

Editorial

En una Jornada para Directivos llevada a cabo este año en nuestra Universidad –en la que el tema central giró en torno a los criterios de organización curricular de las distintas carreras que se dictan en las Facultades– fue interesante comprobar cómo, al suscitarse intensos debates en temas tan concretos como la cantidad de materias y de horas de clase, porcentaje de profesores con dedicación exclusiva y la duración de las carreras, por mencionar sólo algunos, en el fondo, lo que se estaba discutiendo era el modelo de universidad con el que se pensaba la UCA.

Los ideales o modelos de universidades son tantos y variados como las personas que han dedicado tiempo, esfuerzo y talento a pensar el tema concienzudamente. Sin embargo, se podría decir que la mayoría de ellos se puede agrupar en dos grandes posiciones: a) la que propone un modelo de universidad “profesionalista”, orientada a la formación y habilitación profesional de sus egresados, y b) la que piensa la universidad como la *universitas magistrorum et scholarium*, el ámbito por excelencia donde desinteresadamente se busca la verdad (investigación), y se transmite lo adquirido (enseñanza).¹ Obviamente, estos dos objetivos no son, en principio, incompatibles entre sí, aunque su convivencia en una misma institución no es tarea fácil.

La versión más extrema de la primera postura se puede resumir en la frase: “Los alumnos sólo vienen a buscar el título, y la universidad debe orientar sus esfuerzos en esa dirección”. La validez de esta afirmación es fácilmente verificable: sin pudor alguno, muchos alumnos confiesan que el principal motivo por el que estudian es el título, y las materias no son sino casilleros a ir pasando para llegar al final del recorrido, al mejor estilo del Juego de la Oca.

Este diagnóstico, según el cual los alumnos estarían claramente posicionados del lado de la “universidad profesionalista” no se limita a nuestra Universidad, pero sí nos plantea un desafío concreto que, tal vez, no se presente en otras universidades. El mismo está dado por el hecho de que el documento que sirve de inspiración y guía a todas las universidades católicas, la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae*, sin ignorar la primera, está manifiestamente alineada con la segunda postura: “Sin descuidar en modo alguno la adquisición de conocimientos útiles, la Universidad Católica se distingue por su libre búsqueda de toda la verdad, acerca de la naturaleza, del hombre y de Dios” (ECE 4).

Los términos entonces en los que está planteado el desafío parecen ser los siguientes: compatibilizar las exigencias de un alumnado que viene, mayoritariamente, en búsqueda de un título, con las intenciones de una Universidad Católica que quiere ser fiel a su

¹ Algunos resumen las dos grandes maneras de pensar la universidad hablando de la “Business university”, que orienta sus objetivos de acuerdo a las exigencias del mercado y cuyo funcionamiento se rige por las pautas del *management* empresarial, y la “Universidad académica”, fundada en el ideal intelectual de la búsqueda de la verdad, y la función social de la universidad como generadora de conocimientos. Las dos formas de resumir el estado de la cuestión son parecidas, pero no iguales. Así, por ejemplo, las universidades “profesionalistas” de los regímenes socialistas, orientadas a la “producción” de profesionales en áreas específicas, no tienen nada que ver con la “business university”, y pueden existir “universidades académicas” que, dándole prioridad absoluta a la investigación, orienten la misma solamente hacia aquellas áreas donde más financiación hay, o en términos económicos, aquellas con mayor demanda, convirtiéndose en una *schola* de maestros que ya no buscan la verdad desinteresadamente, según el viejo ideal medieval.

misión de transmitir una formación humanista, integral y cristiana. No se trata de presentar estos términos en un sentido antitético o antagónico, pero tampoco se puede ofrecer una solución trivial, que consista en la mera superposición –en la formación de los alumnos– de dos tipos de educación con pocos puntos de contacto entre sí.

Es en el contexto de esta problemática que el Instituto para la Integración del Saber –y como fruto de algunos encuentros con miembros del Instituto de Cultura y Extensión Universitaria y del Instituto de Espiritualidad y Acción Pastoral– comenzó a reflexionar acerca del modo en que esa formación humanista podía salir al encuentro de los alumnos que elegían nuestra universidad para realizar sus estudios; de esos jóvenes que, más allá de querer obtener un título, vienen a nosotros con todos sus deseos y sus miedos, sus fortalezas y debilidades, sus esperanzas y sus incertidumbres, buscando algo más o, consciente o inconscientemente, a un *Alguien* más.

En el presente número de “Consonancias”, en esta línea, ofrecemos una suerte de *itinerario cristiano universitario* que, en definitiva –como veremos–, no es sino una etapa en el itinerario total de una vida cristiana vivida en plenitud. ¿Cómo pensar este itinerario, cuando no todos los alumnos, necesariamente, vienen en búsqueda de una formación cristiana? Y en el caso de un cristiano que quiere profundizar su fe, ¿cuál es el aporte específico de la Universidad al proceso de su crecimiento personal? Dicho de otro modo, ¿qué implica para un cristiano ser, además, universitario? Habida cuenta de que las universidades, desde la Ilustración, son el ámbito donde se enseñan las disciplinas y ciencias modernas que se emanciparon del tutelaje de la fe, confiando en las solas fuerzas de la razón, ¿se puede decir que la expresión “universidad católica” encierra, hoy, una contradicción en sus términos? ¿No habrá que hablar, al menos, de una tensión, quizá no resuelta, entre la modernidad y la formación cristiana?

No pretendemos aquí responder estos interrogantes, aunque en nuestras páginas sí buscamos profundizar y aclarar el sentido y alcance de los mismos. En todo caso, nuestra reflexión aspira a algo tan modesto como crucial: lograr que no perdamos de vista, en medio de las urgencias cotidianas que impone el hecho de tener que otorgar títulos, un ideal de vida universitaria que sea, en su realización más o menos plena, un modo de *celebración* de la vida.

* * *

APORTES PARA PENSAR UN ITINERARIO FORMATIVO

*“... el cristianismo tiene que defender lo humano y lo poético
Ambos viven y mueren conjuntamente.” Karl Rahner*

La fórmula “integral, humanista y cristiana”, que califica la formación que ofrece nuestra universidad, puede dar lugar, en cuanto a su alcance, a muy diversas interpretaciones, que apuntan, en última instancia –como se sugiere en la Editorial– a diversas concepciones de la universidad en sí misma. Tema inmenso siempre presente en las reflexiones del IPIS, donde la fórmula en cuestión derivó últimamente en una propuesta pedagógica para las materias del ciclo humanístico. Esta propuesta, que presentamos a continuación, merece una serie de consideraciones introductorias a su lectura.

Ante todo cabe aclarar que el IPIS es consciente de abordar aquí una temática que no lo implica sólo a él sino también al ICEU (Instituto de Cultura y Extensión Universitaria) y al IEAP (Instituto de Espiritualidad y Acción Pastoral). Los tres Institutos están convocados respectivamente, de alguna manera, desde cada uno de los términos de la fórmula: “integral (IPIS), humanista (ICEU), cristiana (IEAP)”. Es por eso que la propuesta que ahora presentamos ha sido dialogada, en su fase inicial, con los otros dos Institutos, en presencia del Sr. Rector. Por otra parte, como se podrá ver al final de nuestro texto, la propuesta exige, para ser practicada, la tarea conjunta de los mismos. Como es lógico, la perspectiva que ha regido nuestra reflexión ha sido la de la integración del saber, de allí que no hablemos sólo de las disciplinas filosóficas y teológicas sino también de las ciencias.

