

EDITORIAL

Estimados amigos:

En este octavo número de “Consonancias” encontrarán una reflexión acerca de la *perspectiva teológica* que, como sabemos, constituye una de las cuatro notas que *Ex Corde Ecclesiae* exige que estén presentes en la investigación y la docencia que se llevan a cabo en las universidades católicas.

El hecho de que abordemos el tema recién en este número no es casual. Habíamos hecho una primera referencia a la teología al hablar acerca de la dimensión interdisciplinar de la investigación (cf. “Consonancias” n.3). Ahora comenzamos a abordar el tema en profundidad. Y decíamos que no es casual, porque responde a un itinerario inherente al proceso de la integración del saber y a lo que está en juego en el mismo. Si nos remontamos a la historia de nuestro Instituto, en 1994 se planteaba para el mismo la necesidad de promover un diálogo entre teólogos, filósofos y científicos, capaz de renovar profundamente las mentalidades y de dar lugar a nuevas y fecundas relaciones entre la fe cristiana, la teología, la filosofía y las ciencias, en su concreta búsqueda de la verdad.

Si la teología, la filosofía y la ciencia son los tres ámbitos del saber llamados a dialogar, surge entonces la cuestión acerca de *las condiciones de posibilidad* para un diálogo entre ellas, concretamente en el mundo de las universidades católicas. La Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* nos sirvió de guía para responder a dicha cuestión, ofreciendo algunas líneas directrices fundamentales que, sin embargo, invitaban necesariamente a una profundización ulterior, y que estaban resumidas en las cuatro exigencias.

De los tres tipos de saber arriba mencionados, hemos comenzado con la *ciencia*. Si lo propio de la misma es la búsqueda de nuevos conocimientos, esto acontece en el ámbito de la investigación. A ese tema estuvo dedicado el primer número de “Consonancias”, describiendo las cuatro notas que *ECE* exige para dicha actividad en una universidad católica. Aparecía allí la importancia de la interdisciplinariedad y, por ello, los números 2 y 3 estuvieron dedicados a la descripción y el análisis de la situación de la multi-, inter- y transdisciplinariedad en el mundo universitario actual, concluyendo en la comprobación de la necesidad y la importancia de que las disciplinas científicas trabajen mancomunadamente en la integración de sus distintos saberes, a partir de la complejidad creciente de los problemas que enfrenta la humanidad.

Pero esa búsqueda del saber que se despliega en la investigación es acompañada, sobre todo en el ámbito universitario, por el deseo de comunicar lo sabido, lo descubierto. De ahí que el número 4 de “Consonancias” estuviera dedicado al tema de la docencia, en cuanto transmisión de la verdad conocida. Allí presentamos diferentes *ideales de universidad*, que tenían en común la propuesta de una enseñanza que privilegiara la integración de saberes en el proceso educativo.

Este dinamismo de búsqueda y de transmisión del saber que impulsa a la ciencia, sin embargo, no es suficiente para el ser humano, que se pregunta por el *sentido* de este ‘querer saber’. Es entonces cuando entra en juego la *filosofía*, convocada por la *preocupación ética* de la que habla *ECE*. Es esa nota, de las cuatro mencionadas en el documento, la que constituyó el punto de partida para la reflexión filosófica propuesta por el Dr. Corona en los números 5 y 6. Ésta se

movía en el plano personal de la integración del saber, exponiendo las razones más profundas de la búsqueda de la misma en todo hombre. Pero nuestro aporte no se limitó a dicho plano y, en el número 6, un a a proximación histórica-hermenéutica de Mons. Briancesco –sobre la íntima relación entre la sociedad, la Iglesia y la universidad– nos introdujo al plano institucional de la integración del saber.

Este tema fue desarrollado en el número 7 de nuestra revista por el Dr. Corona quien, recogiendo la experiencia de diálogo con los profesores llevada a cabo por el Instituto durante el año pasado, reflexiona en su artículo acerca de la estrecha vinculación de la integración del saber con el *sentido último de la universidad*, definida como aquella institución en la que la vida alcanza una cierta radical lucidez. El lector habrá podido descubrir ya presente, tanto en los artículos del Dr. Corona y de Mons. Briancesco, el *diálogo fe-razón* desarrollado –*in actu exercito*, podríamos decir– en los respectivos modos de pensar cristianamente las temáticas abordadas.

Vemos así, entre los números 1 al 7, desplegados ante nuestros ojos prácticamente todos los componentes del diálogo que caracteriza a la vida universitaria. De los tres ámbitos del saber, nos hemos ocupado de dos: la ciencia –encarnada en la investigación y en la docencia– y la filosofía. De las cuatro notas exigidas por *ECE*, tres han ocupado nuestra atención: la consecución de una integración del saber (*leit motiv* de nuestro Instituto y de nuestra revista), el diálogo entre fe y razón y la preocupación ética. Sólo resta, entonces, la consideración de dos factores, que hasta ahora estuvieron tan sólo insinuados, o mencionados sin mayores precisiones, y que merecen una cuidada atención: la *teología*, y la *perspectiva teológica* que la primera está llamada a ofrecer en el diálogo con las ciencias y con la filosofía.

¿Qué es esta perspectiva teológica de la que habla *ECE*? ¿Y qué *estilo* de teología es el que puede facilitar la misma? Estas son las preguntas que animan esta nueva entrega de “Consonancias” y que queremos compartir con todos ustedes.

*

HACIA LA PERSPECTIVA TEOLÓGICA DE LA INTEGRACIÓN DEL SABER

En los anteriores números de “Consonancias” hemos ofrecido una reflexión *filosófica* acerca de la integración del saber y la interdisciplinariedad, buscando poner de relieve la posible relación intrínseca que guardan entre sí las cuatro exigencias planteadas por ECE 15 para la *investigación* en una universidad católica (la consecución de una integración del saber; el diálogo fe-razón; una preocupación ética y una perspectiva teológica). Sabemos que el mismo documento señala la conveniencia de que dichas exigencias se hagan presentes también en la *docencia*. Por tal motivo, nuestra reflexión, partiendo de la investigación, ha abordado también la cuestión de la integración del saber en la enseñanza, aprovechando la rica experiencia de diálogo con docentes a lo largo del año 2003 (cf. “Consonancias” n.7, marzo 2004).

Dicha reflexión filosófica –no por casualidad– se fue desarrollando a partir de una de las exigencias, a saber, la de la *preocupación ética*, vinculada en su origen a una categoría inaugural, la de la vida, la vida en su camino de lucidez y, finalmente, de libertad. Se trata de la vida que, en sucesivos grados de lucidez, se percibe atravesada por el deseo, y, últimamente, por un deseo de los deseos, por un deseo trascendental que aspira a la plenitud de la felicidad y de la libertad. Allí surge el cuestionamiento que, en las grandes preguntas –¿quién soy? ¿cuál es mi lugar en el todo de lo que es (todo que incluye a los otros)?, ¿qué será de mí?, ¿qué he de hacer?– y en la búsqueda de respuestas, se abre al pensar filosófico. Hemos visto cómo, desde este pensar, se puede ingresar en el cuadro de *la integración del saber* que abarca, junto a la filosofía, a las ciencias y a la teología. La reflexión avanzó luego hacia el rico tema del lugar que ocupan, dentro del conjunto, “las respuestas ya dadas en la tradición”, donde se aborda otra de las exigencias de ECE, a saber, la del *diálogo entre fe y razón*. Finalmente, el discurso filosófico, y el deseo trascendental que lo anima, se abre al misterio, al Uno “más alto” e inefable que secretamente lo atrae a través de todas sus búsquedas.

Queremos ahora, fieles al pedido de ECE, avanzar más decididamente hacia la exigencia de la *perspectiva teológica*. Recordemos, ante todo, lo que afirma en el n.19: “La teología desempeña un papel particularmente importante en la búsqueda de una síntesis del saber, como también en el diálogo entre fe y razón. Ella presta, además, una ayuda a todas las otras disciplinas en su búsqueda de significado, no sólo ayudándolas a examinar de qué modo sus descubrimientos influyen sobre las personas y la sociedad, sino dándoles también una perspectiva y una orientación que no están contenidas en sus metodologías.” Si esto es así, surge con claridad la necesidad de que la teología entre en relación con las disciplinas, de lo contrario no podría ofrecerles lo que aquí se pide de ella. Pero, a su vez, dicha relación es beneficiosa también para la misma teología: “la interacción con estas otras disciplinas enriquece a la teología, proporcionándole una mejor comprensión del mundo de hoy y haciendo que la investigación teológica se adapte mejor a las exigencias actuales”. Estamos pues muy lejos de una mera yuxtaposición o relación de compromiso entre la teología y las ciencias: el entrecruzamiento del que habla el Papa implica el ejercicio de un verdadero diálogo, la búsqueda de un verdadero encuentro en el cual se produzca la doble fecundación de la que aquí se está hablando. Desde la teología hacia las disciplinas debe ser posible transmitirles perspectiva y orientación, en síntesis, plantear la cuestión del *sentido del sentido*. De las disciplinas, la teología recibe algo esencial –una mejor comprensión del mundo actual– gracias a lo cual podrá tener una palabra significativa entre los discursos del hombre y la sociedad.

La pregunta que se impone es la siguiente: ¿qué exigencias implica, para la teología, el ir hacia ese lugar de encuentro? Así como la filosofía de corte hermenéutico-existencial –como la presentada por el Dr. Corona en su reflexión– se ha mostrado adecuada para llevar adelante un renovado planteo de la integración del saber, también nos preguntamos acerca de qué *estilo* de teología se revela como más apto para abordar el encuentro con las disciplinas y dar lugar, en dicho encuentro, a ese doble movimiento del que habla ECE. Nos parece que la cuestión tiene un interés que desborda el ámbito de los teólogos “profesionales” para abarcar a todos los profesores de la universidad. De allí también el desafío que tenemos por delante: hablar acerca de la teología de un modo tal que nuestra reflexión sea significativa para todos ellos.

Sin pretender –como tampoco lo hemos hecho en el caso de la reflexión filosófica– absolutizar una corriente de pensamiento entre las muchas posibles, hemos encontrado un referente excepcional para llevar adelante nuestro propósito. Se trata del libro recientemente publicado: “El sentido”, de Adolphe Gesché. Con él dialogaremos en este número de “Consonancias”. ¿Por qué esta elección? Ante todo, porque estamos ante un teólogo de larga trayectoria e innegable prestigio internacional¹. Además, porque, en nuestro autor, la teología toma la palabra una vez que los temas que aborda han sido explorados a fondo en su dimensión antropológica, lo cual, metodológicamente, abre un espacio de comprensión de lo humano a partir del cual es más fácil acceder a lo teológico. En tercer lugar, porque en este libro hemos encontrado temáticas afines a las que hemos planteado en los anteriores números de “Consonancias”.

Por último –y esta es la razón más profunda de nuestra elección– porque Gesché hace entrar en juego explícitamente lo que constituye lo propio y específico de la integración del saber tal como la concebimos en nuestra universidad, a saber, la vinculación dialogante entre ciencias, filosofía y teología. En este punto comienza distinguiendo lo que las caracteriza respectivamente:

“Admitamos que hay tres grandes ámbitos en el conocimiento y la apreciación de la vida: la ciencia, la filosofía y la teología. La *ciencia* apunta al *saber*; es un conocimiento que busca *saber* lo que son las cosas, y tiende, al menos en parte, a la realización técnica. La *filosofía* custodia el *sentido*; es una hermenéutica, se preocupa de los valores, y desemboca en la ética. La *teología*, con su antigua palabra “salvación”, apunta a la *existencia* (que es más que la aventura intelectual e incluso que la del sentido). La teología se interesa por la *suerte* del hombre, habla de las *finalidades* del hombre. En síntesis, se ocupa de la cuestión del *destino*. Su pasión es hablar de aquello que hace del deseo un camino del hombre.”

Al plantearse el destino del hombre, la teología retoma una de las preguntas que palpitaban en la *preocupación ética*: ¿qué será de mí? Con la interpelación personal y el dramatismo admirable que encierra esta cuestión, emprendamos entonces la búsqueda de los rasgos fundamentales de ese *estilo* teológico que creemos haber vislumbrado en nuestro autor, a saber, un *estilo teologal*.

