“Como si la trascendencia no estuviera en Dios o en el hombre, sino en su relación. Sin embargo, la lección de la Encarnación no se encuentra ahí precisamente. En ninguna otra parte, ni en el tiempo ni en el espacio, se ha llegado a decir a este propósito que Dios y el hombre podían encontrarse de una forma tan estrecha y que este encuentro podía afectarnos en la misma entraña de nuestro ser”.⁷⁰⁹

⁷⁰⁷ GESCHÉ, *El Sentido*, 163. Citando a MILAN KUNDERA, *Los testamentos traicionados*.

⁷⁰⁸ FRANCISCO, *Carta Encíclica “Lumen Fidei”*, Buenos Aires, Oficina del Libro, 2013, 15.

⁷⁰⁹ GESCHÉ, *Jesucristo*, 77.

La dimensión pastoral, de por sí en movimiento, se deja nuevamente dinamizar cuando se considera que el mensaje de la tradición no está congelado, porque si bien es “lo dicho”, también es siempre “dicente”. El pueblo de Dios, que conserva una comunión espiritual de generación en generación, sin embargo nace y muere en el siglo y, lejos de una masificación de incógnitos, brilla como un pueblo de “rostros nuevos”, según las eras, que están sedientos de un “modo nuevo”. Si la teología, y todo su “decir”, se inserta en la cultura, tendrá, infaliblemente, que adecuarse a la misma en su expresividad.

La intelección que propuso Gesché desde *Dios para pensar* sigue generando algunos interrogantes para profundizar. Por ejemplo: ¿Existe junto a la narratología otra ciencia auxiliar que haya tomado relevancia, en los estudios contemporáneos, para profundizar los tratados teológicos? ¿Han habido otros desarrollos en las ciencias valiéndose del método lingüístico del análisis de la narración? (filosofía, historia, ciencias políticas...) ¿Es legítimo el replanteo de la relación entre Tradición, sagrada Escritura y Revelación, luego del abordaje de los métodos de la narratología en la Teología Dogmática?

Es el momento oportuno para dejar caminos abiertos de investigación en manos de ulteriores exploraciones.

Desoír el misterio de Jesucristo, que se revela como el Otro, como Ternario que eleva al *alter* frente a sí y lo plenifica, implicaría el replanteo de ciertos aspectos de la vida de la iglesia ya que aquellas las polaridades “sordas” que no se permiten el encuentro terminan siendo autoritarias, malformadas y malformantes.

El mismo hecho de “hacer teología” y “decir sobre Dios” es consecuencia de la encarnación porque, “hablando del Verbo, los cristianos han realizado un gesto de cultura y de historia”.⁷¹⁰

“El encuentro [que ha tenido lugar en cristología] entre Dios y el cuerpo, entre el logos y la carne, [ha operado] una revolución cultural en el ámbito de lo religioso de la que nosotros apenas si hemos comenzado a medir las consecuencias”.⁷¹¹

⁷¹⁰ GESCHÉ, *Jesucristo*, 76.

⁷¹¹ *Ibid.*, 77.

ANEXOS

III, 60 (12.1964)

1/3 Tott

Sans l'arbitrage de Dieu, c'est l'arbitraire qui règne
parmi les hommes. 1985 : Dieu tiers-transcendant.

VI, 34 (23.9.69)

a Jaki

Je crois que toute la question de la preuve de Dieu (à base anthropologique) consiste à montrer que l'homme est transcendant (thème de la philosophie actuelle), mais non pas par lui-même, mais par Dieu, l'altérité qui le fait advenir (cfr plus ou moins dans ce sens dans Moltmann, théologie de l'espérance, édition flamande, p. 148). Métaphysique de la relation Je-Tu. Le Je ne se comprend que dans des et par des Tu, les Je dans et par un Tu. Métaphysique de l'altérité réciproque, chacune fondant l'autre ou un Seul fondant les autres. Dieu tiers-transcendant. Déjà au niveau inter-humain, je ne me révèle à moi-même comme existant que par l'affirmation que fait l'autre de moi-même. Esse est percipi. L'animal, en ce sens, n'existe pas. Ek-sister.

XI, 65 (15.1.77)

1/2 Tolt

La transcendance, la supériorité de Dieu, non pour nous écraser, mais nous appeler, susciter à plus.

XVI, 3 (24.10.80)

1/3

La psychanalyse est une thérapie analytique. Le christianisme est une thérapie synthétique (symbole ; réconciliation (il est vrai que dans la thérapie psychanalytique, il y a aussi référence aux symboles et à la réconciliation avec soi-même). Mais on est seul, sans médiateur). Salut.

XX, 34 (21.3.83)

Récit

Récit. Tiers-transcendant. Je crois qu'il n'y a pas de Je et de Tu sans Il. Le Je-Tu entre l'homme et Dieu ne serait pas sans un Il qui instaure ce Je-Tu, cette relation. Primauté du récit sur le dialogal.

XXI, 58 (7.7.83)

Tiers

Parlons d'une troisième voie. Mais qu'on sache bien que ce n'est pas une moyenne (dans tous les sens : au milieu ; moyenne arithmétique ; moyenne morale ["c'est moyen"] ; médiocrité) entre la gauche et la droite (entre les premiers et les seconds). C'est une tertiarité (comme le tiers-transcendant), une altérité, autre chose.

XXIV, 88-89 (4.4.84)

Amor

Dieu tiers-transcendant. Il l'est, parce qu'il ne fait pas nombre avec moi et/ou l'autre ; sinon, on reste tout autant dans le linéaire, le plat, le reflet, l'ipséité et que deux soit trois ne change alors à rien. Dieu est Tiers, et tiers-transcendant, parce qu'il est un Trois qui ne fait pas nombre avec moi, alors que l'autre, semblable à moi, fait toujours (finalement) nombre avec moi.