En segundo lugar, conviene tener presente, durante la lectura, que hemos intentado mantener la reflexión en un nivel de cierta profundidad antropológica-existencial, tratando de aproximarnos así a la *raíz* de la temática abordada, la cual emerge cuando la “fórmula” se recibe en forma de pregunta: ¿qué significa hoy ofrecer en la universidad una formación integral, humanista y cristiana? ¿Es seguir haciendo lo que venimos haciendo? Si se piensa, como es nuestro caso, que esto no basta y que es necesario realizar cambios, ¿éstos consistirán esencialmente en cambios formales que acompañen los cambios de los planes de estudio (materias cuatrimestrales, nueva carga horaria, retoques en los programas, etc.)? Todo dependerá del diagnóstico del que se parta. En nuestro caso, el diagnóstico –compartido por el ICEU y el IEAP– señala una situación problemática en lo que respecta al objetivo aludido en la fórmula en cuestión. De allí que nuestra propuesta no apunte a cambios meramente formales sino que intente asumir dicha situación en una aproximación lo más honda posible.

Esto último nos lleva a una consideración final. Al haber abordado el tema de la manera recién dicha, nos hemos preguntado, al finalizar la propuesta, si nuestra visión del itinerario pedagógico y formativo en la universidad no entraba irremediamente en el ámbito de lo utópico. Nuestra respuesta es afirmativa. Lo cual significa que aceptamos plenamente aquel calificativo. Pensamos que no sólo esta propuesta, sino que todo lo que venimos planteando a la comunidad universitaria desde el primer número de “Consonancias” se puede tachar de utópico. Para nosotros lo utópico tiene que ver con lo que se sueña. ¿Pero, no revela acaso el sueño el sentido profundo, el ideal que nos atrae y nos trasciende? Así, soñar con la universidad, soñar desde una presencia viva del Evangelio, estimula y critica para que nuestros sueños no sean meras ilusiones

ideológicas sino umbrales de lo verdaderamente real. Es lógico, pues, que nosotros seamos los primeros cuestionados por la propuesta que presentamos. Surgen innumerables preguntas acerca de cómo será posible, desde el esbozo que ofrecemos, avanzar hacia su concreción en la universidad, en las unidades académicas, qué pasos habrá que ir dando, etc. No tenemos, por supuesto, las respuestas. Tampoco pensamos que sea nuestra tarea la de asumir todos los pasos que llevarían hacia dicha plasmación concreta. Allí deben intervenir –sinfónicamente– otras instancias de la universidad, que, así lo esperamos –y soñamos– se sientan atraídas por esta primera e imperfecta aproximación a un tema que sin duda nos interesa a todos.

Para comprender lo que se irá diciendo, es importante entonces no perder de vista el propósito general que nos guía: intentamos ordenar la reflexión acerca del posible itinerario de maduración que, en relación con las materias humanísticas, podría verificar un alumno de nuestra universidad. Imaginamos este itinerario desarrollándose en cuatro “*pasos*” que hemos denominado así: primero lo *humano* –que culminará en cierta manera en la filosofía–, luego lo *humano más que humano*, luego la reflexión orgánica conceptual, que sería propiamente la *teología*, y el cuarto paso que es lo que se ha de llamar la *celebración*. Estos pasos han sido pensados en principio para la docencia de la filosofía y la teología en las diversas carreras de nuestra universidad ² y corresponderían a lo que, en la reflexión del IPIS, se ha llamado “dimensión vertical de la integración del saber”.

Se tratará, además, de articular el marco de esos cuatro pasos con los que se han de denominar “*momentos*”, a saber, *el yo, el otro (los otros), el todo y lo Otro*. Es decir que se prestará atención, en cada uno de los “pasos” del itinerario, al conjunto de dimensiones básicas (“momentos”) que configuran el horizonte de un sujeto –en este caso un alumno– que se desea avance orgánicamente hacia una madurez real, tanto humana como cristiana.

Para completar esta idea inicial de los que aquí se denominan “pasos” y “momentos”, se puede decir, en primer lugar, que los primeros serían lo formal y los segundos lo material; esto es, los primeros designan ámbitos de manifestación, y los segundos, precisamente, lo que allí, en cada caso, se manifiesta. Además cabe subrayar que, con todo ello, se hace referencia, a la vez, a un proceso de maduración personal, o, al menos, a su “matriz”, una de cuyas etapas podrá iniciarse en la universidad para proseguir eventualmente fuera de ella.

A partir de estas consideraciones introductorias corresponde entonces recorrer los cuatro “pasos” del itinerario, aludiendo luego, en cada uno de ellos, a los cuatro “momentos”.

*

I) Primer paso: lo humano

1- En primer lugar se aborda entonces el paso que se ha denominado *lo humano*. El esquema que se puede tener presente como marco de lo que aquí se ha de decir, es que se trata de hacer pie en las experiencias profundas humanas, en los niveles profundos de la vida, para avanzar hacia un discurso “conceptual”, sin prejuizar todavía acerca de qué conceptualidad sea. Propiamente se trataría del tránsito, en primer lugar, de la vida a la filosofía, de la vida hacia lo conceptual.

² Con todo, este itinerario se presenta como válido también para las carreras de Filosofía y Teología.

La primera cuestión que se plantea, sobre todo pensando en la Universidad –y de eso se trata–, es cómo convocar hoy, precisamente, a esas experiencias profundas humanas o de la vida. Muchas veces se ha hablado acerca de que los alumnos llegarían a la Universidad con cierta superficialidad, con cierta hasta casi frivolidad que haría difícil llegar a esos planteos de experiencias profundas de la vida. Por supuesto que esa superficialidad y esa frivolidad no serían sólo de los alumnos que vienen a nuestra Universidad, sino que todos podríamos estar condicionados por ellas, en nuestra propia vida cotidiana. Incluso podría estarlo la propia institución universitaria. Quizá correspondería considerar, a modo de presupuesto, que habría luego que pensar si esa frivolidad, banalidad, superficialidad no es precisamente *una censura de las experiencias profundas de la vida*. Pero ello debe quedar por ahora a modo de pregunta, cuya respuesta se presenta al menos como difícil. Entonces, se trataría de descubrir, develar, promover, esas experiencias profundas, a pesar de las dificultades señaladas, llevándolas a la palabra: de este modo la experiencia llegaría a ser propiamente experiencia humana. Si se admite que la superficialidad de la vida, para decirlo brevemente, es en rigor una censura, se trataría entonces de levantar esa censura.

El problema entonces es, dado esto, desde dónde partir en la docencia, con los alumnos. Según parece, en una primera aproximación, sería legítimo, hasta quizás eficaz, *partir precisamente de las disciplinas determinantes* de las carreras que los alumnos han elegido. Dicho punto de partida indicaría al menos en los alumnos una cierta orientación personal. Mas allá de los alumnos que llegan a la universidad sin ningún tipo de orientación, cabe pensar que cuando los alumnos eligen alguna carrera, *algo* de esa carrera y, consecuentemente, de sus disciplinas centrales, les ha de ser al menos “simpático”. Ahora bien, si se supone que se trata de carreras que incluyen las llamadas *ciencias duras*, por ejemplo ingeniería, ¿qué habría que hacer en este caso si se admite que se ha de partir de tal tipo de saber?