*

¹A. GESCHÉ, *Le Sens*, Cerf 2003. Adolphe Gesché nació en Bruselas en 1928. Sacerdote de la diócesis de Malinas y Bruselas, es Doctor y Maestro en teología. Miembro de la Academia real de Bélgica y profesor emérito de la Facultad de teología de la Universidad católica de Lovaina. Se ha ocupado especialmente del diálogo con los no-creyentes. Miembro de la Comisión “Religión y teología” del Fondo nacional de la investigación científica (Bélgica), de la Asociación europea de teología católica (Tubinga) y de la Comisión teológica internacional (Roma). Para evitar darle a nuestro texto una pesadez excesiva, hemos optado por no citar el número de las páginas del libro de Gesché.

Un destino teologal: la cuestión de la fe

“La dimensión de lo teológico no es una dimensión alternativa preexistente que volvería [hoy] a ganar actualidad. La pregunta por el hombre es la pregunta por el misterio del hombre, es decir, por lo que el hombre tiene de inconmensurable para sí mismo.” (S.Kovadloff) ²

Tomemos como punto de partida uno de los temas centrales del libro. En el capítulo III, nuestro autor se pregunta: *¿Qué es lo que el hombre desea?* En esta pregunta y en la respuesta podemos percibir ya la afinidad con uno de los temas centrales que guiaron nuestra reflexión filosófica.

“El hombre quiere que su libertad responda a un “para qué”, y la palabra “destino” ³ o destinación despierta precisamente en él la idea de que el sentido y la finalidad de su ser y de su libertad tienen un sentido que debe ir más allá de la simple monotonía de una cotidianeidad cerrada sobre su repetición, su fatiga y su ausencia de horizonte. ¿Qué evoca entonces esta palabra de destino, de destino que uno se da? ¿Qué connotaciones reúne en torno a sí esta palabra?

Ante todo, la de ser personal y único. Ese deseo profundo del hombre de darle a su vida, tanto como pueda, la orientación y la realización de un destino que lo marcará, es un deseo *suyo*. Se trata de su existencia y, en ella, de la comunidad humana, a la que quiere contribuir. La palabra destino evoca no lo anónimo e impersonal, donde todo se juega fuera de mi voluntad, sino *un deseo (el mío), en el que quiero darle toda su dimensión a mi libertad*”.

“Lo finalmente, trascendentalmente deseado es la libertad” (Corona). Nuestro autor agrega a esta afirmación la noción de finalidad, de sentido, de un “para qué” de la libertad. A través de esta noción introduce la perspectiva de la trascendencia como aspiración a ir más allá de los límites de la finitud. Aborda entonces la delicada relación entre trascendencia y finitud: ni la trascendencia se afirma negando la finitud, ni la finitud impide *–a priori–* el planteo de la trascendencia como plenitud posible.

“La idea de darse un destino, para sí mismo entre los demás, implica también la de superar, trascender de alguna manera los límites de su finitud. Por cierto, no se trata de ignorar mi finitud, tampoco es posible. Es ella la que me permite darle un marco a todo lo que hago o deseo, sin lo cual me perdería en el delirio de una evasión sin fin, fuera de mí mismo, donde ningún destino sería accesible para mí. La finitud es lo que nos constituye y está en la base de lo que hace que yo sea un hombre, y no un dios (que sería, por otra parte, totalmente imaginario). Pero aceptado esto [la finitud], la idea de destino evoca, de una u otra manera, reprimida o no, la idea de un más allá (sea cual sea) hacia el cual puede tender mi finitud para encontrar su ultimidad, la de un sentido, la de una plenitud de mis actos que supera su simple inmanencia. Tal es la fenomenología del deseo. Y es siempre el “para qué”. Es la idea de un cierto tipo de suprema vocación a algo que no se identifica puramente con el tiempo y con el espacio y que, sin destruir ni minimizar el “aquí abajo”, se relaciona con “un no sé qué” más ancho, con la idea de que quizás algo (¿o alguien?) nos espera, de que tal vez haya un Oriente en oriente, algo que es *mi* oriente, pero que, sin embargo, viene de más alto y al que mi deseo, si lo escucho bien, llama.”

Ahora bien, una verdadera trascendencia, una trascendencia real, implica necesariamente, para Gesché, la *alteridad*, lo *otro*, el don. Pero una alteridad cuyo dinamismo es el de despertar *mi* deseo de trascendencia, es decir la trascendencia en el seno de *mi* inmanencia. Lo que está en

² En Criterio N° 2289, 2003, p.687.

³ N.del T.: nuestro autor distingue destino con minúscula de Destino: “Cuando escribo Destino con mayúscula, no me refiero evidentemente a lo que aquí busco aclarar (darse un destino personal), sino todo lo que parece depender de la fatalidad.”

juego es siempre el deseo personal, único. Pero además es una alteridad que se dirige a mi libertad, y por esa dicha alteridad debe serme *ofrecida* –como don, como el amor– y ante tal ofrecimiento puedo responder, *recibiéndola*.

“La palabra destino evoca así la idea de que algo quizá se nos *propone*, se nos *ofrece* (“don”), algo que nos llega de “afuera”, una alteridad, algo que no proviene simplemente de nosotros y de nuestros esfuerzos, y a lo cual sería bueno responder para que seamos realmente nosotros mismos. Hoy se insiste en esto: no somos simplemente voluntad y acción, sino también afectividad y receptividad, seres que no encuentran todo su sentido por sí mismos. Es toda la aventura del hombre, ser que recibe, que recibe siempre el amor de manos de otro. Y el otro es siempre un “más allá”, el otro es aquel que despierta mi deseo, como lo cantó de modo estupendo el Cantar de los Cantares.”

Así surge la idea de destino como aquello que –a través de lo ofrecido y recibido– va más allá del horizonte estrecho de lo visible, calculable o mensurable. La humanidad del hombre necesitaría, para realizarse plenamente, dirigirse hacia los “confines”, hacia los umbrales de un “no sé qué” por los que el deseo –“herido” de alteridad – experimenta una innata atracción. Estamos ante una “antropología de trascendencia”.

“La palabra destino evocará siempre la idea de que el hombre está hecho para más de lo que ve, calcula o comprueba; la idea de que su trascendencia, ya real en el seno mismo de su inmanencia, se dirige hacia el encuentro de los confines. Confines que son siempre los del hombre, puesto que él los desea y de los que siente muy bien que se inscriben en el querer y en la lógica de su existencia. En el fondo, la palabra destino evoca una existencia en la que se invita al hombre a buscar el fundamento de su sentido y de su libertad más allá del horizonte de las certezas establecidas.”

Se abre de este modo el ámbito propicio para la reconciliación de las tensiones fundamentales que atraviesan el corazón del hombre, hecho de finitud e infinitud.

“Es así que la idea de destino podría finalmente evocar que en ella se reconcilian el yo y el otro (problema de la justicia); el amor de sí y el amor del otro (problema de la caridad); el triunfo de sí y el triunfo del otro (el problema de la sociedad); quizá también lo inteligible y lo que lo es menos; nuestro coraje y nuestras indecisiones. Reconciliación en la que se realizaría nuestra sed de concreto y nuestra sed de absoluto.”

A partir de este planteo antropológico, de esta fenomenología del deseo, nuestro autor llega a la cuestión que, como teólogo, le interesa: “¿*Qué lugar puede ocupar la teología en esta temática?*” Es aquí donde introduce la idea ya citada, según la cual la teología se interesa, fundamentalmente, por la existencia humana en un sentido radical, es decir, la suerte, la finalidad, el destino del hombre.

La *teología*, con su antigua palabra “salvación”, apunta a la *existencia* (que es más que la aventura intelectual e incluso que la del sentido). La teología se interesa por la *suerte* del hombre, habla de las finalidades del hombre. En síntesis, se ocupa de la cuestión del destino. Su pasión es la de hablar de aquello que hace del deseo un camino del hombre.”

Gesché observa entonces los vínculos que se establecen entre la ciencia, la filosofía y la teología, para especificar con más claridad qué es lo que interesa fundamentalmente a esta última:

“Ciertamente existen vínculos entre estas tres disciplinas: la filosofía se interesa también por la verdad y el saber, como la ciencia; ésta promueve valores y sentido; la teología se ocupa del sentido y la verdad. Pero tanto el sentido como la verdad pueden quedar como cosas del espíritu, y ser resueltas en la cabeza (*in mente*, diría santo Tomás), seguir siendo teoría. La teología va “más lejos”, o, en todo caso,

toma otro camino, en cuanto que no se interesa *primeramente* en la verdad (aunque por cierto no debe alejarse de ella), ni tampoco *primeramente* del sentido (si bien contribuye a él), sino *en lo que será del hombre*, en lo que le espera más allá de la “*ultima linea rerum*”, cuando haya pasado la figura de este mundo. Y esta preocupación puede transponerse en términos seculares. La fe, la religión y la teología hablan de felicidad, del sentido del sentido, del éxito o del fracaso de la vida; y por eso mismo, tienen el deseo audaz de hablar de vida eterna.”

El paso de la cuestión *antropológica* del “destino” hacia la *teológica* de la “vida eterna” no implica la anulación de la primera (la trascendencia no anula la finitud, según hemos dicho) sino su radicalización. El hombre y su proyecto histórico (el destino que se da a sí mismo) se descubren llamados, desde la mirada teológica, a articularse-con y a plenificarse-en una finalidad transhistórica. Gesché afirma que en este nivel del planteo es necesario ir, más allá de metáforas o de puras ideas, hacia una esperanza con posibilidades de ser real. A la vez reconoce que los no creyentes pueden encontrar motivos suficientes para comprometerse e n mejorar el mundo sin creer en una finalidad trascendente de la existencia.

“Fieles a nuestra epistemología que supone que no podemos hablar en teología si descartamos la dimensión antropológica, nos preguntamos ahora si basta –para darle las razones y las posibilidades últimas de darse un destino– el proponerle al hombre una antropología de trascendencia, una dimensión metafísica, una semántica del exceso, una finalidad transhistórica, *que sólo fuesen metáforas*, símbolos sin contenido, pura y simple estrategia sin esperanza real o, en todo caso, sin posibilidades de ser real. ¿Es suficiente la idea? Sí, sin duda, ya que los no creyentes nos lo demuestran. Ellos ven, en aquello de lo que hablan los teólogos, una ilusión “metaforizada como trascendente”,⁴ pero ello no les impide llevar adelante los combates por la libertad. No tienen necesidad de creer que a estas palabras les corresponda un referente. El solo “cantar” les basta.

¿Pero no tenemos derecho a desear que haya un “Cantar de los cantares”? ¿No podrá ser que esa realidad inaudita “que nadie vió ni oyó” (1 Cor 2,9) se nos muestre, de alguna manera, ofrecida o prometida como real y verdadera, como *verídica*? ¿La palabra Dios será una palabra imposible? ¿Y lo que Dios nos ofrece, impensable? Ahora bien, lo que afirma y ofrece el Evangelio es exactamente una antropología con destino *teologal*. La Escritura habla de un destino teologal del hombre bajo la forma de una esperanza de eternidad, es decir, de compartir la vida misma de Dios en un único destino. Uno es libre de creer o no en esto. *Pero lo que no se puede hacer es negar que la fe nos lo propone*. La Escritura habla de un destino teologal después de la muerte.”

Una vez hecha esta afirmación fundamental, en la que se dice el corazón de la Buena Nueva – el ofrecimiento hecho al hombre de un destino teologal, compartiendo la Vida misma de Dios– Gesché sostiene que quien buscase una comprobación o demostración de dicho destino teologal del hombre se ubicaría fuera del orden epistemológico de la fe, que es el de una respuesta a la palabra testimonial de Dios, palabra que trae con ella su propia credibilidad.