XXIV, 111-112 (15.4.84)

Amor

Altérité et salut. On est toujours sauvé par une altérité tierce (cfr Tiers-transcendant), pas par une simple altérité, duelle (bien que ce soit déjà quelque chose ; mais cfr enfer ; cfr duel au sens de combat) ; je risque d'être absorbé, aliéné par l'autre et l'autre par moi etc. Un "tiers" réconcilie, rallie, fait communier les deux, fait la communion des deux, et ainsi se réalise le salut. D'autre part, ce schéma, cette structure de salut implique Dieu (évidemment) et l'homme (l'autrui ; le prochain) et moi (évidemment).

je-Tu/tu-Il/il
 je-tu/Tu-il/Il
 ≠ je (égoïsme)
 ≠ Je-Tu (duel)
 ≠ Tu-Il (aliénation)



Je-Il (chosification)
Tu (Levinas)
Il (salut automatique)
= Je-Tu-Il -- Dieu
 -- Autrui
 -- Moi

XXV, 17 (6.5.84)

La pensée binaire est très exactement celle du tiers-exclu (par opposition au tiers transcendant). C'est vraiment le rejet du troisième terme, de l'altérité du duel.

XXV, 30-31 (29.5.84)

Ames

Se poser soi-même, sans altérité qui me pose, s'annoncer soi-même, c'est prendre le risque d'une annonce sans annoncer, d'un messenger sans message. Se poser soi-même, sans un créateur autre, c'est la (mauvaise) tautologie. La création par altérité est condition d'autonomie car, alors, je suis justement posé différent. Sinon, l'homme ne peut être que ce qu'il se fait, déterminé par sa propre imagination, et peut-être alors marqué par un déterminisme absolu. Il faut qu'il soit mis en présence de quelque chose de différent de lui pour être vraiment libre et non esclave de lui-même, bouclé sur et par soi dans une identité fermée, dans une identité dont il est la source. Le plus sûr moyen de ne pas rendre un individu autonome, c'est de ne pas lui donner de vis-à-vis. Alors, je suis enfermé dans ma solitude (solitude = enfermement)

le non sens d'une folie. C'est le règne du reflet. Tourbillon. C'est la différence qui fait l'identité. Tiers-transcendant.

XXVI, 50 (21.8.84)

Alkan

"A ne rencontrer que des gens comme vous, vous finirez par ne rencontrer que des imbéciles". Phrase de ? entendue à la radio. Excellent pour dire que, sans altérité-tiers, on finit par s'assoter, à être toujours avec les autres-soi-même, naviguant toujours dans les mêmes eaux qui finissent par être des eaux usées. On doit s'ouvrir, se renouveler, se rafraîchir à des extériorités, nouveautés.

XXVIII, 28-30 (1.1.85)

And 20-21 / X" Butler

Sur le symbolisme "comme ailleurs", comme indispensable au réel, voir même article. Les médecins assument certes des actes réels, le passage par le réel (cfr Technique médicale), mais doivent avoir valeur symbolique pour les patientes (cfr Questions de fécondité, maternité).

*Ceci me fait songer au sacrement : symbole et réel-réel. L'autre comme lieu symbolique est indispensable pour que la réalité-réalité soit humaine (cfr Dieu tiers transcendant, comme médiateur, au lieu d'une simple médiation immanente), que cet autre soit le sorcier, le médecin, Dieu, car l'homme a besoin "d'inscrire quelque part son non-savoir, les parts de mystère et d'inconnu qui subsistent".

*Je pense en effet que le symbolique entoure, donne cadre, encadre, donne sens au réel-réel. C'est la part

nécessaire du symbolique dans la construction d'une vie (même si par le biais de/du concret réel, cfr sacrement). "Tout comme l'homme inscrit toujours dans sa procréation la part qui lui échappe, l'enfant lui-même trouve toujours moyen de montrer à ses parents qu'il n'est pas totalement leur enfant. S'il en allait autrement, il courrait d'ailleurs un grave danger".

*Il est important que le symbole demeure, que tout ne soit pas technique. Attention si la maîtrise de la fécondité aboutissait à ce que ce ne soit plus désir mais technique, que cette maîtrise et cette technique deviennent "libre service où l'on choisira (*ce qui n'est pas identique à désirer ; = besoin) son enfant, avec tous ces caractères comme un produit quelconque". Attention que ne se perdent "les surprises symboliques". "Beaucoup se tournent aujourd'hui vers la science comme vers une instance qui devrait prendre le relai de la dimension symbolique et du désir quand il fait question, les supplante.

XXVIII, 59 (16.1.85)

Alain

Le malentendu incroyant. Croire que la foi, de par l'appel à Dieu, empêche l'homme d'être lui-même, ceci ne pouvant être que par soi-même. Ce malentendu sartrien est celui de méconnaître l'altérité. Thème du tiers-transcendant, de l'affirmation de Dieu, confirmation de l'homme.

XXIX, 101 (3.4.85)

Aluc

Il faut souvent avoir été exilé pour goûter, aimer et s'enraciner dans sa terre natale (cfr Wiechert, Des forêts et des hommes, 96). Comparons à cela le tiers-transcendant, tout ce qui nous arrache (altérité) et, cependant, par là-même, nous enracine en nous (identité). Tiers-transcendant, fut-il une idée, une illusion (poème qui me fait m'écrire). Il n'aliène (cfr Exil) que pour, étant une altérité, nous rendre mieux nous-mêmes. Cfr plus ou moins 20.3.85.

XXX, 36 (18.5.85)

à jour

Tout homme lutte avec l'ange. Sous quelque forme que ce soit. Le croyant comme l'incroyant. Qu'on le sache. Appelons l'ange : Dieu, transcendance, peu importe. Je dis que c'est un affrontement, un combat de tout homme, et qui le constitue, de tout homme, même de celui qui nie toute forme. Cette négation même est encore un/son combat avec un tiers-transcendant. Parfois même, peut-être (et hélas pour nous), plus que celui du croyant.