Se puede decir que ante todo –recuérdese que se trata de un primer camino posible– habría que hacer el esfuerzo de *mostrar que ése es un modo de existencia*. Es decir, que desplegar esas disciplinas y aún el estadio de mera simpatía con ellas en el que los alumnos se encontrarían, es un cierto modo de vivir, con toda la parcialidad que se quiera. Mostrar que han elegido, o se sienten atraídos por lo que, más allá de lo cristalizado en fórmulas y palabras, es un modo de existencia. Esto vale para cualquier ciencia. Y ello vale aun en el caso de que esas disciplinas, o esas carreras con esas disciplinas hubieran sido elegidas no por los saberes como tales sino por el mero profesionalismo que ellas puedan dar, es decir, por la salida laboral. Cabría, por cierto, reflexionar sobre la diferencia entre esas disciplinas y su ejercicio profesional, y aún su beneficio económico, pero es claro que entre tales instancias habrá una cierta relación de parentesco. En cualquier caso, es evidente que esas disciplinas tienen una cierta atracción para tales alumnos. Por lo tanto desde ellas habría que partir. Y partir mostrando precisamente –conviene repetirlo– que allí se trata de un modo de existencia: mostrar a los alumnos que han elegido un modo de vivir.

Ahora bien, ¿qué habría que hacer entonces? Habría que *retrotraer ese modo de vivir a la vida en su totalidad*. Dicho de otra manera, habría que desocultar –ésa sería la tarea– en la vida misma como tal el origen de ese modo particular de vivir; mostrar que ese es un modo particular de despliegue de la vida, pero de la vida como tal. Se trata de ir hacia los orígenes. Habría que *retroceder hacia la motivación profunda* que secretamente alimenta ese modo de vivir y que en él queda en cierto modo cualificada,

sin dejar de estar presente, y que se podría suponer que ha sido “olvidada”. Con esto se avanzaría hacia un decisivo tema ya alguna vez expuesto en esta publicación:³ se puede mostrar que este determinado modo de existencia deriva de un modo más abarcador, profundo y único de existencia en el que todos estamos y que está atravesado por el deseo trascendental, que es ser, ser sin fin, ser feliz. Es el deseo que se despliega en las preguntas: ¿quién soy?, ¿cuál es mi lugar en el todo?, ¿qué será de mí?, ¿qué he de hacer? Es decir, sería *retrotraer esta especie de simpatía* que tendrían los alumnos con el modo de existencia que son las disciplinas que han elegido, *hacia esta raíz profunda que estaría como olvidada*.

No se puede ignorar que este primer camino propuesto es algo abstracto y esquemático; esto tiene que ser trabajado testimonial y retóricamente desde el docente. Pero aun trabajado, es posible que resulte abstracto y esquemático, especialmente para los alumnos que están atraídos por las ciencias duras. Por eso, quizás haya otro modo de ir también hacia las grandes experiencias profundas de la vida, y que no es este camino que se acaba de señalar, aunque no esté desvinculado del mismo. ¿En qué consiste este segundo camino? Se trataría de sumergir a los alumnos inmediatamente en los otros lenguajes que no son los lenguajes de las ciencias duras, es decir, los *lenguajes originarios*. Se trata de los lenguajes del mito,⁴ de la literatura, de la poesía, y del arte en general.⁵

Entonces, se decía, se trata de sumergirlos en esos otros lenguajes que no son los de las ciencias duras, donde el alumno puede descubrir –lograr que alcance tal descubrimiento será el “arte” del profesor– que son lenguajes en los que “yo mismo” estoy involucrado, estoy incluido. Habrá que hacer ver –desde y en el “gusto” inmediato– que estos lenguajes tienen un carácter abarcador en extensión y en profundidad y que hacen aparecer frente a las ciencias temas nuevos o modos nuevos de ver ciertos temas, por ejemplo la muerte. No trata la muerte de un mismo modo el lenguaje de un biólogo que un lenguaje de este tipo, que puede ser poético o puede ser literario o mítico, o “artístico” en general. Pero con estos lenguajes, en ellos, aparecen además cuestiones que difícilmente pueden surgir en el nivel de la ciencia como ciencia dura, por ejemplo el ámbito de lo Sagrado o lo que hemos llamado “lo Otro” o, también, el rostro inabarcable del amor.

Si el alumno entra en estas experiencias a través de estas manifestaciones, de estos otros lenguajes, se puede decir que allí quizás estaría en condiciones de *hacer la experiencia de los límites de las ciencias*, es decir del carácter corto de las respuestas de las ciencias, y aun del carácter corto de las preguntas de las ciencias como tales. Estaría en condiciones de advertir el carácter objetivante de las ciencias, podría advertir que en esas ciencias duras no aparece lo “personal”, el rostro humano; y ello ni de parte del que hace la ciencia, ni de parte de las cosas que se hacen presentes a ese saber científico. Es decir, las cosas no tienen rostro, por lo menos en primer lugar, humano; no son lo que está “a la mano” para realizar la propia vida en integralidad, en profundidad. Esto puede

³ Cf. Consonancias N° 5 (Septiembre 2003).

⁴ Aquí se asume mito *lato sensu*, es decir, se incluye también la religión, sin entrar ahora en las distinciones necesarias.

⁵ Sin dejar de tener en cuenta que, según parece, la palabra tiene un papel central en medio de las artes –quizá no porque sea necesariamente allí lo más profundo. Se ha dicho que todas las otras manifestaciones del arte en la medida en que no están acompañadas por la palabra del mismo nivel –por tanto poética– se vuelven opacas para la comprensión. Es decir, una cultura sin palabra es una cultura opaca. La posibilidad de su lectura es difícil, si no imposible.

mover obviamente a los alumnos a, por lo menos, pensar esos otros lenguajes. Dicho más precisamente, se podría advertir el carácter derivado del lenguaje científico y el carácter más originario de los otros lenguajes.

Lo que se intenta indicar se podría decir así: se trataría de “exponerse a” es decir, exponerse a lo que nos dicen esos otros lenguajes: la palabra poética (poesía y literatura en general), la música, la imagen de la pintura, de la escultura.... Por supuesto que en cada caso habría que proceder a una lectura, a un análisis temático, a partir del cual surjan, “se hagan” las experiencias que esos temas estén manifestando. El análisis temático y la experiencia deben constituirse en una especie de circularidad permanente. Así, entonces, se podría provocar el nacimiento o el redescubrimiento de las propias experiencias. Eso, llevado ulteriormente a su conceptualidad orgánica, generaría lo que se puede llamar la *filosofía*, que tendría aquí el rostro de una *antropología* en un sentido muy amplio.