“Esta afirmación de un destino teologal no se presenta como probada o demostrada. Pero allí está precisamente el orden epistemológico de la fe. Cuando se habla de fe es necesario saber que su lenguaje, nos guste o no, no es el de la prueba ya dada, sino el de un anuncio al que no acompaña nada más que sí mismo.”

Lo cual implica aceptar lo dicho más arriba, a saber, que toda trascendencia que sea realmente tal no puede ser construida por el hombre (es decir, reducida al horizonte de lo visible, calculable o

⁴ La expresión es de G.STEINER en *Reélles Présences*. Pero él mismo eleva en todo este libro una protesta en favor de la realidad (presencia real) de la Trascendencia.

mensurable), sino recibida por él como algo que se le ofrece. Dicho ofrecimiento incluye, como una nota esencial, el hecho de su imprevisibilidad.

“Dios, en su propio movimiento, nos viene a visitar dándonos la idea de Él mismo. No soy yo [no debería ser yo] quien va hacia Dios con mi idea de Él, sino Dios quien viene a mí y se da a mi idea. En la visitación hay algo del orden de la *sorpresa*. La idea de un destino teologal del hombre implica que al hombre se le ofrece algo distinto de lo que él podía darse (salvación, gracia, don, gratuidad, sobreabundancia, imprevisto). Si Dios no fuese imprevisible ¿sería Dios? El Dios previsible es el Dios de los “sabios”, bien enmarcado en el papel que se le asigna. Pero ese Dios no es sino un ídolo de nosotros mismos y de nuestras previsiones. El Dios de Jesucristo es muy distinto: es imprevisible, ya que se presenta dándose, ofreciéndose a nosotros, fuera de toda espera precisa. No conocemos por anticipado la sorpresa de su donación.”

El carácter imprevisible y la gratuidad de lo que Dios nos ofrece, sorprendiéndonos –un destino teologal– dice, por una parte, la libertad suprema de Dios, y por otra, garantiza –en la respuesta– la libertad del hombre. Sin este respeto de la libertad de ambos, el hombre sería esclavo y Dios un ídolo.

“Este destino teologal, que así se nos ofrece, es *propuesto a nuestra libertad*. Ya que si el don de Dios es gratuito, la acogida por parte del hombre también lo debe ser. De lo contrario, la palabra “Dios” y la palabra “hombre” no significarían nada.”

La importancia de subrayar en este encuentro –la Alianza– la presencia y el respeto de la libertad, tanto en Dios como en el hombre, permite a Gesché introducir la dimensión ética, en Dios y en el hombre. Se puede perfilar así la profundidad última de la noción de trascendencia –noción clave en todo el planteo que está ofreciéndonos nuestro autor– como *trascendencia ética*.

“El anuncio y la realización de este destino teologal incluyen una dimensión ética, no sólo en el nivel inmanente de nuestro comportamiento, *sino en el seno mismo de la trascendencia divina*. La trascendencia de la que hablamos, cuando le damos el nombre de Dios, implica la dimensión ética. La gran revelación cristiana es que la trascendencia no es cósmica, sino ética. Y es por eso que nuestro Dios no es una Divinidad sino un Dios, y, concretamente, un Dios del hombre. Y un Dios del hombre es un Dios cuya gloria no está ante todo en los cielos, sino en su descenso entre los hombres. Es lo que manifiestan la Encarnación y la Redención. Cristo “mereció” la gloria porque se hizo obediente hasta la muerte (cf. Flp 2,8; Hb 5,8), es decir, vivió toda la condición humana y no permaneció en la gloria celestial. Cuando proclamamos que es un crucificado quien se encuentra a la derecha del Padre, expresamos esta lógica interna de la Trinidad misma. En el cristianismo, la Gloria implica la Cruz, y el destino teologal implica la dimensión ética. El “era necesario que Cristo muriese para entrar en su gloria” (Lc 24,26) es la afirmación de que, salvo traición moral y espiritual, nadie –¡ni siquiera Dios!– escapa al hecho de la condición humana. Y que nadie podría pretender una espiritualidad desencarnada para aproximarse a Dios. *Por eso, es necesario entender la trascendencia de Dios de la misma manera en la que nuestro Dios, en Jesucristo, comprende y entiende la Trascendencia. Ella se sitúa en las profundidades donde Dios se une al hombre.*”

Hemos llegado así al corazón del planteo acerca del destino teologal del hombre. La credibilidad de este destino trascendente que le es ofrecido como posibilidad máxima de su realización humana se juega por entero en la paradójica noción cristiana de la Trascendencia divina, trascendencia ética, la de la “locura” (cf. 1 Cor 1,23) del anonadamiento –Encarnación y “muerte de cruz” (cf. Flp 2,7)– de Dios por amor al hombre, a su unión con él. Y Gesché comenta este insondable misterio recurriendo a una afirmación de Levinas:

“Levinas ve jugarse la trascendencia no en el hombre solo, sino “allí donde el hombre realiza el encuentro del otro hombre y de Dios”. He aquí el nombre de Dios pronunciado al mismo tiempo que el del hombre. Y Levinas tiene esta idea que debería ser escrita en letras de oro y fuego, ya que dice todo lo que hemos intentado decir: “La diferencia entre el Infinito y lo finito es una no-indiferencia del Infinito respecto a lo finito”.⁵ ¿Se puede decir de un modo mejor quién es Dios? ¿Se puede decir mejor su trascendencia? ¿Se puede decir mejor el destino al que se nos llama? ¿Cómo no subrayar la proximidad (o la coincidencia) entre esta idea de Levinas -acerca de la no-indiferencia del Infinito con respecto a lo finito- y el pensamiento cristiano? También nosotros pensamos que Dios ha venido a nosotros no considerando su condición divina “como algo que debía guardar celosamente” (Flp 2,6), sino anonadándose por amor al hombre (*philanthrôpia*), es decir, como un Infinito de no-indiferencia. La cual es probablemente la más bella definición de Dios. Dios comienza descendiendo. He aquí el Exceso divino (*excessus, excelsus*), totalmente lejano de los dioses replegados sobre sí mismos. Y a la vez llevamos así a su plenitud la construcción de nuestro destino, sin amputar nada a nuestros deberes humanos. Hay una finalidad “excesiva” que nos mantiene en insomnio (Levinas) contra todas las somnolencias.”

Así culmina la primera parte de nuestra búsqueda, la de una teología adecuada para entrar en diálogo en el ámbito de las cuestiones humanas fundamentales, en diálogo con otros discursos del hombre acerca del destino del hombre.

“En la sociedad actual hay grandes problemas, en los que la teología tiene su papel. Ella propone, entre los discursos de los hombres, su propio intento por ver claro. Proponiendo una antropología teológica, la fe presenta al hombre una antropología “del exceso”. Sólo el lenguaje del exceso es capaz de volver al hombre deseante, decididamente deseante. Algunos pensadores ateos han reconocido que el cristianismo, en los inicios de nuestra era, había “desfatalizado” la historia. Puede hacerlo siempre, si redescubre sus propias palabras y su fuerza. Es así que debemos comprender que la teología (el discurso acerca de Dios) juega un papel decisivo en los caminos del hombre hacia la libertad.

¿Qué podemos concluir a partir de esta temática desarrollada por Gesché en orden a nuestra búsqueda, a saber la de una teología cuyo estilo sea tal que permita realizar adecuadamente el encuentro con las disciplinas, en orden a que pueda verificarse ese doble movimiento del que nos hablaba ECE n.19? Que esta teología, por una parte, es decididamente *teológica*, es decir, que su punto de partida lo tiene en lo que podemos llamar la *experiencia cristiana*, en cuya raíz se ubican aquellas actitudes que, con la tradición, llamamos *virtudes teológicas*: la fe, la esperanza y la caridad. En esta parte de su libro Gesché nos ha ido llevando de la mano desde una experiencia antropológica (la del destino) hacia la afirmación de lo que *la fe* le ofrece al hombre en esa experiencia misma, a saber, un destino teológico. El encuentro entre la cuestión humana y la cuestión revelada se ha producido como experiencia. Y eso es lo que se piensa cristianamente.

¿Y no vemos entonces abrirse una primera posibilidad de interacción entre la teología y las disciplinas, disciplinas que también se plantean la inmensa cuestión del destino del hombre? ¿Podrían acaso las ciencias sociales, la economía, el derecho, las ciencias políticas, las ciencias agrarias, la ingeniería, las ciencias de la salud –por nombrar algunas disciplinas– no interesarse en la cuestión del destino del hombre, en el destino que el hombre busca darse hoy a sí mismo en el mundo? Y a su vez, el aporte de estas disciplinas ¿no ayuda a la teología a plantear mejor lo que ella aporta como propio, a saber, la cuestión del destino *teológico* del hombre? ¿No la ayuda acaso a pensar mejor lo que ella busca entender y proponer como eco actualizado de la Buena Nueva?

*

⁵ E.LEVINAS, *Dieu et la philosophie*, en *Le Nouveau Commerce*, 30-31, 1975, p.112.

La esperanza como sabiduría

“Nuestra verdad, si debe ser la de Dios, debe permanecer por principio abierta a ella. Quien excluye de su fe la perspectiva de la esperanza, reduce la fe a un saber acabado. Pero siempre el elemento decisivo reside, quizás, en aquello que está escondido, y nos vemos obligados a demoler todos nuestros juicios y a recomponerlos a partir de la realidad escondida. Entonces, parecería que la fe tiene sus raíces más profundas en la esperanza, como si la luz del día temporal obtuviese su esplendor de la realidad escondida del día de la revelación” (Adrienne von Speyr).⁶

El texto que hemos elegido como epígrafe de esta sección dice muy bien el tema de fondo que Gesché plantea en otro capítulo de su libro, y que nos ayudará a seguir perfilando el estilo teológico de la teología que estamos buscando. *En ella deberá o cupar un lugar destacado la esperanza.* De acuerdo al texto de Hb 11,1: “la fe es la garantía de los bienes que se *esperan*”, existe pues una vinculación intrínseca entre ambas virtudes. Si la teología es la “fe que busca entender”, la presencia de la esperanza en la definición misma de la fe confiere a esta última un rasgo esencial que se manifestará en la teología que ella alimenta. Ese rasgo es el de impedir que la fe –y consiguientemente la teología– se reduzca a un saber acabado, como lo afirma Adrienne von Speyr. Y es por eso, nos dirá Gesché, que “la esperanza cristiana no puede dispensarse de saber que ella debe resistir a una fe que creería todo acabado en ella y todo dado por ella.” Pero vayamos siguiendo paso a paso a nuestro autor en este capítulo de su libro.

Su punto de partida es el de la comprobación de la centralidad de la esperanza como actitud indispensable para la vida del hombre, como algo perteneciente a su ser mismo, sin lo cual no podría vivir. Es cierto –toda la Biblia lo afirma– que estamos llamados a la fe. Pero al mismo tiempo Gesché subraya –a partir del texto de Heb 11,1 arriba citado– que, de alguna manera, la fe es necesaria *para que* exista la esperanza, la fe está *al servicio de la esperanza*, la cual constituye “el anhelo más profundo de nuestro ser y del deseo mismo de Dios. En esta casi primacía dada a la esperanza encontramos toda la dimensión escatológica del judeo-cristianismo”.

“El hombre es un ser de esperanza, como también lo mostró perfectamente Ernst Bloch y, antes que él, Kant, en su célebre tercera pregunta sobre el hombre: ¿qué puedo saber? ¿qué debo hacer? ¿qué me está permitido esperar? Es claro que, si la primera pregunta apunta a la ciencia y la segunda a la moral, la tercera se abre sobre el terreno de la religión. Como teólogos, tenemos derecho a pensar que la esperanza cristiana tiene algo que decir en esta reflexión acerca del sentido del hombre, acerca del sentido que él da a su vida”.

Una vez más nos sale al paso la epistemología que plantea Gesché, a saber, la de a bordar la perspectiva teológica a partir de una dimensión antropológica. La afirmación de la necesidad vital de la esperanza va seguida de una consideración acerca de su aparente situación crítica –crisis de la esperanza, más que de la fe– en el momento actual de la historia de Occidente.