XXXII, 9-11 (15.8.85)

Analogie

Tout est comparaison (je voudrais donner à cette formule le même accent qu'Héraclite avec son panta rheî ; Einstein, avec son "tout est relatif").
 "Tout est comparaison". Nous ne pouvons connaître qu'en mettant la réalité en double. L'imaginaire, pour comprendre le réel. L'âme pour comprendre le corps ; Dieu pour comprendre l'homme ; cfr Le "Éicut" dans Kristeva pour comprendre Dieu ; mon "In Deo" pour comprendre notre réalité. Cette pratique de la comparaison est de toujours. Cfr Les comparaisons homériques ; cfr Les paraboles de Jésus ; cfr En théologie, l'analogie ; cfr Symbole. Il ne s'agit pas tant de raisonner que de (faire) résonner (ou : raisonner = résonner). Cfr aussi les binômes : substance-accident ; essence-existence, etc. La connaissance de la réalité est par choc, confrontation, réaction

(sens chimique : mettre en présence deux corps pour les comprendre (remarquer le cum-prehendere).

N. Cette dualité, qui semble que toute la compréhension se fasse dans l'immanence mutuelle, dialectique du Dieu, exclut-elle le tiers-transcendant ? Non. Cfr en chimie : l'élément catalyseur permettant aux deux autres de se joindre, de se connaître, suscitant et favorisant même au fond, la comparaison.

Peut-être ce "tout est comparaison" ne concerne-t-il pas seulement la connaissance de la réalité, mais elle-même (la réalité). Cfr par exemple ou peut-être la Trinité (immanente). Toute réalité serait "double" (ou ici triple; disons pluriel) : double = immanence

triple = surgissement de la transcendance, du tiers, de l'altérité (et le principe du tiers-exclu serait ce qui pervertit la connaissance, cfr La triste logique, le logicisme. Au contraire, le tiers-inclus ou, mieux, le tiers-transcendant.

XXXII, 111 (11.10.85)

α

Les incroyants, Sartre surtout, ont développé une anthropologie du tiers-exclu (Dieu). Moi : une anthropologie du tiers-Inclus, du tiers-transcendant. Cfr aussi XXXII, 40-41.

XXXIII, 13 (21.10.85) ~~Conversation~~ Conversion
 ~~Gnomica~~ Communicationisme

La conversation est une conversion. C'est-à-dire la vraie conversation, celle où on cherche la vérité, celle où on se mesure à un tiers entre-nous, qui ne se confond pas avec nous, où il n'est pas simplement question de bien s'entendre. On échange pour changer.

XXXIII, 39 (31.10.85) Théologie de la mort de Dieu
~~Anthropologie de la mort de~~
~~l'homme~~
 Tiers-Transcendant

N'est-ce pas la théologie de la mort de Dieu qui a conduit à l'anthropologie de la mort de l'homme ? Dieu est bénéfique à l'homme (Tiers-Transcendant). On a cru qu'il fallait que Dieu meure pour que l'homme vive. C'est exactement du contraire. La théologie de la mort de Dieu conduisant à l'anthropologie de la mort de l'homme (Cfr mon idée : l'anthropologie de la mort de l'homme = il faut tuer l'homme pour tuer toute possibilité de Dieu. Donc en ce sens aussi la volonté de tuer Dieu entraîne à tuer l'homme) l'a bien prouvé.

XXXIII, 47-48 (2.11.85) ~~Trois~~ Tiers

En général, binômes (homme-femme ; corps-âme ; vrai-faux ; bien-mal ; etc etc).
 En religion, cependant, c'est en général trois : Trinité ; Vertus théologiques ; ciel, terre, enfer.
 Il y a là un mystère ou une indication.
 (Partout ailleurs, science, philosophie, morale), le deux suffit comme altérité.
 En religion, il y a un Tiers. Ce Tiers peut être interchangeable (une fois la foi par rapport à la charité et à l'espérance ; une autre fois l'espérance par rapport à la charité et à la foi etc). Le plus souvent, le Tiers occupe une place permanente : Dieu par rapport à nous, le Père par rapport au Fils et à l'Esprit-Saint (et même dans les trois vertus, une seule est la plus grande, dit saint Paul).

dogme sa teneur primitive, s'il veut bien (recevoir cette leçon). Il s'agirait au fond d'utiliser les hérésies pour mieux connaître l'orthodoxie, parce qu'elles révéleraient quelque chose que l'orthodoxie ne dit pas bien (ce qui, d'ailleurs, a provoqué l'hérésie). Peut-être par peur etc.

Jeu du désir et de la peur (des deux côtés).

Il est à noter que le faux hérétique (adjectif) n'est pas du tout comme le faux en art (imitation ou postiche). Il est d'une toute autre nature. Faux, peut-être, par manque d'audace si le dogme, comme je le crois, est une audace ? Oui, peut-être, mais alors l'hérésie serait plus plate, serait réaliste. Ce qu'elle est parfois. Mais pas toujours.

D'autre part, l'hérésie n'a pas l'intention de tromper (autre différence avec le faux en art). Elle est de bonne (!) foi, elle se croit vraie comme l'orthodoxie se croit vraie.



Au fond, nous sommes, avec la vérité religieuse, non certes dans une réalité ambiguë (cfr Eco, La guerre du faux), mais dans une réalité (religieuse), qui ne supporte pas un code uniforme et rigide (ce que devient le dogme usé). Il s'agit de décoder l'infini, le divin dans l'homme. C'est très exactement cela le christianisme (fait), sa théologie (science) et le dogme (son énoncé). A cet égard, le dogme christologique sera exemplaire. On n'a pas la maîtrise des signes (on a déjà si peu celle du réel-réel). Il faudrait toute une phénoménologie du faux.

Nous réentrons dans une ère de vérité à cause de l'excès publicitaire, mensonge, simulacre.