Se puede decir esto de otro modo: lo que se ha llamado “exponerse a” sería algo así como encontrarse sorpresivamente en la experiencia de otros acontecimientos distintos de los que la cotidianidad nos muestra y advertir que tales acontecimientos ya estaban allí sin que se los advirtiera. Estos lenguajes posibilitan el encontrarse, encontrando lo otro que no es el hombre, es decir las cosas. El poeta Claude Vigée dice, en una entrevista:⁶ “En el fondo, éste es el papel del poeta:⁷ intentar obtener la comunicación con la energía fundadora que está en cada uno de nosotros, no lejos, oculta, rechazada. Cuando esta comunicación es recibida y la escucha establecida, en ese momento es necesario tomar lo que se tiene, su lengua, sus palabras”. Esto significa que no es necesario inventar palabras; son las mismas palabras cotidianas las que pueden ser redescubiertas en su riqueza, y su riqueza se manifiesta en la medida en que “se hacen” en una sintaxis nueva que es la sintaxis de la poesía y que no es la sintaxis del lenguaje cotidiano pragmático. Sigue Vigée: “...tomar lo que se tiene, su lengua, sus palabras, lo que se pueda para hacer salir ese movimiento de rocío, flujo, luz, y arrastrar a los otros. No: arrastrar no significa nada. Aquellos que están cerrados y rehúsan no pueden ser arrastrados por nadie. Pero la mayor parte no están cerrados ni rehúsan. Simplemente no saben. Han olvidado, aun no se han despertado, son egoístas. La poesía los despierta. Esta clase de poesía. Reconocerán que sabían pero que habían olvidado. En este ámbito nada se puede aprender, sólo se puede recordar lo que se había olvidado. La mayor parte de los seres humanos no son monstruos. Han olvidado, y se les puede recordar lo esencial. Entonces son liberados, entonces se convierten en portadores de salvación, de la cual ellos mismos aprovechan”.

Probablemente, lo dicho equivalga, *mutatis mutandis*, a lo que se llama autenticidad e in-autenticidad. Eso a su vez puede tener diversos modos de acontecer y mostrar diversos rostros, quizá, según las distintas etapas de la vida. Se puede pensar que existe una especie de olvido esencial, casi constitutivo de la vida humana y que sólo en determinadas circunstancias queda suprimido. Lo que aparece como lo auténtico es una cierta mismidad esencial, pero en modo diverso, es decir, con diverso rostro, según los momentos de madurez de la vida. No aparece del mismo modo en el niño que en el adolescente, joven, adulto.

⁶ Cf. *Études*, 3766, (1992), 799-807. En el Apéndice ofrecemos el texto completo de la entrevista.

⁷ Aquí cabe asumir tras la palabra poeta todo lenguaje que hable simultáneamente de mí mismo y las cosas en concreto.

La poesía, por ejemplo, despierta ciertos datos profundos constitutivos de lo humano como tal, como si hubiera un cierto trascendental humano en nosotros que precede a lo empírico que cada uno de nosotros como individuo es, y que lo constituye como tal aun antes de haberlo advertido o querido. Se puede intentar ilustrar lo dicho, y de tal modo que, de paso, salga, en parte al menos, a la luz la diferencia entre la conceptualidad filosófica y la experiencia lingüística poética. Si se le pregunta al filósofo: “para usted ¿cuál es el horizonte último posible de su pensamiento?, ¿cuál es la instancia final o el círculo último abarcante mas allá del cual no es posible ir y al que toda intelección suya remite?”, muy probablemente el filósofo respondería: “el ser”. De este modo, ello daría cuenta de que el filósofo se maneja, en principio, según la lógica conceptual del ser. Si se le pregunta en cambio a un poeta: “¿qué es lo último respecto de lo cual todo termina siendo una remisión a eso último?, ¿qué es lo último por lo cual usted todo lo experimenta, aquello a lo cual apunta toda experiencia singular?”, él diría, por ejemplo: “es, hacia arriba, lo Sagrado, hacia abajo la muerte, y además la naturaleza.”⁸ Éste es el horizonte mas allá del cual no puedo ir y al cual toda experiencia remite, desde el cual toda experiencia cobra sentido”. Así son los lenguajes originarios: ellos hacen presentes estos polos últimos, díganse del modo que se digan. Se los puede llamar “lo Sagrado”, “lo más alto que promete cumplimiento”, la muerte, como lo humano más abismal; y la naturaleza, como aquello que inmediatamente experimentamos –no la naturaleza objetiva de las ciencias, sino la naturaleza como lo familiar o lo hostil para nosotros los hombres– y a través de la cual nos hacemos cargo también de lo Sagrado y también de la muerte.

Si ahora alguno se pregunta: ¿qué diferencia hay entre decir “ser” y decir esto otro?, ¿qué diferencia hay entre estos distintos horizontes, entre el de lo Sagrado, la muerte y la naturaleza, y aquel otro que dice simplemente “ser”? Se puede afirmar que ambos lenguajes tocan algo último, pero de diverso modo. El lenguaje del ser lo hace conceptualmente. La poesía toca lo último en la totalidad de la experiencia rica de la vida. El espíritu humano se halla exigido y tensionado entre dos polos últimos de lectura de lo real. Uno es el polo que, desde el ser y sus principios, atrae hacia sí todo cuanto es, en la organización de un discurso conceptual, dentro del cual pueden incluirse las mismas ciencias, en un modo que habría que precisar. El riesgo de este movimiento es doble: por un lado el de absolutizarse y desconocer todo otro discurso y, por otro, el de nivelar en una sola concepción del ser las cosas y el hombre, reduciéndolos a ambos a modos de la objetividad. El otro polo del espíritu humano es el que intenta reunir todas las cosas y el hombre mismo en un decir “concreto” que respeta las diferencias, pero precisamente sin dejar de reunir. El riesgo de este movimiento es el desmembramiento, si no se mueve en su elemento conductor y unificante que es, en el discurrir metafórico de la poesía, la unidad del ritmo, de la melodía, en la novedad sensible de los contrastes. En comparación, el primer discurso, al menos en sus momentos de riesgo, aparece como más pobre que el segundo. Y si no ha de correr el riesgo de su pobreza, deberá permanentemente estar a la escucha del otro lenguaje, “poético”, más cercano a la vida y, como se dijo ya, en rigor, anterior a él.⁹

⁸ Se trata de una ejemplificación, para que salte a la vista el modo conceptual de pensar y lo que es un modo poético de experimentar. También al orden de la poesía pertenecen el amor y la belleza. Puede quedar como pregunta si amor y belleza no están incluidos en los tres “polos” poéticos mencionados.

⁹ “Poeta”, “poético”, se toman aquí en un sentido muy amplio, que no tiene que ver sólo con el poeta que escribe y versifica. Se trata de la poesía como lo profundo del arte. Por otra parte, si bien las experiencias profundas se pueden dar sin llegar a las palabras o, en general, a la expresión artística, parecería que una experiencia humana llega a la plenitud de experiencia humana cuando se hace palabra. En este sentido, el poeta es un adelantado, respecto del que no logra la palabra. Es un revelador. El poeta en sentido amplio

Hasta aquí se han distinguido dos caminos para llevar a los estudiantes que llegan a la universidad con una cierta afinidad con las ciencias duras, hacia las experiencias profundas que se quieren actualizar. El primero mostraba cómo las ciencias son un cierto modo de existencia, para desocultar el origen de ese modo de existencia en la vida como tal y su deseo trascendental. Pero sería, según se dijo, un camino un poco abstracto. El segundo camino era sumergirlos inmediatamente en otros lenguajes, exponerlos a lenguajes más originarios. Ambos caminos son posibles y la elección de uno de ellos dependería del tipo de alumno de que se trate en cada caso. Pero parece mucho mejor el segundo.¹⁰ Claro que es difícil decir cómo se hace esto en concreto. Desde ya habría que contar con docentes capaces de hacer tales experiencias y llevar a ellas.