“La esperanza es como el espacio que desafía la inmediatez siempre estrecha del presente, que nos permite escribir nuestra historia, que abre a la invención de proyectos que hacen vivir, que corrige el pasado y permite reemprender el camino, que nos transforma de seres de puras exigencias y de simples necesidades en seres capaces de don y de deseo. En la esperanza encontramos la apertura y la amplitud de nuestra vida.

⁶Citado en H.U.VON BALTHASAR, *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia 1988, 5.

Sin embargo ¿no vemos más bien habitualmente, en nosotros y en torno a nosotros, fuentes de desaliento y de desesperación? ¿Estaremos viviendo “la era del epílogo” (George Steiner)? Más que ante una crisis de fe, ¿no estamos ante una crisis de esperanza?

Esta “*Perspektivlosigkeit*”, esta ausencia y este vacío de perspectiva del que hablan hoy los sociólogos, este “*No future*”, están allí, y se pueden leer en los ojos de los que, marginados al borde del camino, nos observan pasar. Junto a un mundo “de la expansión, que construye la gran aventura demiúrgica de la humanidad”, existe el mundo “del completo abandono en el que reinan nuestras modernas plagas de Egipto: el hambre, el encierro, la tortura, el terror, el éxodo, el embrutecimiento, la desesperanza”.⁷

Gesché se pregunta entonces si, ante esta realidad de las tremendas “plagas” que aplastan hoy a buena parte de la humanidad, los cristianos podemos seguir hablando de esperanza. Su respuesta afirmativa lo lleva entonces a plantearse a continuación una cuestión fundamental.

“Y nosotros, cristianos, que creemos que la proclamación de la esperanza y la felicidad –de una esperanza y de una felicidad fundadas– está en el centro de la Buena nueva, ¿osaremos aún hablar de ellas? Sí. Lo hemos hecho, hemos reencontrado la audacia y la locura de un mensaje que quiere revertir las montañas de la resignación y de la indiferencia. Hemos hecho mucho para salvar la esperanza frente y contra todo, especialmente allí donde reina la desesperanza.

Pero lo que ahora se hace palpable para muchos es que ese lenguaje de la esperanza, continuamente desmentido [por la realidad], parece a veces no ser más que lenguaje, palabras, encantamientos. La aparente derrota de la audacia de la fe y de su discurso, que pretende ser profecía de esperanza (cf. Heb 6,12), ¿nos autoriza a mantener ese lenguaje de las promesas? Responderemos diciendo que sí, ya que el derecho a la esperanza es un derecho imprescriptible y se ultraja al hombre si se lo priva de él. Pero quizás debamos hacerlo *de otro modo*.”

¿Por qué según nuestro autor es conveniente que aprendamos a decir nuestra esperanza de otro modo?

“Porque a menudo somos demasiado bruscos, demasiado rápidos y demasiado inmediatos en la proclamación de la esperanza, tanto para nosotros como para los otros. Entonces, falta de mediaciones, nuestro discurso, demasiado voluntarista, demasiado “profético”, pierde en parte su objetivo. ¿No sucede siempre así cuando se quiere ser demasiado idealista, sea por crispación ingenua e ingenuamente generosa, sea por exasperación ideológica y en parte ciegamente militante? [Lo que intento es] poner en guardia contra una crispación de buena fe y dictada por el sentido de la urgencia, pero que puede terminar equivocando o debilitando a la esperanza y conducir al fracaso, por falta de sabiduría.”

Consciente de haber hecho entrar en juego una palabra (sabiduría) que poco tiene que ver, a primera vista, con el dinamismo de la esperanza –extensión del deseo hacia el bien arduo, futuro, posible–⁸ Gesché justifica largamente su aparición, ya que de aquí en más no hará sino desplegar el novedoso tema de “la sabiduría de la esperanza”.

“He aquí pronunciada la gran palabra, y que es la expresión, positiva, de nuestra interrogación sobre la esperanza. Expresión positiva pero sobre todo paradójica: ¿qué tiene que ver la locura de la esperanza con las precauciones de la sabiduría? Sin embargo, querríamos proponer el construir algo así como un nuevo espacio para una esperanza posible e imaginable. Una sabiduría de la esperanza.

⁷ É. POULAT, *L'Ère postchrétienne*, Paris, Flammarion, 1994, p.192.

⁸ La idea de sabiduría evoca, en efecto, una actitud prioritariamente ordenadora, aparentemente lejana del dinamismo de la esperanza. Para Aristóteles, “al sabio toca considerar la causa altísima, por la cual juzga ciertísimamente de las otras, y conforme a ella es menester que se ordene todo” (Cf. S. Teológica, II-II, 45,1).

¿De qué nos habla, llena de una convicción y de una seguridad que le vienen de lo alto, la majestuosa y altiva iconografía medieval en la que se ve a la Sabiduría representada como madre de las tres virtudes teologales, y por lo tanto de la esperanza? De algo que nada tiene que ver con resignación, moderación o circunspección. [De lo que nos habla] es de una anterioridad de la que nacen y se hacen posibles, practicables y creíbles los deseos y los sueños invencibles de la esperanza. La sabiduría no es por lo tanto la enemiga de la esperanza, sino más bien la amiga del hombre y de sus expectativas más audaces. ¿No estará la sabiduría más cerca de lo que creemos de la locura y de la esperanza cristiana? “La idea de sabiduría es la versión filosófica que más se aproxima a la idea de salvación” (Ladrière).

Tampoco Ricoeur piensa que su origen griego traicione el impulso escatológico judeo-cristiano. Por el contrario, ve en ella lo que, en el Antiguo Testamento, salvó a la identidad judía de lo que podría haber sido, sin ella, una crispación sobre la Ley o una exaltación en la profecía. ¿Y no ocurre lo mismo en el Nuevo Testamento? Al hablar de Cristo como el *Logos*, el Prólogo de san Juan no pretendía acaso presentar magistralmente la locura cristiana iniciándose cerca de la Sabiduría?”

A partir de aquí, Gesché comienza a proponer una hipótesis: la sabiduría es aquello que le permite a una religión –y a su esperanza– *salir del encierro* que siempre la amenaza como un riesgo posible.

“Una religión y su esperanza, por bellas y verdaderas que sean, corren el riesgo de encerrarse dentro de sí mismas, en el “monoideísmo”. Es el encierro de una identidad solitaria, sin alteridad regenerante, la [identidad] de una pureza de la ortodoxia que sólo confía en sí misma, la del encierro repetitivo que termina provocando desesperación en la religión al verse clausurada, negada a otro horizonte que no sea el suyo, cerrada a lo que está más allá, a lo diverso, al cuestionamiento. El encierro significa la ausencia, la huida y la derrota de la esperanza.

Cuando hablamos de la sabiduría como posibilidad para la esperanza, es en esto que estamos pensando, al interrogarnos acerca de ese *gesto cristiano* que consistió en abrirse a lo que estaba más allá, a lo pagano, viendo allí una posibilidad para el Evangelio. ¿No es acaso, después de todo, el descubrimiento que hizo san Pablo, presintiendo que el mensaje de Jesús exigía una apertura? [Apertura] para no poner en peligro la esperanza cristiana y para salvar a una comunidad que estaba quizás encerrándose sobre sí misma, para encontrar en los paganos (los gentiles, las naciones) la posibilidad de darle al Evangelio todo el soplo de su esperanza. Salir de la identidad exasperada sobre sí misma, para encontrar en la alteridad, en la diferencia e incluso en la contradicción, el camino de una sabiduría inteligente, de una sabiduría que salva a la esperanza, y descubrir que hay una profunda lógica cristiana en no cerrarle las puertas al paganismo.

¿No ocurre hoy lo mismo? Puede haber encierro y crispación no sólo en la nostalgia del pasado sino también en el anuncio intempestivo del futuro, y la apertura a la sabiduría puede permitirle a la esperanza encontrar los caminos y los medios de lo que ella promete.”

Planteada la hipótesis, Gesché encuentra un sólido punto de apoyo en el análisis que hace Ricoeur acerca de los tres tipos de identidad (de fundación, de contestación y de universalidad) sobre los que se constituyó Israel en el Antiguo Testamento.

“Propongo tomar como punto de partida una página muy iluminadora de Paul Ricoeur.⁹ Parte de la distinción entre las tres clases de escritos en el Antiguo Testamento: la Torá (la Ley y la Historia), los Profetas y los “otros escritos” (libros sapienciales). Ricoeur ve que, en esos tres tipos de escritos, está en juego la cuestión de la identidad. De la identidad judía, en concreto, pero se puede aplicar a otros, ya que el planteo es válido para todo tiempo.

1.La Torá es la identidad fundada, la *identidad de fundación*. A través de la ley de Moisés y de la historia de Abraham y su posteridad, el pueblo de Israel recibió las referencias que le permitieron afirmarse,

⁹ P.RICOEUR, *Lectures 3*. Aux frontières de la philosophie, Paris, Éd.du Seuil, 1994, p.307-326.

conocer sus contornos, asegurarse su identidad. La Torá, es decir, el texto legislativo y narrativo, funda la identidad de Israel (cf. Dt 6,4; Ex 20,2). Lo legislativo y lo narrativo fundan así la vocación ética e histórica del pueblo de Israel, su lugar específico entre las naciones. Identidad de identidad, así llamaría yo a esta identidad consigo mismo, indispensable a todo individuo y a todo pueblo, que la debe a sus raíces y a las reglas que se da y que hacen posible su fuerza y su seguridad. Pero que lo exponen también –y aquí está su peligro o su límite– al encierro en las seguridades y al olvido de que toda identidad debe permanecer siempre despierta. De allí la necesidad de la identidad profética.

2. Los Profetas significan la *identidad de contestación*: las cosas podrían ser o podrían deber ser diferentes. Se trata de un proceso de identificación casi diametralmente opuesto al caracterizado por la constitución *nunc et semper* de la identidad de fundación del pueblo. Mientras que la Torá, en tanto ley y cadena narrativa, funda la identidad en la seguridad y en la estabilidad de la tradición y de la alianza, la profecía enfrenta a esta identidad con los avatares de una historia extranjera y hostil. En el fondo, dice que la identidad es frágil, que está en peligro, que en cualquier momento puede ser destruida (Jeremías), rechazada por el mundo exterior. La profecía enfrenta la esperanza a la amenaza de la contestación. No basta, para estar a salvo, el ser hijo de Abraham o el ofrecer los sacrificios prescritos (identidad de fundación). Es necesario saber enfrentar la fragilidad y el cuestionamiento, interno y externo. Es toda la experiencia del Exilio, donde la identidad se forja en y delante de la amenaza exterior. “Al respecto, Israel es quizá la única cultura que haya integrado su destrucción en la constitución de su identidad”.¹⁰ A la identidad cerrada en la seguridad de su tradición, la profecía y su esperanza oponen una identidad abierta, interrogativa.

¿Pero cómo no ver los peligros de esta segunda identidad? Fuerte en su crítica, ¿no va a encerrarse a su vez en una exasperación, la de su exigencia de pureza sin compromisos? A fuerza de querer cuestionar todo, de proponer sin cesar horizontes nuevos, de reclamar continuamente las exigencias del compromiso, no va –la identidad profética– a enervar las voluntades, minando sin cesar la base indispensable a toda vida, la de la paz y el reposo, la de la seguridad y del retorno benéfico al país de origen? La profecía, que tiene a su cargo la esperanza, puede, por su impaciencia, por su exaltación, hacer difícil el gusto por la vida. ¿Y esto no va al mismo tiempo a llevar paradójicamente a la esperanza hacia una nueva desesperación? Ya que si es cierto que puede haber un encierro en la ley, también lo puede haber en el profetismo, cuando se transforma en fanatismo, haciendo que la esperanza desespere. Una vez más, es deseable una apertura. Y es aquí donde aparece la sabiduría.