Le dogme n'est pas une photographie de la réalité religieuse en question.

Cfr aussi le n° "Autrement" consacré au faux.

note XXXIV 42.15

XXXIV, 92 (14.2.86) Tiers-Transcendant

D/H

Tiers-Transcendant. L'à-Dieu de l'homme (l'homme est adieu). (Inspiré de Levinas, Transcendance et intelligibilité, 36).

XXXVI, 75 (10.7.86)

Adieu

Le Tiers-Transcendant nous empêche d'être redondants (// à tautologiques). Cfr aussi Enfants/Enfants/Enfants, etc.

XXXVI, 102-103 (28.7.86)

α Gale

Pour Sartre (et cfr 27.8.86), l'existence précède l'essence. L'homme se donne son destin (cfr 27.7.86). Cependant, pour Sartre, passion inutile, liberté pour rien. Finalement, donc, ça n'a pas de sens. Car, ce que l'homme se donne ainsi, c'est par lui, sans altérité. Car subjectivité déliée.

Christianisme : salut = idem que Sartre (cfr 27.7.86), mais par un autre, Dieu, altérité. D'où ≠ sans sens. Le sens vient de ce qu'il y a altérité, ailleurs, flèche, répondant. Sinon, c'est le problème enfants/enfants/enfants.

Il n'est donc pas vrai que c'est par l'homme que les significations viennent au monde. Il faut un tiers pour qu'il y ait signification, sens, orientation. Dieu et homme. Le salut, c'est le destin, l'essence, mais ayant un sens, une signification, une ouverture, une flèche.

XXXVII, 110 (31.10.86)

α Gale

Dans l'absolu, nous sommes, nous circulons et vivons, dit Bergson, Evolution créatrice, 217, c'est // à saint Paul. Anthropologie théologique. Tiers-Transcendant. Dieu/homme.

XXXVIII, 6 (12.11.86)

à Dieu

L'imiter (Dieu), ce n'est pas se limiter. Dieu Tiers-
Transcendant.

XLI, 42 (4.10.87)

à / à l'homme

Un tiers, un référent me fonde, sinon je deviens autiste,
tautologique, faute d'altérité (ici : fondatrice ou
référentielle ; il y a aussi altérité de dialogue).
N. Parler d'un référent, de Dieu comme référent de/à
notre identité, c'est mieux que d'en parler comme Grund,
fondement.

XLII, 52 (30.12.87)

Alain

J'ai souvent parlé du danger d'une anthropologie tautologique. On pourrait dire aussi : pléonastique, l'homme faisant pléonasme avec lui-même, ou avec l'autre, chaque autre, s'il n'y a pas l'Autre, le tiers.
(Plus ou moins inspiré de Mertens, Les éblouissements, p. 109).

XLII, 79 (3.1.88)

Tiers

L'autocompréhension de l'homme est en Dieu. Cfr intimior intimo meo ... Tiers.

XLV, 44-45 (6.5.88)

A/Politique

Article de Th. Ferenczi sur Legendre, dans Le Monde, du 6.5.88, cfr fiche supra.

"Les prochaines ""leçons"" publiées par P. Legendre, à l'automne, porteront justement (il vient de parler de la mort du Sujet homme si on continue) sur 'la question de l'Etat et du Droit'.

Leur titre : 'Le Désir politique de Dieu'.

'Il n'y a pas de sujet humain possible, de vie humaine possible, sans le montage social, juridique, du politique', précise-t-il.

'Et inversement, il n'y a pas de construction possible du politique que si est vécu, à l'échelle d'une culture, d'une humanité particulières, l'enjeu vital de l'espèce mis en scène par une société sous la forme d'une fiction fondamentale'.



(* Sa fiction = Dieu comme Tiers-Transcendant pour moi, et pour moi ≠ fiction bien sûr, sauf à dire que notre foi apporte au monde, sous la forme de nos dogmes, les symboles qui peuvent le constituer).

XLVI, 68-69 (6.6.88)

L'homme doit prendre sa mesure devant Dieu et, le Tiers-Transcendant pour s'identifier. Mais il importe hautement, alors, que ce Dieu ne soit pas vu comme un Juge (Dieu-Jugement), mais, sinon amour et sauveur, en tout cas le Témoin de ma valeur, de mon identité, de ma transcendance, de ma "grandeur" (c'est paradoxal, mais il en va ainsi chaque fois qu'on se mesure à un plus grand que soi, mais qui, sans perdre de ce qu'il est, donne au contraire, par kénose de surabondance). Sinon (si Dieu ≠ le Témoin de ma grandeur), une nouvelle fois, on ne parviendrait pas à gérer comme il faut ses qualités, ses capacités, ses virtualités, ses désirs. Si le Tiers-Transcendant se transforme en un Dieu-Jugement, je serai bloqué.

XLVII, 24-25 (17.6.88)

Feuerbach, - en demandant que l'homme prenne sur lui les attributs qu'il a donnés à Dieu alors qu'ils appartiennent à l'homme, - a divinisé l'homme, et donc/alors il a détruit l'homme (mort de l'homme, ce qui n'était pas son intention, croyant que la mort de Dieu serait la vie de l'homme. Oui, peut-être, mais d'un homme qui n'est plus homme, mais sorte de dieu. C'est, divinisé, qu'il est totalement aliéné cette fois (cfr. aussi objection de Morel).