Esto en cuanto a los alumnos que vienen a las llamadas ciencias duras. Para los que vienen a las carreras más cercanas a lo humanista (por ejemplo economía, derecho, ciencias políticas, psicología, etc.) se puede transitar el *primer camino* propuesto, es decir, pasar hacia las raíces profundas de la vida luego de advertir que, en esas ciencias, se trata de un modo parcial de existencia respecto del deseo trascendental, según todo lo dicho anteriormente. Pero, según parece, se puede intentar ese camino de dos maneras.

La primera, partiendo de las ciencias duras como tales, porque, aunque estos alumnos estén más cerca de las humanidades, el modo de vida y el modo de pensar actual, el modo actual de encarar la realidad está indudablemente determinado por el modo científico-técnico de proceder. De modo que la *forma mentis* en la que culturalmente estos alumnos están inmersos es la de las ciencias duras. En el mundo de hoy hay una primacía del modo de pensar científico-técnico e, incluso, se intenta entender los saberes ajenos de suyo a ese tratamiento desde ese marco conceptual y metodológico. Pero también es cierto –y sería la segunda manera– que ese paso hacia la profundidad de la vida se puede hacer desde las mismas disciplinas que ellos muestran preferir en concreto, llámense economía, derecho, política, psicología, etc.

Es decir, resumiendo, que se puede partir de las ciencias duras aunque estos alumnos no vengán a hacer ciencias duras, porque éstas constituyen una *forma mentis* cultural actual. O se puede partir de sus propias preferencias concretas, que suelen ser la economía, el derecho, etc, mostrando las raíces de tales disciplinas en la vida en profundidad y en su llamado deseo trascendental.

Pero también aquí, como en las ciencias duras, hay un *segundo camino*, y se puede pasar a esos otros lenguajes, que se deben llamar lenguajes más originarios, que se dan en el mito, en la poesía, en la literatura, etc. Se puede, según los casos, empezar por el primer camino o empezar por el segundo camino. Eso habrá que decidirlo en concreto.

sería aquél al que se le descubre toda la riqueza de la experiencia humana profunda y la lleva a una cierta forma, que puede ser una forma musical, escultórica, etc. Pero hay una forma que es la palabra, que parecería ser la forma de las formas. Obviamente la cuestión de la palabra trae consigo la cuestión del silencio. El lenguaje puede entenderse como la espuma de una ola, espuma en la que no aparece el fondo de la ola que la hace posible. Así, ningún lenguaje agota la experiencia, pero también es cierto que toda experiencia pide ser dicha indefinidamente. Hay entonces silencio, pero siempre es un silencio entre palabras, el silencio que precede al lenguaje, o que viene después del lenguaje, pero que es así siempre entre palabras.

¹⁰ Cabe agregar que toda profunda experiencia humana dicha “poéticamente” lleva implícito el elemento ético, es ya una experiencia ética, porque implica una orientación de la vida. La “ética” en el sentido de una disciplina filosófica podrá aparecer ulteriormente (Cf. Consonancias N.5, diciembre 2003)

Es decir, si hacer el descenso hacia el deseo trascendental o sumergirse directamente en los lenguajes originarios. Ambos caminos son legítimos. Lo interesante es que, en todo caso, cualquiera sea el camino que se haya elegido, se tiene la posibilidad por lo menos general de enraizar jerárquicamente las disciplinas en la vida; sean las duras o no duras. Si ahora se mira un poco hacia todo lo que se ha venido diciendo, primero, se ha indicado la necesidad de un “descenso a la vida”, luego se han detectado los lenguajes primeros en los que se dice y se forma la vida; se han discernido los temas y, en general, el tipo de lenguaje correspondiente a la vida en tal nivel más originario¹¹ y, además, se ha descubierto que esta vida se halla obrando siempre con su orientación hacia aquel “ser, ser sin fin, ser feliz”. Además, se ha dado el marco en el que sería posible ubicar y jerarquizar las ciencias no duras y las ciencias duras.

El primer camino ha dirigido hacia la vida profunda; el segundo ha mostrado el despliegue de esa vida en sus lenguajes originarios. Lo interesante es que sin querer se ha hecho un movimiento hacia una comprensión orgánica del todo de la vida en todas sus manifestaciones y niveles. Este movimiento de lucidez abarcadora no es un movimiento inventado artificialmente sino que es movimiento de la vida misma, y este movimiento natural es filosofía. Pero una filosofía donde especialmente el centro es el hombre. Se ha hecho centro en el hombre; pero cabe agregar: *el hombre es el centro provisional*. Hasta aquí aparece el hombre como centro.

2- Se abordan ahora los que, al inicio, se han denominado “momentos”, y que corresponden a la pregunta: ¿qué es lo que se manifiesta, qué es lo que se hace presente en cada “paso”? Son los “momentos”: el yo, el otro/ los otros, el todo, lo Otro. Se los puede considerar, en principio, como momentos de un todo unitario. En cada uno de los cuatro pasos que se irán viendo (lo humano –el que ahora estamos desarrollando–, lo humano más que humano, la reflexión teológica, la celebración), siempre aparecen simultáneamente el yo, el otro, el todo y lo Otro. Pero cada uno de estos “momentos” aparece en cada paso según un diverso nivel de explicitación y de riqueza. Esto significa que, aunque sea en distintos niveles de explicitación y de riqueza, estos momentos aparecen siempre, en cada uno de los cuatro “pasos” y por cierto, en primer lugar, en la base experiencial de la vida. Son pues momentos de un todo unitario que se interpenetran. Pero sólo es posible ir mencionándolos y analizando uno tras otro. Es lo que se hará a continuación.

a) Muy esquemáticamente dicho, en este primer paso (lo humano) el **yo** puede manifestarse en su mismidad profunda, y así es como aparece en los lenguajes originarios. En cambio, si se trata del nivel de las ciencias duras sobre todo, lo que se manifiesta en primer lugar son las funciones lógico-rationales del yo. El yo aparece en diverso modo en los lenguajes originarios y en las ciencias duras, y entonces parecería posible hablar de un “yo mismo” y de un “yo lógico”, respectivamente.

b) En el momento siguiente, el del **otro**, éste se puede cargar de diversa manera según aparezca en los lenguajes originarios o en las ciencias duras por ejemplo. En el orden de los lenguajes originarios el otro es “tú”. Y fuera de tales lenguajes el otro corre el riesgo de desdibujarse en cuanto “tú” –en el sentido fuerte anterior– y llegar a manifestarse simplemente como “el otro”. En el caso de los **otros** también hay una gradación. En los

¹¹ Estudiar los distintos tipos de lenguaje correspondientes a tal nivel originario de la vida es algo imposible de realizar aquí: el lenguaje del mito, los distintos géneros de la literatura, en dependencia de ello los “lenguajes” de las distintas artes...

lenguajes originarios se podría hablar de “comunidad”, mientras que en el lenguaje de las ciencias los otros podrían ser interlocutores de un diálogo lógico-racional, y el nosotros podría llegar a confundirse en una unidad “de razón”.