3. La Sabiduría en la Biblia, muestra Ricoeur, es la *identidad de universalización*, la identidad abierta a la alteridad. Se trata de una tercera identidad que va a venir en auxilio de las otras dos en su encierro posible. Y permite reencontrar los caminos de la esperanza. “Por medio de la Sabiduría, escribe Ricoeur, la singularidad de Israel se comunica con la universalidad de las culturas”.¹¹ *Y es eso lo que ha podido salvarla*. La Sabiduría es lo que le permitió a la Escritura judía no encerrarse en un canon clausurado, sino permanecer como un Libro abierto. Ella “quiebra”, de alguna manera, el privilegio de la identidad judía asegurada por la Ley y los Profetas recibiendo en su seno un texto extraño, el de la sabiduría pagana. De este modo mostrará que la Creación es obra de la sabiduría, anterior a la ley y a los profetas, ya que [la Sabiduría] es anterior a la Creación misma (cf. Pr 8,22-31).

Reflexión que Ricoeur aplica inmediatamente al cristianismo, también él “invitado a asumir la singularidad crística [su identidad de fundación y su identidad profética], pero con los recursos de la nueva universalidad que se expresa en términos del *logos* griego”. El Nuevo Testamento, aquel del que somos depositarios y deudores, no debe encerrarse en sus propios paradigmas. La esperanza que él ha abierto en el mundo tiene ese precio.”

Gesché, siguiendo a Ricoeur, extrae del paradigma judío de la identidad –paradigma que forma parte de la Revelación– los elementos siempre actuales que le permiten pensar a fondo la necesaria presencia de la sabiduría –en cuanto apertura a la alteridad, incluso la más radical, la

¹⁰ *Ibid.*, 319.

¹¹ *Ibid.*, 321.

del “paganismo” – en el corazón mismo de la esperanza cristiana, como condición para que ésta, rompiendo su encierro, pueda salir al mundo con las riquezas de la propia tradición, pero hablando un lenguaje audible, fruto de la interpretación renovada de la misma.

“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?”

Llegamos así al corazón de la propuesta que hace Gesché. ¿De qué se trata? De la apertura cristiana a lo que él llama el “paganismo”, palabra simbólica (tomada del Nuevo Testamento) para designar “la riqueza profundamente humana de la cultura y de los valores no cristianos”. Nuestro autor, que además de ser un apasionado humanista, es un perito en el diálogo con los no creyentes, sabe reconocer y discernir en ellos una densidad humana cuyo encuentro no puede sino beneficiar a la propia tradición cristiana.

“Lo que queremos proponer para que la esperanza cristiana reencuentre su fuerza y vuelva a ser audible, y no se encorve bajo el peso de la identidad repetitiva y fanática, es que el comportamiento cristiano se abra deliberadamente a esa forma de sabiduría que vamos a llamar decididamente el “paganismo”, entendiendo bajo esta palabra *toda la riqueza profundamente humana de la cultura y de los valores no cristianos*. Los cuales, lejos de anegar la especificidad de la invención cristiana, le dan esa paciencia de ser, esa sabiduría de lo humano y esa inteligencia de las cosas, que pueden dar a la esperanza cristiana los caminos concretos de sus oportunidades.”

Ahora bien, esta apertura al “paganismo” implica para el cristiano una exigencia fundamental, a saber, la de *profundizar en su propia dimensión humana con “anterioridad” al desarrollo de su dimensión religiosa*.

“Para comenzar diremos que todo cristiano debe ser un hombre “antes” de ser cristiano. ¿Acaso el cristianismo no entendió esto desde siempre? “La Antigüedad, ese antiguo testamento”, no dudaba en afirmar Clemente de Alejandría (150-215). La obligación universitaria medieval de pasar por las Artes, por las “artes liberales” (el *trivium* de la gramática, de la dialéctica y de la retórica, y el *quadrivium* de la aritmética, de la geometría, de la astronomía y de la música) antes de poder estudiar la *sacra Scriptura* (comentario de la Biblia) y la *sacra Pagina* (teología propiamente dicha), es, en este sentido, muy elocuente. Se trata ante todo de hacer del hombre un hombre, para que pueda acceder a un conocimiento fundado de Dios. El famoso adagio que dice que el régimen de la gracia no suprime el de la naturaleza (“*Gratia non tollit naturam*”) tiene esencialmente un sentido teológico y antropológico: la gracia, la revelación, la salvación no podrían venir y visitarnos forzosamente y de manera extrínseca, como si pudiera ignorarse la naturaleza. Sucede lo contrario: la gracia tiene necesidad de la naturaleza, la supone (“*Gratia supponit naturam*”).

Me animaría a decir que si el cristianismo no tuviese esta casa de campo (*pagus*) del paganismo (*paganus*), correría el riesgo del encierro en una ciudad que entonces se construiría necesariamente como una fortaleza. Parecería que el libro del Génesis (y el cristianismo) no quieren que el hombre sea religioso demasiado rápido y saltee su vida terrena, plenamente humana. Es quizás un aspecto del “pecado original”: haber querido superar nuestra condición humana, y especialmente su finitud y sus necesarias prohibiciones, para querer pasar directamente a la vida divina (“seremos como dioses”).

despreciando nuestro “paganismo”, es decir, nuestra humanidad. *No se entra en el misterio divino sin creer en su humanidad.* Puede decirse que el error que mata a la esperanza es, siempre, el del encerramiento, y aquí, particularmente, el de la precipitación, ya que el pecado original no consistió en otra cosa, ignorando la paciencia. Es lo mismo que lleva a hacer de la fe o de las cosas de la fe una fortaleza autosuficiente. Es exactamente eso lo que tantas veces reprocha san Pablo: las tentaciones judaizantes presentes en la primera comunidad, tentaciones de repliegue sobre sí misma (2 Co 11.12; Ga 1-6; Flp 3; 1 Tim 1,7; Tito 3,9). Contra la “pureza” es necesario saber hacer la apuesta por la “impureza”. Entendamos: esa mezcla que no teme tomar lo de afuera. Se insiste mucho hoy en la riqueza del intercambio cultural, incluso si, a primera vista, maltrata a nuestra identidad. Existe una cierta “impureza” que es rechazo del integrismo y de la intolerancia. Hay que saber salir del ámbito propio. “La grandeza de una religión, escribe Ricoeur, se evalúa en su capacidad de hacer al hombre *capaz* de entrar en la esfera ético-política, *capaz* de existir con otros en las instituciones, de producir una cultura, artes y ciencias”.¹²

Nuestro autor da un paso más, para señalar, apoyándose en la psicología, los graves riesgos que se derivan del encerramiento excesivo (sea éste cultural, social o individual), excluyente de todo tipo de alteridad.

“Por otra parte, nada es más peligroso para una fe que el querer ocupar todo el espacio en una vida, como si no existieran otros valores. Se ha señalado, en antropología, el peligro de una especie de “incesto cultural”, allí donde todos los intercambios se hacen únicamente dentro de una misma comunidad, o al interior de sí mismo, con todos los dramas psíquicos que eso puede acarrear (A.Vergote). Se puede arriesgar aquí el hablar, en materia religiosa, del peligro incestuoso de permanecer atrincherado en sus propias referencias. Existe el peligro de pretender una pureza absoluta. Puede haber como una mala fe de la fe en refugiarse en sí misma. Freud señalaba que, cuando los símbolos se vuelven obsesivos, enferman al hombre, ya que los símbolos se han convertido entonces en ídolos. Es decir, puros reflejos de mí mismo, sin ya ninguna alteridad, mientras que el símbolo remite precisamente a una alteridad. Error, comenta Moltmann, de creer sólo en los que piensan como nosotros.”

Resulta importante señalar, a esta altura de la propuesta que hace nuestro autor, que la misma –la apertura a lo “paganos”– se ubica en el corazón mismo de la tradición de la Iglesia, definiendo precisamente uno de los rasgos típicos del “genio” propio del catolicismo.¹³ ¿Acaso santo Tomás de Aquino hizo otra cosa cuando incorporó al pagano Aristóteles en su reflexión teológica?

“Por otra parte la Iglesia siempre supo comprender esta importancia de “lo de afuera”. ¿Hay que asombrarse entonces de que san Gregorio haya podido decir que la Iglesia se diferencia de la Sinagoga, entre otras cosas, en que ella está constituida también de paganos, y que éstos tienen una prioridad sobre los Judíos en lo que concierne al “*usum saeculi*”, al sentido y al uso de las cosas del mundo? Al respecto se ha comentado a menudo que el catolicismo ha sabido dar lugar al paganismo mejor o de manera distinta que las otras confesiones cristianas. Se subraya así lo que se ha llamado el “genio católico”, en cuanto ha sabido integrar mejor los recursos del paganismo. “El catolicismo, es el sol”, dice

¹² Entrevista del diario *Le Monde*, 1994.

¹³ N.del T.: Convendría aquí recordar las ideas del cardenal Martini en *Le souffle de l'Esprit. Entretien avec le Cardinal Martini*, par H.Madelin, Études, mai 1998, 649-650: “Si se conoce verdaderamente la tradición católica, con toda la riqueza de los Padres, de los grandes espirituales de la Edad Media, de la modernidad, todas las grandes escuelas de espiritualidad, entonces se está en condiciones de dialogar con las otras confesiones (y/o religiones) recibiendo mucho de novedoso e integrándolo. Si, por el contrario, se tiene una idea muy limitada del catolicismo, se hace un diálogo que yuxtapone elementos dispares, sin alma, y se pierde lo que había en el origen... La gran alegría de lo que se ha recibido y se posee es tan grande que puede ser comunicada e intercambiada sin temor. Uno se encierra en sí mismo cuando la inteligencia no está llena de riqueza. La inteligencia no se basta a sí misma si falta la sabiduría evangélica. Es una sabiduría que se extiende espontáneamente, se comunica, quiere entrar en comunión, quiere conocer otras cosas, se sorprende de ver otras bellezas, las compara con gusto con lo que ella tiene, las pone en conjunto”.

Camus, nostálgico del Mediterráneo griego pero que encuentra preservado algo de eso en el catolicismo. Y el gran protestante Karl Barth decía que sólo un católico, concretamente Mozart, podía componer un *Agnus Dei*, sin duda porque [un católico] comprende a fondo la Encarnación.”

La fidelidad de la Iglesia a este gesto fundacional –la apertura al “paganismo”– debería llevar a la teología a interrogarse sobre su aptitud para integrarse en un trabajo común, junto a otros discursos, en orden a transmitir una “sabia esperanza” que el mundo necesita.

“Es importante entonces para la vida de una religión, y especialmente para que ella pueda hacerse presente en la sociedad y suscite allí una esperanza verdadera y no tiránica, el que ella esté abierta a una alteridad. Es exactamente lo que se pide hoy. Es a este precio, el de la apertura a la alteridad, que la esperanza cristiana puede encontrar el derecho a hacerse escuchar, en debate con otras corrientes de pensamiento y de sensibilidad, y que una teología desembarazada de alianzas demasiado estrechas encontraría su palabra para decir en la ciudad, a condición de aliarse más deliberadamente con otros portadores de grandes cuestiones. Ya que de lo que se trata ahora es de hacerse cargo *todos juntos* de la complejidad de lo real. Hay que llevar adelante una obra común.

Ya no se trata más, para los cristianos, de gritar que el lobo se acerca, de amonestar y de contagiar el miedo ante un futuro que, sin ellos, sería un desastre moral. De lo que se trata es de buscar juntos, con los recursos de unos y otros, de abrirse a lo que hay de más grande y más ancho, y que, como el Espíritu, sopla a menudo donde no se espera (cf. Jn 3,8). En nuestra modernidad, la fe tiene necesidad de la contestación para no replegarse. Aceptar el diálogo y la crítica, es aceptar encontrar, allí mismo, su propia verdad, que no puede eclosionar en el narcisismo, la repetición o el perpetuo autocitarse. ¡No es bueno que el cristiano esté solo! En el integrismo hay una falta de fe en la esperanza. Toda religión que se encorva sobre sí misma se transforma en bárbara.”