Tout cela, parce qu'on pense mal le rapport Dieu/homme. Ce rapport est, outre celui d'une possibilité de s'identifier comme homme grâce à un tiers-transcendant, - un dialogue, un partage de deux Sujets, non une fusion, même dans l'au-delà. Que Dieu reste Dieu, c'est donc cela qui garantit que l'homme reste homme. Dans un partage, à la

différence d'une fusion qui n'a jamais été la conception chrétienne (antimonophysite ici aussi), l'un des termes n'absorbe pas l'autre, au contraire même (cfr en christologie : salva potius (mallon) propriatate naturae), puisque permet le processus d'identité (anthropologie théologale) et par l'altérité. Feuerbach enferme l'homme dans la tautologie (fût-ce entre les hommes où le partage, certes marqué d'altérité, ne va pas jusqu'au bout : tous les hommes ont une Altérité, sinon ils finissent par se voir eux-mêmes dans l'autre). Il est probable, mais c'est regrettable, que beaucoup de non-chrétiens, comme Feuerbach, ont compris le rapport Dieu homme comme fusionnel. Ce qui est absolument faux même dans le cas des mystiques.

L, 82-83 (30.9.88)

Récit. Ciel mythique. Art précédant la nature. Réel. "Le Monde" de ce jour, Roger Chartier, compte-rendu de Natalie Davis, "Pour sauver sa vie", 1988 (histoire des lettres pour obtenir la grâce royale ; titre anglais : Fiction in Archives, "l'histoire (dit Chartier) est récit. Quelle qu'elle soit. Mais, à la différence de la fable, elle est toujours tributaire d'autres récits, déjà là. Ces récits premiers ne sont pas le réel lui-même et, tout comme le texte de l'histoire, ils entretiennent avec ce qui a été un rapport complexe, qui est à la fois reconstruction et interprétation". Histoire/histoires. "Comment une histoire devient-elle un récit ? Comment les individus ordinaires construisent-ils leur identité et la racontent". Importance de la fiction aussi.

. LI, 66 (28.10.88)

L'homme doit être son herméneute (ce qui n'exclut pas que cela exige un Tiers Transcendant), pour s'identifier. Cfr 11.9.88.

LIII, 11 (17.1.89)

Dieu est sym-bolon à la différence du Diable qui est Dia-bolos, car Tiers-Transcendant, Tiers-Incluant, non excluant, voie de réalisation et d'accomplissement de l'homme (l'homme n'est pas achevé), salut.

LIV, 102-103 (19.4.89)

Alis

Les symboles lourds (Dieu, salut, au-delà etc) sont des symboles qui ont/peuvent avoir un référent extérieur, un Tiers. Les symboles légers sont ceux qui permettent simplement la communication et l'être-ensemble sans autre référent que les deux termes. Risque de Delzant quand il parle de Dieu et réalité symbolique.

g 102

LIX, 9 (19.6.90)

Cit. 102

"Mais, que deux termes forment seuls une belle composition, cela n'est pas possible sans un troisième" (Platon, Timée, 31c). Tiers. Trinité.

LXI, 2 (15.1.91)

$\equiv 4 \rightarrow 4$

Je suis grâce à ce que je ne suis pas. Altérité. Identité
devant Dieu. Tiers.

LXI, 98-99 (12.4.91)

Fiction

"La science naît grâce aux Muses" (Coluccio, Salutati).
Et cfr 2.4.91. Et : "une même fonction s'exerce, initia-
lement, pour l'entreprise du savant et pour celle du
poète. De la pensée discursive ou de l'ellipse poétique,
qui va plus loin, et de plus loin ? Et de cette nuit
originelle, où tâtonnent deux aveugles nés, l'un équipé
de l'outillage scientifique, l'autre assisté des seules
fulgurations de l'intuition, qui donc plutôt remonte et
plus chargé de brèves phosphorescences ? La réponse
n'importe. Le mystère est commun" (Saint John Perse,
(célèbre) allocution au Banquet Nobel 10.12.60, dans
Pléiade, 443-447). Voir aussi tout Michel Serres, et
notamment "Le Tiers-Instruit", 1991). Mythe/science. Foi
inventive.

LXV, 5 (10.9.92)

ALTERITE

La foi, la fides, c'est foncièrement l'écoute/l'acceptation d'un tiers, d'une altérité, le décentrement de l'identitaire, du tautologique.

LXXVI, 31 (23.12.97)

ARISTOTE

Aristote, Poétique : la fiction est "plus vraie et plus universelle que l'histoire".

BIBLIOGRAFÍA

ANTISERI, Dario, *El problema del lenguaje religioso*, Madrid, Cristiandad, 1976.

ARENDRT, Hannah, *La condición humana*, Buenos Aires, Paidós, 2009.

- *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984.

ARENS, Eduardo, y otros, *La Biblia sin mito. Una introducción crítica*, Lima, Ediciones Paulinas, 2004.

ARTOLA, Antonio y otros, *Introducción al estudio de la Biblia. Vol. 2: Biblia y palabra de Dios*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1989.

AUERBACH, Erich, *Mímesis. La representación de la realidad en la literatura occidental*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008.

AVENATTI DE PALUMBO, Cecilia y otros, "Entrevista a Olegario González de Cardedal sobre los *lenguajes de Dios para el siglo XXI*", *Teología* XLV 96 (Agosto 2008) 307-317.

BALBUENA, Silvio, *El evangelio. Secreto de puertas adentro*, Madrid, Aebius, 2010.

BARRIOS TAO, Hernándo y otros, "De la teología bíblica a las teologías de la Biblia", *Cuestiones Teológicas* vol. 37- n° 87 (2010) 51-81.

BARTHES, Ronald y otros, *Exégesis y hermenéutica*, Madrid, Cristiandad, 1976.

- "Introducción al análisis estructural de los relatos", en: S. Niccolini, *El análisis estructural*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.

BEGUÉ, Marie France, *Paul Ricoeur: la poética del sí-mismo*, Biblos, Buenos Aires, 2003.

BENEDICTO XVI, *Exhortación Apostólica Post Sinodal «Verbum Domini». La palabra de Dios en la vida y en la misión de la iglesia*, 30 de setiembre 2010, AAS 102 (2010) 11.

BETTELHEIM, Bruno, *Psicoanálisis de los cuentos de hadas*, Crítica, Barcelona, 1997.