c) Ya se ha hablado del yo, del otro, de los otros; ahora corresponde referirse al *todo*, el todo de lo que no es el hombre, las “cosas”. Aquí se pueden discernir dos instancias. Desde el punto de vista de los lenguajes originarios, las “cosas” son lo familiar, sea favorable o desfavorable. Así es el rostro que tienen las cosas en los lenguajes originarios: lo que nos adviene positiva o negativamente. No se trata de algo que es antes de advenirme, sino que *es* en el advenirme favorable o desfavorablemente. Si en cambio se avanza hacia los lenguajes estrechos, más derivados, de las ciencias, las cosas son objetos manipulables.

d) Falta aún hablar de lo *Otro*. En el nivel de los lenguaje originarios, lo Otro aparece como lo sagrado, lo salvífico, donde salvífico/ salvación no tienen un sentido específico como se tiene en el cristianismo, sino simplemente como aquello que promete plenitud de vida. Por lo tanto, aquí salvación no tiene que ver en principio con pecado. Si se pasa de los lenguajes originarios a los lenguajes derivados, eso que allí se ha llamado lo salvífico, eso que se ha llamado de modo neutro lo Otro aparece allí como un posible fundamento último de las cosas. Puede aparecer así en las ciencias. Pero cabe preguntarse si las ciencias avanzan hacia la cuestión de un posible fundamento último. Quede esto como cuestión. Pero sí es cierto que viniendo de las ciencias o no viniendo de las ciencias, sino directamente ahora en el pensamiento filosófico, lo que se ha llamado lo Otro aparece como fundamento último de las cosas. Este posible fundamento último de las cosas –y el modo de su fundar– puede aparecer en filosofías que no proceden según el modo tradicional.

II) Segundo paso: lo humano más que humano.

1- Lo dicho hasta aquí correspondía al primer paso, el de lo humano. Ahora vendría el paso a *lo humano más que humano*. Se ha llegado al paso del contacto con lo bíblico.

Hoy, ante el pensamiento contemporáneo, no se puede partir sin más del supuesto de la superioridad de la revelación bíblica. Esto no puede ser un supuesto. Tampoco es algo que haya de ser demostrado. Quizá sí algo que pueda ser mostrado. Ha acontecido la modernidad con su crítica y ello obliga a una madurez que tiene que configurar una nueva ingenuidad, como afirma P. Ricoeur.

A partir de lo que se acaba de decir, la cuestión que surge es la de la situación de la fe frente a la modernidad y la posmodernidad. Ambas, cada una a su manera, han ejercido su crítica respecto de la fe cristiana. La modernidad lo ha hecho en nombre de la razón, y de una razón entendida como casi omnipotente. La posmodernidad lo viene haciendo en nombre de la pluralidad de “razones”, de la pluralidad de culturas. En cada uno de los casos el resultado es diverso. La fe, o lo que eventualmente quede de ella, muestra rostros diversos según que sufra la crítica de la razón única y universal o el de la conciencia de las pluralidades antes señaladas. Precisamente, la universidad, y muy en particular la universidad católica, debería ser el lugar de la recepción y discusión de esas críticas, ya que ella, en cuanto universidad actual es de hecho más hija de la Ilustración (universidad basada en las ciencias modernas) que de la universidad medieval, donde la

fe convivía armónicamente con todos los saberes, y ya que, por otra parte, la posmodernidad –crítica a su vez de la modernidad– es en gran parte la atmósfera cultural de nuestro tiempo.

Ahora bien, se puede pensar que luego de la crítica moderna y posmoderna, no desaparece simplemente la fe sino que surge con su rostro más puro y con su perfil más propio frente a ciencias, filosofía y conciencia de pluralidad. Precisamente desde aquí, es desde donde ahora el Evangelio puede ejercer su crítica valorativa y a la vez superadora de toda razón y de toda cultura, pero recibéndolas a ellas como momentos del despliegue de su mismidad. De este modo “universidad” y “católica” lejos de presentarse como términos contradictorios entre sí, marcarían la tensión que hace posible el movimiento incesante de mutua fecundación de fe y saber que, según todo lo dicho, culminaría siempre en el misterio del acto de la fe. La universidad católica debería preguntarse a qué distancia se encuentra de la figura ideal que se acaba de trazar.

Indudablemente, por otra parte, un sano realismo indica que tampoco se puede partir del supuesto de una verdadera fe en todos los alumnos, y esto en un doble sentido: ni una *fides quae*, ni una *fides qua*. Es decir, no se puede partir de que sepan algo de los contenidos de la fe, ni se puede partir del hecho de que estén viviendo una fe a la que no podrían explicitar en fórmulas. Puede tratarse de una fe meramente sociológico-cultural: se siente un cierto confort interior que no es más que la coincidencia con la propia historia y tradición incorporadas, internalizadas, casi al modo de una superestructura. No se puede partir de ese supuesto. Lo cual exige, desde el punto de vista pedagógico, un trabajo muy especial de discernimiento.

¿Cómo entrar en este paso que se ha llamado *lo humano más que humano*? En primer lugar hay que sensibilizar para lo poético *lato sensu*, es decir para el lenguaje de la propia implicación, el lenguaje que hablando de las cosas habla de mí y hablando de mí habla de las cosas y pone en juego lo último de mí y de las cosas y lo primero de mí y de las cosas. Por otra parte, en este paso habría que mostrar cómo las religiones son la formación en palabra y rito o culto de la experiencia, precisamente, de lo Otro, Sagrado, Salvífico. Aquí debería ofrecerse una exposición más o menos analítica de las grandes religiones.¹²

El paso siguiente tendría que ser una crítica, un sopesar. ¿Cuáles son los criterios para esta crítica en orden a jerarquizar los fenómenos religiosos? Habría que apelar al discernimiento de la mayor o menor amplitud, abarcamiento y profundidad de las experiencias que se vehiculan en esas palabras y en esos ritos. Es decir, la mayor capacidad de implicación de mí mismo y de todas las dimensiones de mí mismo que cada una de ellas tenga. Cuanto más de mí se saque a luz, tanto más valiosa tal manifestación religiosa. Y ése es el camino de lo que debería ser el discernimiento de la especificidad de la revelación bíblica, que debería culminar en un encontrarse sorpresivamente en esas experiencias que se vehiculan en el lenguaje bíblico.

¹² Es importante recordar que en el debate que hubo en Italia hace algunos años acerca de la enseñanza de la religión en las escuelas, finalmente se llegó a un acuerdo sobre la enseñanza no de la religión católica como tal sino sobre la exposición de las religiones. Cabe apreciar esto como algo sumamente enriquecedor desde el punto de vista cultural, habida cuenta, por ejemplo, de los problemas que hoy existen en cuanto a diálogo, no diálogo, etc. Así, tal tipo de enseñanza resultaría importante culturalmente, y aun desde el punto de vista de la fe, sobre todo en la universidad.

Encontrarse sorpresivamente a sí mismo en las experiencias dichas en la Biblia y también en la vida de los cristianos –piénsese en los santos–. Los santos son también una explicitación de lo bíblico.