Llegado a este punto de su propuesta, Gesché introduce una idea que lleva al extremo cuanto viene diciendo acerca de la necesidad de abrirse al “paganismo”. Si éste, hasta el momento, significaba “la riqueza profundamente humana de la cultura y de los valores no cristianos”, ahora la apertura se dirige al aspecto más alejado de lo cristiano, mostrando hasta qué horizontes puede –¿y acaso no debe?– abrirse una teología verdaderamente enraizada y elaborada en proximidad creyente y vital con el Evangelio.¹⁴

“¿Me animaré a decir que la fe cristiana tiene necesidad de una “ausencia cristiana” frente a ella, a saber, este paganismo del que hablamos (alteridad externa), e incluso de una cierta ausencia cristiana en ella (alteridad interna), es decir, de una pizca de ateísmo, un poco como Ricoeur hablaba de identidad de contestación, donde la contestación pertenece a la identidad? El “den al César lo que es del César” no es simplemente una regla de nuestras relaciones externas a la fe, sino que pertenece al ejercicio interno de la fe, a su epistemología. Toda religión, para no perderse en ella misma –y esto vale también para la fe

¹⁴ N.del T.: Estas ideas de nuestro autor encuentran una total consonancia con el pensamiento del teólogo C. Geffré : “Me gusta decir a veces que la originalidad del cristianismo, como una religión en tre otras, es ser una «religión de la alteridad», es decir una religión donde el hombre se define por una carencia tanto en relación a ese absoluto que es Dios cuanto por relación a los otros. Por eso es importante comprender – conforme a lo que es fundamental en la Nueva Alianza – que el amor de Dios y el amor del prójimo son un solo y mismo amor”. C. GEFFRÉ, *Profession théologique. Quelle pensée chrétienne pour le XXIe siècle?*, Albin Michel, París, 1999, 262. “A la luz del misterio de la cruz, comprendemos mejor que el cristianismo, lejos de ser una totalidad cerrada, se define en términos de relación, de diálogo e incluso de carencia. [...] Y es la conciencia de una carencia la condición de una relación al otro, en particular al diferente y al extranjero. En el contexto general de un pluralismo religioso creciente, es urgente definir el cristianismo como una religión de la alteridad”. C. GEFFRÉ, *Le pluralisme religieux et l’indifférentisme, ou le vrai défi de la théologie chrétienne*, Revue Théologique de Louvain 31 (2000), 20-21.

cristiana– tiene necesidad de un lugar de paso a partir del cual pueda pasar hacia el otro y proponerle al otro de pasar hacia ella. Lugar de paso que irriga y vivifica.

De lo contrario, entramos en el ciclo de la alucinación, uno de los riesgos más grandes del comportamiento religioso. Existe siempre el peligro de encerrar a una tradición en su tradición, de confiar una tradición a sí misma. Es evidente que al cristianismo le hace falta el “*sensus fidelium*”, el sentido de la fe que tienen los creyentes. Pero es necesario también lo que yo llamaría el “*sensus infidelium*”, el sentido que tienen los no-creyentes de las cosas de este mundo (e incluso de las cosas de la fe, por el espíritu crítico que tienen de ella), esta “*pars paganorum*”, esta parte de paganismo junto a la “*pars nostra*”: esa parte exterior, esa “impureza” –en el sentido expresado más arriba– esa impureza de la sabiduría que viene en auxilio de la pureza de su profetismo, para que éste no se transforme en paroxístico, destructor, alucinatorio. ¿Por qué ese “*sensus infidelium*”? Porque –y es necesario decirlo aún a riesgo de parecer blasfemo– el Evangelio no basta para todo, no dice todo acerca del hombre. Dejarlo solo, abandonarlo a sí mismo, sería traicionarlo.

Es decir, insisto, que la esperanza cristiana que creyese poder encontrar sus caminos olvidando la sabiduría caería en la alucinación. Al dirigirse a los Gentiles, san Pablo tuvo la intuición de que, para que el Evangelio lograra ser proclamado y entendido, era necesario que no se cerrara sobre sí mismo y que hiciera lugar a una heterogeneidad no religiosa, el paganismo. Lo mismo que hizo Juan, apelando al *Logos* griego desde el Prólogo de su evangelio. Y sabemos bien que esto no impidió a Pablo el anunciar a los paganos la locura de la Cruz, locura que, por otra parte, llama “sabiduría de Dios” (1 Cor 1,24; cf.Col 2,3). El cristianismo siempre supo que si bien no debía confundirse con una filosofía o sabiduría puramente mundana (cf.Col 2,8), tampoco debía dejar de recurrir a ésta, retomando para sí el famoso dicho de Terencio de que “nada de lo que es humano debe sernos extraño”.

La esperanza cristiana no puede dispensarse de esta loca sabiduría, la de saber que ella debe resistir a una fe que creería todo acabado en ella y todo dado por ella. La fe no es quizás “sino” aquello que permite, que hace posible a la esperanza, si es que tomamos en serio la afirmación de que “la fe es la hipótesis de lo que se espera” (*hypo-stasis, hypo-stenai*) (cf.Hb 11,1). La fe jamás debe curvarse sobre sí misma. Para evitar esta *impasse*, es necesario que el *sensus fidelium* sea a veces desorientado por el *sensus infidelium*. ¿Desorientado? ¿No es más bien reorientado? En el Génesis se dice que los hijos de Noé se dispersaron, sin dramatismo particular, “en las islas de las naciones” (Gen 10,5). ¡Cómo amo esa serenidad!”

Volvamos ahora al texto de *ECE* 19 donde Juan Pablo II nos planteaba la mutua fecundación entre la teología y las disciplinas. Lo que acabamos de reflexionar, junto a Gesché, nos permite percibir nuevamente que, un a teología de e stilo teologal (en este ca so lo teologal como esperanza) se manifiesta sumamente a decuada para ir hacia e se punto d e e ncuentro con las disciplinas. Quizá no convenga identificar *directamente* a éstas con ese “paganismo” del que habla nuestro autor, pero es innegable que, a través de las diversas disciplinas específicas, y *con anterioridad* a todo planteo religioso, lo que e n ellas está en juego transversalmente –como lo hemos mostrado en nú meros anteriores de “Consonancias”– es la c uestión d el hombre, e, inseparablemente, la cuestión de la *cultura*, de la que Juan Pablo II señala que no hay más que una sola verdadera, a saber, “la humana, la del hombre y para el hombre” (cf. *ECE* 3). Desde esta perspectiva sí es posible percibir la vinculación entre la perspectiva teológica que nos pide *ECE* y el planteo de nuestro autor: se trata, insistimos, de una teología teologal, que, animada por la esperanza, bu sca la sabiduría que le viene *también* del “paganismo”, es decir, como afirma Gesché, de “la riqueza profundamente humana de la cultura y de los valores no cristianos”. Las disciplinas, por su parte –y esto vale para todas las que se cultivan en la universidad– no pueden sino estar continuamente e n d iálogo con esa riqueza, la misma que e llas le transmitirán a la teología para que ésta acceda “a una mejor comprensión del mundo de hoy y haciendo que la investigación teológica se adapte mejor a las exigencias actuales”.

Sabiduría y caridad

Nos gustaría prolongar esta sección dedicada a la sabiduría de la esperanza haciendo referencia a las reflexiones que hemos propuesto en “Consonancias” n.7. Allí hemos señalado tres figuras posibles de la integración del saber, a las que denominamos respectivamente como “ideal”, “estática” y “sapiencial”. Podríamos encontrar un cierto eco de estas figuras en las tres identidades de Israel que Ricoeur discierne en el Antiguo Testamento. No es difícil establecer una correspondencia entre la identidad *fundacional* y la figura “estática” de la integración del saber, entre la identidad de *contestación* y la figura “ideal” y, finalmente, entre la identidad de *universalidad* y la figura “sapiencial”. Con respecto a esta última hemos dicho que “incluye, junto a la fe, la presencia de la caridad en el pensamiento”. Pensábamos, al afirmar esto, en la sabiduría como don del Espíritu Santo, de la que habla Santo Tomás al finalizar el tratado de la caridad (II-II q.45, a.2: “Por tanto, el don de sabiduría tiene en la voluntad su causa, a saber, la caridad; pero su esencia la tiene en el intelecto, cuyo acto es juzgar rectamente”).

Gesché nos ha ofrecido, en el capítulo que acabamos de comentar, una noción de sabiduría vinculada a la esperanza, cuya esencia consiste en la apertura de una religión a la alteridad, a lo diverso, a lo que está afuera, a lo que él llama “paganismo”. En el caso de que esa religión sea el cristianismo, dicha apertura no puede ser pensada sino en términos de *caridad*, hasta llegar a su formulación más contundente, a saber, la del “amor al enemigo”, amor que reconoce en él un hermano, hijo de un mismo Padre. Nuestro autor nos ha mostrado que tal es el precio de la sabiduría cristiana, a saber, el de la “necesidad” de tener *frente a ella* y hasta *en ella* una alteridad extrema, la de la “ausencia cristiana”, la del “*sensus infidelium*”. Y nos señala que esa sabiduría, para ser posible, supone crear un espacio abierto, un lugar de paso que nos permita ir hacia el otro y proponerle pasar por él. Este amor nuevo, cuando se “encarna” en la “fe que busca entender”, promueve una teología “que busca entender al otro y hacerse entender por él”, y cuyo estilo teologal –ahora planteado en términos de caridad– parecería ser el más apto para llevar adelante el encuentro entre la teología y las disciplinas. En realidad estamos en el corazón vivo de dicho encuentro, porque estamos ante lo definitivamente teologal, a saber, la caridad.

Es decir que la apertura al “paganismo”, condición para que la esperanza sea sabia, exige a su vez en la teología –en la “fe que busca entender”– la presencia activa de la caridad; recordando siempre que, al hablar de caridad cristiana, lo esencial se encuentra formulado en el precepto del amor fraterno que se abre hasta el extremo del amor al enemigo. Es ese amor el que es capaz de darle al pensamiento teológico la amplitud exigida y deseada por la sabiduría. Podemos ahondar aún más estas ideas con el siguiente texto de H.U. Von Balthasar:

“Ha sonado la hora del mundo en que el amor al hermano une a cristianos y no cristianos, como problema y como realidad. Y es así también la hora en que se debe advertir que el amor cristiano en su íntimo fondo supera al “cristianismo”; entrando en todo el ámbito del mundo. Más aún: ese movimiento de superación constituye la esencia del Cristianismo.

Jesús mismo lo dijo formalmente en este sentido: “Porque si aman a los que los aman, ¿qué gracia tienen? ¿Acaso no hacen lo mismo los publicanos? Ustedes, pues, sean perfectos como es perfecto su Padre celestial” (Mt 5,46-48). Existe el círculo finito y cerrado del matrimonio, de la amistad, de la nación, e incluso... de la Iglesia. Y un determinado aspecto (muy estrecho) del Cristianismo podrá sugerir que el amor cristiano es primariamente el amor de los cristianos entre sí. ¿No está escrito en San Juan que en este mutuo amor de los cristianos ha de reconocer el mundo lo que es la doctrina cristiana? Y si ese aspecto fuera el central, ¿no tendría razón una visión de las cosas que considera que en el círculo del

mutuo amor dentro de la Iglesia está puesto el centro luminoso de la Humanidad y, en consecuencia, invita apremiantemente (y quizás en ocasiones con violencia) a los territorios penumbrosos que quedan en su borde para que entren en ese cerco luminoso, para tomar parte igual en el regalo de gracia de mutuo amor?

Tal perspectiva no es sin más falsa; pero no deja ver que *todo amor cristiano se basa en hacer saltar los círculos cerrados, irrumpiendo hacia fuera, hacia los que no aman, hacia el enemigo*. Cuando todavía éramos enemigos, Cristo nos amó y murió por nosotros (Rm 5,8). Este núcleo elemental en que se basa todo lo cristiano, no puede perderse de vista en el amor cristiano que imita a Cristo. El “prójimo” (*próximo*) de Cristo es el más alejado.