BROWN, Raymond (dirs.), *Comentario bíblico san Jerónimo*, Madrid, Cristiandad, 1972, 22-23.

BUSTAMANTE, Cristina, "María Magdalena: literatura, psicoanálisis y teología", *Teología y Vida* 47 (2006).

CAMPS, Victoria, *Pragmática del lenguaje y filosofía analítica*, Barcelona, Ediciones Península, 1976.

CASAROTTI, Eduardo, "Constitución narrativa de la identidad personal", *Prisma* 12

(1999) 118-131.

CHRÉTIEN, Joseph Jacques Jean, *Hand to hand: Listening to the work of art*, New York, Fordham University Press, 2003.

- *L'Arche de la parole*, Paris, Épipiméthée, 1998.

- *La llamada y la respuesta*, Madrid, Caparrós Editores, 1997.

CIRLOT, Victoria, "Henry Corbin y la imagen del alma", *Revista de Libros* 83 (2003) 30-31.

CONCILIO VATICANO II, *Concilios, decretos y declaraciones*, Madrid, BAC, 1967.

CONGAR, Yves, (dir.), *Vocabulario ecuménico*, Barcelona, Herder, 1972.

DE CERTEAU, Michel, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 2010³.

DE MELO MAGALHÃES, Antonio Carlos, "Notas introductorias sobre teología y literatura", *Cuadernos de pós-graduação/ciâncias da religião* (1997) 9, Instituto Metodista de Ensino Superior, San Pablo.

DEL AGUA, Agustín, "Identidad narrativa de los cristianos según el Nuevo Testamento", *Concilium* 285 (2000).

DERRIDA, Jacques (ed.), *La religión*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1997.

DOS SANTOS OLIVA, Alfredo, *Cómo leer los libros de las Crónicas. Legitimación de la dinastía de David*, Bogotá, San Pablo, 2007.

ECO, Umberto, *Interpretación y sobreinterpretación*, Gran Bretaña, Cambridge University Press, 1995.

FAYE, Jean Pierre, *La crítica del lenguaje y su economía*, Madrid, Ed. Alberto Corazón, 1975.

FEE, Gordon, *Exégesis del Nuevo Testamento. Manual para estudiantes y pastores*, Miami, Editorial Vida, 1992.

FERNÁNDEZ BIÉNZOBAS, Fermín (dir.), "Lenguaje teológico y vivencia cristiana", *V Jornadas Agustinas* (2002), Madrid, Centro Teológico San Agustín, 2002.

FEUERBACH, Ludwig, *The essence of Christianity*, New York, Cosimo Classics, 2008.

FISICHELLA, Rino, "Lenguaje Teológico", en: *Diccionario de Teología Fundamental*, Madrid, Ed. San Pablo, 1992.

FORTE, Bruno, *La Porta de la Bellezza*, Brescia, Ed. Morcelliana, 1999.

- "Entre el ícono y el relato. El cine como posible *locus theologicus*", *Cultures et*

Foi 5/1 (1998) 26-35.

FOUCAULT, Michel, *De lenguaje y literatura*, Barcelona, Paidós, 1996.

GADAMER, Hans Georg, *Verdad y método* 1 y 2, Salamanca, Sígueme, 1993.

GARCÍA MORALES, Juan Jesús, “El lenguaje de Dios en la sociedad del conocimiento”, *Almogaren* 31 (2002), 285-296.

GARCÍA NORRO, Juan José (coord.), *Ser querido y querer*, Salamanca, San Esteban, 2007.

GEFFRÉ, Claude, “La théologie européenne à la fin de l’européocentrisme”, *Lumière et Vie*, 201 (1991) 97-120.

GENETTE, Gerard, *Figuras. Retórica y estructuralismo*, Córdoba, Ediciones Nagelkop, 1970.

- *Palimpsestos*, Madrid, Taurus, 1989.

GESCHÉ, Adolphe, *Dios para pensar, T. 1: Le Mal*, Paris, Cerf, 1993.

- T.2: *L’homme*, Paris, Cerf, 1993.
- T.3: *Dieu*, Paris, Cerf, 1994.
- T.4: *Le Cosmos*, Paris, Cerf, 1994.
- T.5: *La Destinée*, Paris, Cerf, 1995.
- T.6: *Le Christ*, Paris, Cerf, 2001.
- T.7: *Le Sens*, Paris, Cerf, 2003.
- *La christologie du «Comentaire sur les Psaumes» découvert à Toura*, Gembloux, J. Duculot (ed.), 1962.
- “Teología dogmática”, en: LAURET Y F. REFOULÉ (dirs.) y otros, *Iniciación a la práctica de la Teología*, Madrid, Cristiandad, 1984, 270-292.
- “L’homme créé créateur”, *Revue Theologique de Louvain* 22 (1991) 153-184.
- *Fichier numérisé d’Adolphe Gesché*, Réseau de recherche Adolphe Gesché (RRAG). Fichas de Archivo personal del teólogo digitalizadas por la Universidas Católica de Lovaina.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, Olegario, *Cristianismo y mística*, Buenos Aires, Educa, 2012.

GONZÁLEZ OLIVER, Adelaida, “Paul Ricoeur: creatividad, simbolismo, metáfora”, en *Revista Estudios en Ciencias Humanas* 3 (2006), Facultad de Humanidades, Universidad Nacional del Nordeste, Argentina.

GRANIER, Jean, “Saber, ideología, interpretación”. En: B. LAURET Y F. REFOULÉ (dirs.), *“Iniciación a la práctica de la teología”*, Madrid, Cristiandad, 1984.

GRÜN, Anselm, *Evangelio y psicología profunda*, Madrid, Narcea, 2003.

GUERRERO RAMOS, Gloria, “La lingüística del texto y la pragmática lingüística”, *Estudios de Lingüística* 10 (1994-1995) 443-446.