Ahora bien, si se quiere organizar esto pedagógicamente habría que “leer” la Biblia; no se trata sin más de un curso de Biblia. No se ha de dejar de lado el momento científico del estudio de la Biblia; pero, ciertamente, si tal estudio no culmina en una “lectura espiritual”, no alcanza. Ha de tratarse de una lectura en la que precisamente me encuentre yo sorpresivamente a mí mismo. Los dos niveles son necesarios, el del estudio científico y el de la lectura espiritual; y habría que agregar también el tema de la espiritualidad cristiana, que correspondería a lo que se ha llamado la experiencia de los santos. Se puede advertir que éste es un lugar teológico realmente importante.

Corresponde hacer ahora una breve reflexión sobre lo que se acaba de decir, para poder referirse luego a los “momentos” ya mencionados. Adviértase lo que se nos da en los lenguajes originarios: nos sobrevienen las cosas y nosotros sobrevinimos a nosotros mismos a la vez. Esto vale en primer lugar, ahora, para los lenguajes bíblicos. En general se puede decir que en los lenguajes religiosos nos sobrevienen las cosas como símbolos de lo Otro, de lo Otro sagrado; es decir, las cosas como remitiendo a lo Otro sagrado, lo cual Otro sagrado así también nos sobreviene. Cuando se dice “nos sobreviene” se quiere decir que no se trata allí de un espectáculo enfrente de nosotros, sino que es algo que nos afecta en el sentido más fuerte del término. Somos afectados, tocados, en la realidad de una experiencia.¹³

De la palabra bíblica corresponde afirmar lo mismo, es decir que nos sobrevienen las cosas como símbolo de algo sagrado, pero a ello hay que agregar lo propio de la experiencia bíblica: la manifestación y presencia de lo Sagrado en la historia. Lo singular es que para los judíos el lugar de la manifestación de lo sagrado es la historia, lo cual no quita que también sea la naturaleza, como en otras religiones. Pero lo distintivo es la historia, la historia del pueblo de Israel es el lugar de la manifestación. Desde aquí ¿qué sería hoy una fe en sentido bíblico? Sería reconocer lo Otro sagrado, salvífico, ***aquí y ahora***: Yahvé (Antiguo Testamento), Jesús (Nuevo Testamento). Éste es el elemento de inconmensurabilidad que exige este salto que es la fe, respecto de las religiones no bíblicas. Se trata de lo Otro, pero aquí. Se podría dar un paso más: no solo aquí (Yahvé/ Jesús), sino ***aquí en la Iglesia***. Éste es el acto de fe, es lo específico del acto de fe en sentido bíblico. No un Otro trascendente sagrado que a través de la naturaleza se manifiesta, sino El que históricamente se acerca, tan históricamente como aquí, en Belén de Judá, en Nazaret. Lo cual no quiere decir que se reduzca a esto. Eso es lo que, según parece, es la fe bíblica, y frente a la cual se ha de distinguir lo que

¹³ Afirma KARL RAHNER: “... el decir y oír poéticos pertenecen tan íntimamente a la esencia del hombre que, si esta capacidad esencial del corazón hubiera desaparecido verdaderamente por completo, el hombre ya no podría percibir la Palabra de Dios en la palabra humana. Lo poético es, en su esencial última, supuesto del cristianismo [...] Pero si la palabra poética evoca y hace presente tras las realidades decibles y en sus abismos más hondos el misterio eterno, si dice lo individual de tal manera que en ello esté todo poéticamente reunido, si es una palabra que o llega al corazón o no es palabra poética, si en su decir conjura lo inefable, si fascina y libera, si no habla sobre algo, sino que al decir funda lo que evoca, ¿podrá un hombre ser radicalmente insensible, muerto a tal palabra y ser, sin embargo, cristiano?... Y recíprocamente: un hombre que aprende a oír las palabras del Evangelio realmente como palabra de Dios que Dios mismo entrega, un hombre que aprende a oír las palabras en el centro del corazón, empieza a convertirse en un hombre que ya no puede ser completamente insensible a toda palabra poética”. *Escritos de teología, T.IV*, 461-462, Madrid, Taurus, 1964.

podría ser una fe filosófica.

En la fe filosófica no se trata necesariamente de una “prueba” de la existencia de Dios. Cabe partir de otros supuestos de reflexión filosófica que no son la demostración de las cinco vías o algo semejante. Se puede seguir a B. Welte¹⁴ cuando habla de un deseo trascendental de lo infinito. Según parece, no se opone este deseo de lo infinito del que habla Welte a lo que anteriormente se ha llamado deseo trascendental. Son dos momentos de lo mismo. Hay un deseo trascendental de lo infinito *in genere* que Welte llama “lo ideal”; y hay deseos finitos que se refieren a esto o aquello, a figuras finitas de la vida. A cada uno de estos los llama “lo real”. ¿Qué sería una fe filosófica? Los deseos finitos que apuntan a figuras finitas reales son siempre contorneables conceptualmente. Frente a eso, ¿qué sería creer? Sería renunciar a la figura-concepto finito, a lo real y apostar a vivir según aquello infinito, infigurado, ideal, no dado en el sentido de lo contorneable. Esto sería fe filosófica: subordinar la finitud a la infinitud; las figuras finitas a lo infigurado, subordinar el concepto a este movimiento transconceptual (si concepto es siempre lo que delimita). Por otra parte hay que decir que este infinito ideal así deseado es la “causa” de todos nuestros deseos finitos como camino hacia él, aunque no lo advirtamos. Es función de la filosofía descubrirlo y, descubierto, ahora apostar a vivir según ello en primer lugar. Y este infinito infigurado es algo de lo que en religión es llamado Dios. Si se parte desde esta fe filosófica y se avanza hacia la fe bíblica, ésta sería apostar a que lo infigurado infinito, paradójicamente, se hace presente finalmente en la figura finita de Jesús de Nazaret. Se daría así el paso de una fe filosófica a una fe bíblica. No se dice con ello que no haya mediaciones.

2- Por último, habría que pasar al análisis de los “momentos”. Es necesario tratar de mantenerse en el nivel de lo que es experimentado bíblicamente, sin entrar en una reflexión teológica, es decir, conceptual, que sería ya el tercer paso. Aquí los momentos podrían llamarse de la siguiente manera:

a) El *yo* es un “yo mismo”...

b) ... pero que no puede ser separado de un *tú* como prójimo y a la vez de un *nosotros*. Un *yo* que es un *nosotros*; un *nosotros* que es un *yo*, es decir una comunidad, que es en primer lugar Israel. Pero que luego es la comunidad de los hermanos que son hijos en el Hijo, que es Cabeza de la comunidad que es Cuerpo místico.

c) Ahora bien, el *todo* como lo que no es hombre, puede ser entendido como “lo creado total”, como símbolo hacia Dios, donado por Dios y como don, además, en donde y con lo cual desplegar la vida concreta histórica como ya vida de Dios, aunque aun no visible; es el “ya” y el “todavía no” que es, también, el “ya” y el “todavía más”. Quizá se deba decir que aquí, además, el símbolo es más que símbolo. Todo en diverso grado, incluido ahora también el hombre como parte del todo, y las cosas, todo ya es vida de Dios, ocultamente. Eso queda evocado cuando se habla de “nuevos cielos y nueva tierra”

d) Por supuesto que la vida de Dios no está del mismo modo en el hombre que en las cosas. Eso a lo cual en el lenguaje neutro se ha llamado lo *Otro*, aquí es Yahvé o Padre, Hijo y Espíritu; o Amor y Creador. Como afirman algunos autores, primero es el Éxodo y después el Génesis; porque en la experiencia bíblica primero se trataría de Aquél que

¹⁴ Cf. B. WELTE, *El hombre entre lo finito y lo infinito*, Guadalupe, Buenos Aires, 1983.

se acerca, que nos ama, que es con nosotros, Yahvé, cuyo atributo de creador sería, en comparación con otros dioses, discernido después, como aquello, precisamente, a través de lo cual se acrecienta la conciencia de su amor, porque siendo creador de la nada, no necesitando de nosotros, ama. Lo cual hace que el amor sea sobreabundante, desmesurado, gratuito.