En el amor cristiano, tal como es en su origen, el amor a los enemigos es el principio de todo amor eclesial. O dicho de otro modo: el amor eclesial, y la Iglesia en general es, de modo íntimo y primario, amor que en sí mismo trasciende por encima de sí, hacia el mundo, que, precisamente por esa trascendencia de la Iglesia, es Iglesia en potencia, terreno sagrado. La Iglesia, al superarse a sí misma por sí misma, no se aleja de Dios y de la luz, porque en esa superación sigue las huellas de Jesús, metiéndose así, como Jesús, en el mundo de la tiniebla tras el rastro de la voluntad y la obra del Padre. El amor de Jesús, que se entrega por los pecadores, es él mismo el Reino: no el amor que es correspondido por otro amor humano (“¿no hacen eso también los paganos?”), sino el amor que, entregándose adonde no hay amor, es correspondido por el amor del Padre más allá de la muerte en la gracia de la Resurrección.”¹⁵

A partir de aquí pueden sacarse muchas conclusiones con respecto a nuestro tema. Pero quizá convenga solamente subrayar la formidable renovación intelectual y práctica que pone en juego una teología cuyo estilo sea verdaderamente teologal. ¡Cuántos esquemas estrechos acerca de lo que se entiende —a veces acriticamente— por “identidad católica” se ven desbordados y cuestionados por lo que tiene de más profundo y verdadero dicha identidad, a saber, la caridad! ¡Qué horizonte inmenso se descubre cuando la vida del pensamiento se deja abrir y fecundar por una *perspectiva teológica teologal* fiel al “genio católico”! ¡Cuántas posibilidades inauditas y todavía inexploradas se perciben para recrear en nuestra universidad una más rica integración del saber, exigida desde la misión de la universidad católica y anhelada —de manera quizá contradictoria— por el mundo actual, al que ella debe ofrecer el servicio del buen samaritano, como afirmaba Pablo VI de la Iglesia al finalizar el Concilio Vaticano II, servicio en el que ella misma se enriquece! A mostrar el carácter festivo de esta renovación dedicamos la siguiente sección de esta reflexión, comentando el último capítulo del libro de Gesché.

*

El imaginario como fiesta del sentido

“Es la hora de una nueva **imaginación de la caridad**”
Juan Pablo II, *Novo Millennio ineunte*, 50.

El último capítulo del libro de Gesché nos permitirá añadir a los rasgos de la teología teologal que estamos perfilando uno de especial relieve, en el que dicho estilo teológico encuentra las aguas profundas en las que puede nutrirse y desplegarse, produciendo así frutos de vida. El rasgo al que nos referimos es el que vincula a la teología con el *imaginario*, término que designa ese ámbito de la humanidad del hombre que va más allá de la racionalidad conceptual, y que constituye uno de los elementos característicos de la Revelación. Como lo hemos hecho para los temas anteriores, nos proponemos ir siguiendo de cerca el desarrollo del pensamiento de nuestro

¹⁵ H.U. Von Balthasar, *El problema de Dios en el mundo actual*, Guadarrama, Madrid 1960.

autor. Como punto de partida retoma la cuestión del sentido, tema central de su libro. Por otra parte, volvemos a encontrar profundas consonancias con la reflexión del Dr. Corona.

“Para descubrir o construir el sentido, el hombre no puede confiarse únicamente a la racionalidad. Necesita otro ámbito, más vasto, el del imaginario. El imaginario es uno de esos lugares en los que busca comprenderse y dar sentido a su existencia. El imaginario es el de toda una tradición donde él se enraíza, hecha de mitos, de cuentos y de leyendas. Es también el que ha construido él mismo desde su infancia, con sus sueños, su imaginación y las infinitas confianzas a sí mismo. El imaginario es la vida que remueve en nosotros –con nuestra sensibilidad– nuestra afectividad y nuestras emociones. Todo este imaginario –del cual extraemos, desde nuestra infancia, “todas esas historias que nos contamos”, y que continuamos edificando en la fuente de nuestro ser– se extiende infinitamente más lejos que nuestra razón, de la cual no podemos prescindir, por cierto. Pero la razón tiene sus límites, “los límites de la simple razón”. Ella no puede hacerse cargo de toda la ebullición, de toda la efervescencia, de todo ese tumulto que hace de nosotros seres vivientes.”

Antes de desarrollar los alcances de esta realidad, Gesché introduce una aclaración importante.

“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 bueno descubrimos, como Ricoeur, “la apertura de la imaginación a situaciones culturales inéditas”.¹⁶ El imaginario es entonces ese espacio en el cual nos es posible crear, inventar. La razón también lo permite, pero ella se hace presente sobre todo para poner orden, para comprender e interpretar lo que nos ocurre, para encauzar también lo que la imaginación desenfrenada podría tener de destructor o devastador. Pero ella no ofrece ese campo casi infinito de creación e invención que abre ante nosotros y en nosotros el mundo de lo imaginario, de la imaginación. El imaginario es como ese inmenso fondo, inmemorial o personal, en el cual podemos sumergirnos sin cesar, como en fuentes bautismales y originarias, y que nos da esas visiones y esos sueños que nos permiten abrir la materia, “pasar al otro lado”, captarnos y comprendernos de manera diversa que en el consentimiento y la repetición. Es la apertura a dejarnos llevar, aunque sea por un instante, por un mundo que nos habita y nos visita para abrir nuestros sentidos, nuestros corazones, nuestros cuerpos a todo lo que ellos quieran decirnos y que no se abre verdaderamente sino en la imaginación y el imaginario.

Para todo esto no hay necesidad de grandes disertaciones científicas. Basta con recurrir a sí mismo. Me refiero a ese lugar abierto en nosotros, donde de lo que se trata es de nuestra humanidad viviente y personal, la que consultamos y convocamos nosotros mismos cada día, y que escuchamos en su vibración que escapa a todo discurso. Todo este reino de lo imaginario está allí, a nuestras puertas, junto a nosotros, en nosotros. Inmensa liturgia que se desarrolla en nosotros y ante nosotros, fascinados. Liturgia de nuestro imaginario, última energía en la que nuestro cuerpo y nuestro espíritu vibran al unísono y nos entregan las claves de nuestro propio sentido.”

Una vez precisado el término, Gesché pasa al centro de su propuesta, que consistirá en plantear un vínculo entre el imaginario y la teología.

“Mi intención ahora es mostrar lo que el imaginario teológico abarca en sus profundidades y que puede ayudar al hombre en su camino de descubrimiento (revelación) de sí. ¿Tiene la teología un imaginario, y si lo tiene, que puede ofrecerle al hombre? La pregunta puede parecer rara, incluso un poco blasfema, cuando se piensa que la teología está al servicio de la fe. Sin embargo puede ser que no sea tan rara o

¹⁶ P. RICOEUR, *Lectures 3*, Paris, Ed. du Seuil, 1994, p.325.

blasfema como parece. Pero tenemos un hábito de racionalidad, del que podríamos tener que deshabituarnos parcialmente.”

Sin duda, la propuesta de Gesché no consiste en el abandono de la racionalidad, sino en ir avanzando hacia un ámbito en el que la imaginación y la razón trabajen juntas, ambas animadas por la experiencia cristiana, por la vida teológica (fe, esperanza y caridad), elaborando así una teología que presenta una riqueza muy particular, alejada del riesgo de un exceso de racionalismo. La justificación de este trabajo conjunto lo encuentra nuestro autor en la misma Revelación, la cual, junto a la Palabra, se dice al hombre por medio de imágenes.

“¿Cómo habla la fe? Desplegándose en todo un universo de representaciones (Kant) que subyacen y sostienen su sentido. ¿Qué sería el cristianismo sin el formidable fondo de imaginario que, desde los orígenes, lleva y continúa llevando con él -y por medio del cual envuelve, como para salvaguardarla bien- a la expresión pura de su fe y de su mensaje? Desde los relatos míticos a los cuales recurre en su Antiguo Testamento, hasta las metáforas vivas que surcan todo el Nuevo Testamento, el kerigma (judeo)-cristiano solicita continuamente nuestro imaginario.”

Nuestro autor subraya, entusiasmado, el hecho de que este recurso a lo imaginario no represente, en el caso del cristianismo, el vestigio del lenguaje de una época ya pasada, sino que mantenga toda su vigencia y actualidad, privilegiadamente en el ámbito de la liturgia.

“Y lo que es notable es que todo eso sea contado y vivido hoy. Mientras que los dioses griegos no se invocan más y no existen sino en libros eruditos, he aquí que la Iglesia, en su liturgia, continúa, día tras día, año tras año, hablándonos en ese lenguaje. Y sobre todo nos invita, en una simbólica cautivante, a entrar nosotros mismos en los misterios que todo ese imaginario despliega. Es todos los días que se celebra, en memoria viviente, la más asombrosa metáfora viva, la de la última Cena, en la que las cosas se transforman ante nuestros ojos.”

¿La teología y el imaginario? Precisamente, se trata de un discurso que no cesa de convocarlo, y no simplemente como alusión histórica, sino como gesto que se produce todavía hoy delante nuestro. Continuamos recitando esos relatos como si fuesen contemporáneos nuestros y formasen parte de nuestra vida. Allí hay algo único en la historia del espíritu. La liturgia cristiana es, en todo caso en Occidente, ese lugar único donde los mitos y las metáforas pueden observarse y describirse *in vivo*. Somos los únicos que desplegamos nuestra teología ayudándonos del imaginario.”

Vivo y actuante en la liturgia, el imaginario que solicita la divina Revelación deberá tener también su lugar en la teología, especialmente cuando ésta se dedica, hablando de Dios, a comprender mejor al hombre, ofreciéndole un aporte indispensable en su búsqueda de sentido.

“Si la teología aporta algo al hombre, lo hace esencialmente en la medida en que, para comprenderse, el hombre tiene necesidad de medirse con lo que –realidad o idea– le viene de un “más allá”, y de lo cual tenemos el derecho y el deber de hacer oír su rumor. La teología, hablando de Dios, propone una comprensión por lo alto y por lo infinito, y esto puede entenderse como una hermenéutica del hombre por lo infinito. Ahora bien, la idea de infinito –los filósofos lo saben bien– no proviene de la filosofía –aún si ella lo toma en herencia– sino de la religión (y de las matemáticas). Y *solamente el imaginario (la zarza ardiente, la lucha de Jacob con el ángel, el sueño de Adán) es capaz de soportar totalmente la idea infinita del infinito*. Si es verdad, como lo afirma Descartes, que el hombre es irreductible al reino de lo finito, no resulta impertinente plantear la hipótesis de la función epistemológica del imaginario en el proceso del pensamiento. Hay “palabras-sésamo” que abren posibilidades infinitas. Introduciendo el “*argumentum Dei*” en el conjunto de los argumentos humanos, la teología sería la ciencia que plantea que el hombre gana cuando se piensa hasta el límite, hasta los confines infinitos. La teología sería entonces esa búsqueda que consiste en asistir al nacimiento de la verdad bajo la tutela de un exceso.”

El imaginario es pues, en el hombre, el “soporte” de la idea infinita del infinito, idea indispensable para la realización de la “hermenéutica del hombre por lo infinito”. Tal hermenéutica teológica sistiría entonces, “bajo la tutela de un exceso”, al “nacimiento de la verdad” –la de un “hombre revelado” en cuanto “hombre [que] supera infinitamente al hombre” (Pascal). Para avanzar en su pensamiento acerca de la teología como “antropología de revelación”, Gesché recurre a la noción del “*Deus absconditus*”.

“Ernst Bloch habló del hombre diciendo que se había vuelto hoy un “*homo absconditus*”, un ser escondido, incomprensible e impenetrable a sí mismo. Retomaba así, invirtiéndolo, el tema milenarista del “*Deus absconditus*”, del Dios escondido, caro a Isaías y a Pascal. A Dios no se lo ve, pero se lo escucha (cf. Ex 3,2-6; 1 Sam 3,18; Mc 16, 5-6). Quiero ahora proponer una teoría de la revelación, diciendo que ésta tiene, por cierto, su fuente en Dios, pero en Dios en tanto “*Deus absconditus*”, e intentando mostrar que, paradójicamente, es escondiéndose en un Dios escondido cuando el hombre escucha algo. Y que así la fe contribuiría al advenimiento de un “*homo revelatus*”, un hombre revelado, que es distinto de un hombre analizado, observado, estudiado, que es lo que hacen, por otra parte muy bien, las ciencias humanas.”