HAKER, Hille, “Identidad narrativa y moral en la obra de Paul Ricoeur”, *Concilium* (2000), 250.

HÄRING, Bernhard, “La historia de Jesús como razón y origen de la identidad religiosa”, *Concilium* 285 (2000) 292.

HERVIEU-LÉGER, Daniele, “Factores de la crisis del lenguaje doctrinal y kerigmático de la Iglesia”, *Concilium* 85 (1973) 177-193.

HUETE, Felipe Martín, “Paul Ricoeur y la reconstrucción simbólica de la realidad”, *Neutral* 1 (2011) 1-11.

ISER, Wolfgang, *El acto de leer. Teoría del efecto estético*, Madrid, Taurus, 1987.

JAUSS, Hans Robert, *Aesthetic experience and Literary hermeneutics*, Minneapolis, Sheffield University Press, 1982.

- *Pequeña apología de la experiencia estética*, Barcelona, Paidós, 2002.

KREMER, Jacob, “El testimonio de la resurrección de Cristo en forma de narraciones evangélicas”, *Selecciones de Teología* 112 (1989).

KRISTEVA, Julia, “*El lenguaje. Ese desconocido*”, Editorial Fundamentos, Madrid, 1988.

- “Événement et revelation”, *L’Infini* 5 (1983) 3-11.

- *Le Gene féminin I*, Hannah Arendt, Paris, Fayard, 1999.

LA COQUE, André; RICOEUR, Paul, *Pensar la Biblia*, Barcelona, Herder, 2001.

LARROSA, Jorge, *La experiencia de lectura*, Barcelona, Laertes, 1998.

LÉVINAS, Emmanuel, *De otro modo que ser o más allá de la esencia*, Salamanca, Sígueme, 2003⁴.

LIBERTI, Luis, “Hacia un anuncio evangelizador narrativo y dialogal”, *Revista Teología* 92 (2007) 31-49.

LOHFINK, Gerhard, “Narración como teología. Sobre la infraestructura lingüística de los evangelios”, *Selecciones de teología* 56 (1975) 337-338.

LUCAS HERNÁNDEZ, Juan de Sahagún, *Fenomenología y filosofía de la religión*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1999.

MALHERBE, Jean-Francois, “El conocimiento de fe”, en: B. LAURET Y F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid, Cristiandad, 1984.

MANZATTO, Antonio, *Teología e literatura. Reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*, Loyola, San Pablo, 1995.

MARGUERAT, Daniel, *Parábola*, Navarra, Verbo Divino, 1992.

MARIÁ CLAVEL, Juan y otros, *Lecturas de Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Pontificia de Comillas, 1998.

MEJÍA GOEZ, Álvaro de Jesús, “Teología y lenguaje. El lenguaje como problema para decir a Dios”, *Theologica Xaveriana* 153 (2005) 63-72.

MELQUÍADES, Andrés, “Los alumbrados de 1525 como reforma intermedia”, *Salmaticensis* 24.2 (1977) 307-334.

MERLEAU PONTY, Maurice, *La prose du monde*, Paris, 1969.

MIETH, Dietmar y otros, “Introducción”, *Concilium* 285 (2000) 175.

- “La Identidad, ¿Cómo se narra?”, *Concilium* 285 (2000) 189.

MIRÓ, María Teresa, “La reconstrucción terapéutica de la trama narrativa”, *Monografías de psiquiatría* 3-XVII (2005) 8-18.

MOLTMANN, Jürgen, *Trinidad y reino de Dios*, Salamanca, 1986.

PAYNE, Martín, *Terapia narrativa. Una introducción para profesionales*, Barcelona, Paidós, 2002.

PEÑA VIAL, Jorge, *La poética del tiempo. Ética y estética de la narración*, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2002.

PFEIFFER, Charles, *Comentario Bíblico Moody*, Michigan, Portavoz, 2003⁴.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, 15 de abril 1993, AAS 85.

RICOEUR, Paul, “¿Qué es un texto”, en: *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 1999.

- “Función narrativa y experiencia humana del tiempo” en *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 2009.

- “Histoire et mémoire: l’écriture de l’histoire et la représentation du passé”, *Annales. Histoire, Sciences Sociales* 55-4 (julio-agosto 2000) 731-747.

- “La identidad narrativa”, en: *Historia y narratividad*, Barcelona, Paidós, 2009.

- “La vida. Un relato en busca de narrador”, *Ágora* 25.2 (2006) 9-26.

- “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, *Análisi* 25 (2000) 194.

- “Narratividad, fenomenología y hermenéutica”, en: G. ARANZUEQUE (ed.), *Horizontes del relato. Lecturas y conversaciones con Paul Ricoeur*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, Cuaderno Gris, 1997.

- “Nombrar a Dios”, en: *Fe y Filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto-Docencia, 1994.

- “Poética y simbólica” en: B. LAURET Y F. REFOULÉ, *Iniciación a la práctica de la teología*, Madrid, Cristiandad, 1984.

- *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1997.

- *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Almagesto y Docencia, 1994².

- *Freud. Una interpretación de la cultura*, México, Siglo XXI, 1990.

- *La lectura del tiempo pasado. Memoria y olvido*, Madrid, Arrecife, 1999.

- *La metáfora viva*, Madrid, Ediciones Europa, 1980.

- *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 2008³.

- *Temps et récit*, 3 vols., Paris, 1983, 1984, 1985 (vers. Cast.: *Tiempo y narración*, Madrid, Cristiandad, 1987).

- *Teoría de la interpretación, Discurso y excedente de sentido*, Madrid-México, Siglo XXI, 1995.

- *Teoría de la Interpretación*, México, Siglo XXI, 2006.

RIEZLER, Kurt, “Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie”, *Die Antike* 12 (1936).

RODRÍGUEZ PANIZO, Pedro, *Hacia una teología del cine*, Bilbao, Sal Terrae, 2001.