Para elaborar una antropología de revelación, Gesché –basándose en Rosenzweig– muestra que ciertas categorías típicas del lenguaje religioso tienen también una dimensión antropológica.

“Franz Rosenzweig ha mostrado con claridad que las categorías de creación, revelación y redención no son simplemente categorías reservadas al uso religioso, sino que, a partir de ese origen, son categorías con un alcance antropológico general. El hombre es un ser que se descubre “creado”: no me he hecho a mí mismo, no podría comprenderme pensándome como mi propio origen (es la ilusión del “*causa sui*”). El hombre es un ser que se interroga sobre su destino, sobre su salvación, sobre una “redención”: ¿lograré salvar mi vida del sin-sentido? El hombre es también un ser que busca una “revelación” de lo que él es, dentro del laberinto de su enigma, de eso esencialmente sordo que descubre en él, pero de lo cual espera una revelación.”

Nuestro autor recurre ahora a una idea que ya ha presentado en un capítulo anterior, la idea de que el hombre es un ser “visitado”. Alude así a la “capacidad de dejarse conmover y transformar por la belleza que lo excede, por proyectos que lo encantan, por impresiones que vienen a visitarlo desde más allá de sí mismo, desde fuera”. Se trata, por lo tanto, del hombre visitado por el don, por la alteridad. “La alteridad lo visita sin cesar, y la alteridad es visitación”.

“En esta perspectiva, la categoría de revelación significa que el hombre no se descifra solamente mediante sus propios recursos, sino que, siendo un “ser visitado”, aprende también lo que es desde afuera, desde un afuera. Necesidad de conocerse y de ser conocido por una “exterioridad” (Levinas), no por la mera inmanencia, sino por una “extrañeza” (que podría ser Dios), por una visitación. El hombre replegado sobre sí mismo y en su clausura no está listo para su propio advenimiento.”

Ahora, recurriendo a la analogía del amor como “revelación” que se realiza –paradójicamente– en el “esconderse” en el otro, Gesché encuentra un punto de apoyo para presentar la idea de que la revelación del hombre –“*homo revelatus*”– por (parte de) Dios –hermenéutica del hombre por lo infinito– implica el poder “esconderse” en El, para lo cual Dios, precisamente, debe (elige) permanecer siendo –al revelarse a sí mismo y al hombre– un Dios escondido. Lo elige para que el hombre pueda llegar a ser él mismo –y no ser anulado– al ponerse en relación con El, el infinito. Tal relación no puede ser sino la del amor. Y así lo que se le revela al hombre acerca de sí mismo –al esconderse en Dios escondido– es que *la parte esencial de su enigma es la dimensión teológica de su humanidad*. Por eso puede hablarse de la teología como antropología de revelación.

“Lo que quiero agregar a esta antropología de revelación es lo siguiente, para lo cual tomo como analogía primera la revelación del amor, la revelación que es el amor, en la que uno es precisamente revelado a sí mismo por el otro escondiéndose en él. Mi verdadero “*absconditus*” se encuentra, en el caso del amor, a la vez llevado y oculto en el otro, y es *por eso mismo que algo revelado, descubierto*. Ahí reside sin duda todo el secreto o el milagro del amor, el de una admirable inversión, el de un “transporte”, en todo el sentido del término. Soy transportado en el otro. Como si, por el hecho de estar amorosamente escondido en el otro y transportado por él, aquello que está escondido en mí dejase de estar escondido e ilegible, indescifrable. Descubrimiento de mí mismo gracias a que el otro me guarda escondido en él.”

¿No se comprende mejor el tema del “*Deus absconditus*”? Significaría que el hombre, al esconderse en Dios, puede descubrirse a sí mismo; y que Dios permanece escondido, precisamente, para que yo pueda llegar a ser yo mismo. Y es quizás esta misteriosa alteridad *escondida* la que, por su discreción misma, nos invita a ser nosotros mismos. El hombre es un enigma para sí mismo. Para ver un poco, le hace falta una historia, contada por otro y envuelta en la magia de un relato. El hombre no se comprende sólo por lo que él es con relación a sí mismo (eje de la inmanencia), ni por lo que es con relación a otro (eje horizontal), ni menos aún por lo que él trasciende (el cosmos), sino también por lo que lo trasciende. Esta dimensión teologal sería una parte formal de su revelación a sí mismo. Quizá sea así que hay que comprender un texto difícil de Levinas, donde escribe que “la idea de infinito implica el *despertar* de un psiquismo que no se reduce a la pura correlación” del *cogito* y que “el psiquismo, originalmente, es lo teológico”. Parecería que comprender el secreto mismo de lo que hay en nosotros de más secreto fuese el lugar de una visitación, de un secreto que se despierta a sí mismo.¹⁷ “La idea de infinito en nosotros significa la humanidad del hombre entendida como teología” (Levinas).”

Así puede Gesché retomar ahora el tema del imaginario y su lugar en la teología.

“Si lo teológico, de la manera que sea, está en el corazón del hombre, existiría una legitimidad de derecho de la teología para revelar algo acerca del hombre, para presentarse como una antropología de revelación. Y es aquí donde se percibe en toda su medida el halo de imaginario que acompaña a toda verdadera teología. Si el hombre es un enigma, no puede desentrañar la intriga sino dejándose guiar por una historia (un texto) en el que se ve relatado. Es eso lo que sucede en el relato bíblico del Génesis, verdadero relato de revelación, en el que el imaginario sostiene nuestra verdad. ¿Acaso el hombre no sería revelado a sí mismo si se tomase el trabajo de escuchar la Escritura? Es escondiéndose en Dios que el “*homo absconditus*” termina por comprenderse en lo que es propiamente una revelación (el texto del Génesis no presenta ninguna argumentación)”.

También lamenta que, en buena medida, cierta teología, sobre todo a partir de Bultmann (la desmitologización), se haya alejado del “fondo sonoro del imaginario”, volviéndose hiperracionalizada, pretendiendo eliminar toda traza de mito en la revelación para lograr así su reducción a un dato “comprensible”.

“Afortunadamente, Ricoeur nos ha enseñado a reintegrar los mitos, distinguiendo “desmitologización” de “desmitificación”. Ciertamente, hay que desmitologizar, allí donde el mito es tomado por un *logos*, por una “historia verdadera”, por una racionalidad que habría que seguir literalmente. Pero no hay que

¹⁷ N.del T.: Esta hermosa idea de Levinas, junto a lo dicho por Gesché acerca del *Deus absconditus* y del *homo absconditus*, podría pensarse junto a san Juan de Cruz. En la “Llama de amor viva” habla de la más alta transformación de la memoria. Ocupa un lugar muy importante el verbo “recordar”, que, en la poesía, aparece en la canción 4: “¡Cuán manso y amoroso *recuerdas* en mi seno, donde secretamente solo moras...!”. “Porque este recuerdo es un movimiento que hace el Verbo en la sustancia del alma” (L 4,4). *El sujeto de ese recordar es Dios mismo*. Es él quien, morando en el seno del alma, la recuerda, es decir, la *despierta* a su presencia, y así puede el alma recordar a Dios, habiendo tomado conciencia de su presencia porque él la ha recordado. Luego de haber padecido la muerte, Dios mismo la resucita, la recuerda, la despierta. Pero a la vez es Dios mismo quien despierta en el centro del alma, es decir, *se deja ver—veladamente— por ella*.

desmitificar, es decir, abandonar el mito, purificar el discurso cristiano, ya que el mito, como el símbolo, “da que pensar” y no se puede entonces eliminar.”

Con este último rasgo, el de su vinculación con el imaginario como “fiesta del sentido”, completamos la reflexión acerca del estilo teologal que parece ser el más adecuado para encarar la *perspectiva teológica* que de acuerdo a *ECE* debe hacerse presente tanto en la investigación como en la docencia dentro de la universidad católica. Tal estilo florece allí donde la teología se elabora a partir de la experiencia cristiana.¹⁸ Ocasión para repensar el sentido de la *celebración eucarística* en la universidad. A su vez, la referencia al ámbito de lo imaginario, ámbito propicio –según dijimos– para el desarrollo de una teología teologal, nos permite plantear un deseo. Hay entre las disciplinas que se cultivan en nuestra universidad algunas que se relacionan de manera más directa con ese mundo de lo imaginario, sea en cuanto objeto de estudio, como la *psicología*, sea porque se vinculan con él al consagrarse a lo estético, es decir, las *artes*. Según santo Tomás “*genus humanum arte et ratione vivit*”.¹⁹ El poder contar con disciplinas que estudian y viven *las letras, la imagen, la música*, se convertiría a sí en un privilegio que quizá todavía no hemos terminado de valorar y aprovechar adecuadamente. En el encuentro con ellas la teología encontraría un terreno ideal para nutrirse de lo profundamente humano, base insoslayable para poder ser una teología teologal.²⁰

El esfuerzo por avanzar hacia una renovada integración del saber podría llevarnos a buscar juntos, en la comunión de la *caridad*, la manera de plasmar un modo de pensar teológico que, fiel a la tradición *creyente* de la Iglesia, nos ayude a transitar creativa y *esperanzadamente* el desafío inmenso que implica para nuestra universidad el deseo de brindar, hoy, *en la misma* formación profesional de nuestros alumnos, una formación integral, humanista y cristiana.

*

¹⁸ M.BELLET, *Un trajet vers l'essentiel*, Seuil, 2004: “La teología no sería sino una cáscara vacía si, en cierto sentido, no estuviese sostenida por una experiencia. Esto plantea un enorme problema, ya que, a partir del siglo XIII, existe una especie de separación, al menos en la Iglesia católica, entre lo que se refiere a la experiencia de lo religioso, de lo espiritual, y la teología propiamente dicha. Esta se atribuyó la dignidad de una ciencia con su correspondiente objetividad, pero con una fuerte desvinculación con respecto a la experiencia de los creyentes, juzgada como demasiado empírica. Esta separación pudo haber tenido un sentido y una función pero, llevada demasiado lejos, podía ser la fuente de una catástrofe. Ya que la teología y lo religioso no son nada si no hay detrás algo que el hombre experimente. Esta experiencia puede ser radical cuando es auténtica. No se trata simplemente de la dimensión espiritual o religiosa de los estados anímicos del yo (p.93-94). [Ante estas ideas] algunas personas –especialmente los teólogos– pueden fruncir el ceño, diciendo que la experiencia es algo puramente subjetivo. Pero, ¿qué es la distribución entre subjetivo y objetivo? Como si la experiencia estuviese del lado de lo subjetivo y la doctrina del lado de lo objetivo. Estas son categorías mortales. Si la doctrina está del lado de lo objetivo que excluye la experiencia, la doctrina se transforma en algo doctrinario. Si la experiencia está del lado de lo subjetivo, significa que no puede haber experiencia de aquello que afirma la doctrina. Pero la experiencia de la que estoy hablando es la experiencia de ser desarraigado de lo que banalmente llamaría la experiencia de mi “yo” (p.77 -78)”.

¹⁹ “*In Aristotelis libros Peri hermeneias et Posteriorum analyticorum : expositio, I*”. Citado por Juan Pablo II en su Discurso durante la inauguración del año académico en la Universidad Roma III, 31 de enero de 2002.

²⁰ Cf. G.Steiner, *Réelles Présences*, Gallimard 1991. “La cuestión de saber si es o no es posible decir (o escribir) algo sensato acerca de la naturaleza y el sentido de la música está en el corazón de este ensayo” (p.38.39). “*Mysterium tremendum*” (p.15), “*la cuestión de la música es central a la de la significación del hombre... plantear la pregunta “¿qué es la música?” podría ser muy bien una manera de preguntar “¿qué es el hombre?”...*” (p.24). “Puede ser que el hombre sea hombre, y que el hombre “alcance” los límites de una “alteridad” particular y abierta precisamente porque puede producir música y ser poseído por ella” (p.39). Por eso, “un mundo desprovisto de música... sería un mundo -explícitamente- inhumano” (p.235).