ROVIRA BELLOSO, José María, *Introducción a la teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1996.

SALADO MARTÍNEZ, Domingo, “La iglesia: sacramento de salvación”, *Diálogo Ecuménico* 18.61-62 (1983) 341-395.

SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires, Losada, 2007.

SCANNONE, Juan Carlos, “El misterio de Cristo como «modelo» para el diálogo de la teología con la cultura, la filosofía y las ciencias humanas”, en: SOCIEDAD ARGENTINA DE TEOLOGÍA (ed.), *El misterio de Cristo como paradigma teológico. XIX Semana Argentina de Teología en los 30 años de la SAT*, Buenos Aires, San Benito, 2001, 127-158.

SCHILLEBEECKX, Edward, “La crisis del lenguaje religioso como problema hermenéutico”, *Concilium* 85 (1973) 193-210.

- *Revelación y teología*, Salamanca, Sígueme, 1968.
- *Los hombres. Relato de Dios*, Salamanca, Sígueme, 1995.

SILVA ARÉVALO, Eduardo Andrés, *Poética del relato y poética teológica*, Santiago, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2000.

SOTO POSADA, Gonzalo, *Filosofía Medieval*, Bogotá, San Pablo, 2007.

STEINER, George, *Errata*, Madrid, Siruela, 2009.

- *Le Sens du sens*, Paris, Librairie Philosophique, 1988.

TAMAYO, Juan José, “Un nuevo lenguaje sobre Dios: perspectiva feminista”, *Frontera* 26 (2003).

TEJERINA ARIAS, Gonzalo, “Los lenguajes en la teología”, en: *Lenguajes y Fe – XIX Semana de Estudios de Teología Pastoral*, Salamanca, Verbo Divino, 2008.

TOLKIEN, John Ronald Reuel, “Sobre el cuento de hadas”, en: *Árbol y hoja*, Barcelona, Minotauro, 1999.

TORRES QUEIRUGA, Andrés, *La revelación de Dios en la realización del hombre*, Madrid, Cristiandad, 1987.

TOSAUS ABADIA, José Pedro, *La Biblia como literatura*, Navarra, Editorial Verbo Divino, 1996.

TRENCHARD, Ernesto, y otros, *El libro del Éxodo*, Madrid, Portavoz, 1994.

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, Instituto para la Integración del Saber, *Consonancias* (2002) N° 2, año 1.

VEGA RODRÍGUEZ, Margarita, “*Tiempo y narración* en el campo del pensamiento postmetafísico”, *Espéculo* 18 (2001) Universidad Complutense.

VELARDO, Leandro, “Exégesis neotestamentaria: breve reseña bibliográfica”, *Evangelio* 6 (2013) 145-156.

VELASCO, Juan Martín, *La religión en nuestro mundo. Ensayos de fenomenología*, Salamanca, Sígueme, 1978.

VICENTINI, José Ignacio, “El Jesús histórico y el Cristo de la fe”, *Revista Bíblica* 33 (1971).

VIDE, Vicente, *Los lenguajes de Dios*, Bilbao, Ed. Universidad de Deusto, 2009.

VILADESAU, Richard, *Theology and the arts: Encountering God through music, art and*

rhetoric, New Jersey, Paulist Press, 2000.

VON BALTHASAR, Hans Urs, *Exploration in Theology I: The Word Made Flesh*, San Francisco, Ignatius Press, 1989.

- *La verdad es sinfónica. Aspectos del pluralismo cristiano*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1979.

WENIN, André, *El libro de Rut. Aproximación narrativa*, Navarra, Verbo Divino, 2000.

WHITE, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós, 1992.

WRIGHT, Christopher, *Viviendo como pueblo de Dios*, Sevilla, Publicaciones Andamio, 1996.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
-------------------	---

CAPÍTULO I - TERTIUM

1. La propuesta de Gesché: un <i>Tertium</i> como recurso epistemológico.....	14
1.1 El Jesús de la historia y el Cristo de la fe.....	28
1.2 <i>Tertium</i> como respuesta frente a los binomios infecundos.....	32

CAPÍTULO II – IDENTIDAD NARRATIVA

2. Evangelio narrado como superación de polaridades. Un <i>ternario narrativo</i>.....	37
2.1 Noción de identidad narrativa.....	42
2.1.1 Cuestión de la hermenéutica.....	46
2.1.2 Teoría de la Intriga.....	49
2.1.3 La “construcción de la trama” asumida por Gesché.....	54
2.2 Identidad Narrativa y Texto: la referencialidad	
La identidad narrativa de Jesús.....	59
2.2.1 La narratividad de Dios.....	60
2.2.2 Génesis del relato evangélico.....	66
2.2.3 “Refiguración de Jesús”, ficción y transgresión.....	69
2.3 Identidad Narrativa y Alteridad: la comunicabilidad	
En el punto de partida de una identidad ética.....	84
2.3.1 La pasividad configurante.....	89
2.3.2 La narración del <i>phobos</i> como ternario de identificación o “acontecimiento de revelación”.....	91
2.3.3 La respuesta.....	98
2.4 Identidad Narrativa y Catarsis: la comprensión de sí mismo	
El paso por la identidad narrativa del lector.....	101
2.4.1 <i>Refiguración</i> del lector.....	108
2.4.2 La imaginación como puente entre el relato y la vida.....	115

CAPÍTULO III - LENGUAJES

3. Hacia un lenguaje nuevo. Las alternativas de expresión.....	119
3.1 La <i>poiesis</i> del lenguaje: Hacia un sentido más profundo.....	128
3.2 Entre el mundo del texto y nuestro receptor: El <i>tertium</i> literario.....	138
3.3 Un <i>tertium</i> pictórico: un lenguaje para comprender el misterio.....	150
CONCLUSIONES.....	162
ANEXO.....	169
BIBLIOGRAFÍA.....	194