Ahora bien, estos momentos se interpenetran y eso evoca la fórmula paulina “Dios todo en todos” (1 Cor 15,28). Por eso se afirmó anteriormente que el destacarse más o menos alguno de estos momentos dependía de los pasos en que cada uno fuera ubicado, y que la riqueza mayor o menor que cada uno de estos momentos mostraba también dependía del paso en que se lo ubicara. Pero se puede advertir ahora que la interpenetración de estos cuatro momentos se ve más claramente en este paso que en el anterior.

III) *El tercer paso: la teología.*

1- Se transita ahora hacia el tercer paso, que sería la reflexión orgánica conceptual, es decir, la teología. En el segundo paso se trató de que el pensamiento se mantuviera en un lenguaje, por así decirlo, al ras mismo de la textura de la Biblia. Ahora en cambio ya se estaría en una reflexión y una articulación conceptuales.

La primera pregunta que cabría hacerse aquí es si esta articulación conceptual merece el nombre de ciencia. Quede ello como cuestión abierta. Pero sí se puede decir que se trata de un pensamiento sistemático, lo cual no quiere decir cerrado. Y es un pensamiento que procede según una cierta fundamentación, lo cual no quiere decir necesariamente “prueba”. Sí se puede discernir en un discurso lo que viene antes y lo que viene después, sin que lo que venga después sea entendido como deducción lógica de lo que viene antes.

La cuestión importante aquí es determinar qué conceptos tendría que utilizar este saber y de dónde provienen los conceptos que se utilizan. La cuestión es de qué trata la teología, y en particular ver de dónde provienen sus conceptos. Este tema se podría formular así: en la teología se habla del hombre que somos y de lo humano; y cuando se dice aquí lo humano se está señalando todo lo que no es el hombre pero que en el modo de su hacerse presente no deja de hacer referencia al hombre, tiene que ver con él y, en primerísimo lugar, el Dios de la Alianza. Se puede hablar conceptualmente del hombre y de lo humano, pero si el hombre y lo humano, y las palabras que lo dicen, son visitadas por lo Otro Sagrado, concretamente ahora Jesús –la experiencia bíblica de lo humano más que humano– todo lo que se diga empieza a decir más de lo que hasta allí se decía.

Esto se puede enunciar de otra manera: lo Otro Sagrado, cuyo misterio se acrecienta por su anonadamiento, es lo inefable que sólo puede ser alcanzado, tocado en el silencio que su diferencia crea. Lo Otro Sagrado, cuyo misterio se acrecienta por su anonadamiento, es lo finalmente inefable, que sólo puede ser alcanzado en el silencio. Es un silencio que viene creado por su propia diferencia respecto de todo lo dado hasta ahora. Un silencio que debe mantenerse como vacío de lo que queda atrás como diferente, es decir, el hombre y lo humano. Pero paradójicamente ese vacío es ocupado nuevamente por la antigua palabra, pero palabra que ahora, afectada por el vacío, resulta ilimitada y se expande sin fin. Es decir, son las mismas palabras pero ahora visitadas por lo Otro

Sagrado pero concreto histórico que es, finalmente, Jesús. Se crea silencio porque se toca algo que en estas palabras inicialmente no está dicho, tal como ellas hablan en su origen. Se crea un silencio que es la diferencia, justamente; pero es el silencio como un vacío que se llena con las palabras antiguas. Sólo que ahora, habiendo pasado la prueba del silencio y del vacío, se deslimitan y se abren, se expanden sin fin. Todo lo dicho antropológico u ontológicamente ahora queda abierto. Se puede decir que todo lo tocado por lo Otro Sagrado queda expandido. Es decir, toda palabra ya dada sobre el hombre y lo humano es excedida, transfigurada.

Aquí no hay que olvidar que hay dos posibles discursos. Uno es el discurso de la teología tradicional, que viene de una determinada metafísica y que tiene que ser afectada por este proceso que se acaba de mencionar; pero también es posible pensar en un discurso ontológico y antropológico distinto, si se quiere más existencial, pero que también va a sufrir el mismo proceso de desfundamiento y de nueva locución. En ambos casos se podrá hablar de analogía. Es muy acertada la expresión de Guardini cuando dice que, con la analogía, se trataría de la pérdida de un concepto pero en la línea de su sentido. Cabría también decir que se trata aquí, en tal lenguaje, de una pobreza de lo poseído y una desbordante riqueza de lo prometido en el contacto que transforma la palabra.

Se podría hacer una última precisión: no se trata de conceptos que se esfuerzan por excederse, sino que habría que decir, mejor, que el Espíritu nos toca y tocamos cordialmente así aquello de que se trata y recién entonces –el espíritu así tocado– se llega a los conceptos dados para transfigurarlos.

Aquí cabría preguntarse ahora pedagógicamente *qué* teología habría que enseñar¹⁵ –se debe recordar aquí lo recién dicho sobre la posibilidad de distintos lenguajes teológicos: el tradicional y otro más “existencial”– y *cuánta* teología habría que enseñar, esto es, ¿es en rigor necesario enseñar todos los “tratados” teológicos en todos sus puntos? ¿No bastará con despertar el “gusto” por la reflexión teológica recurriendo a la exposición de determinados puntos que susciten, según los casos, un interés “personal” acentuado, para, desde allí, sólo señalar los demás puntos del estudio teológico?

2- Corresponde ahora tener en cuenta los “momentos”. En este tercer paso, como en cada paso, aquellos momentos se mostrarán con un determinado rostro. Pero convendrá recordar lo señalado anteriormente, a saber, que lo representado en este paso, que es de naturaleza conceptual, es cada vez desbordado por lo significado, o mejor, por lo “tocado”, o aún mejor, por aquello que se deja tocar.

a, b) El *yo* se concebirá a sí mismo como “miembro” de la “sociedad” –yo y los *otros*– que es la Iglesia, en camino hacia el Dios trino, según el dinamismo y el impulso de las virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad.

c) El *todo* de lo que no es el hombre es aquí lo creado y recreado por Dios libremente, como lugar y objeto de la vida y del obrar humanos, en Él y hacia Él.

d) El *Otro* es aquí el Dios uno y trino: tres “personas”, una “naturaleza”. Cabría preguntarse qué otros conceptos nacerían si lo creído fuera pensado a partir de otra filosofía y, por ende, desde otra conceptualidad que no sea la tradicional.

¹⁵ El N... de “Consonancias” está dedicado enteramente a esta cuestión.

IV) El cuarto paso: la celebración.

1- Se llega así al cuarto paso, que se ha querido denominar como el de la *celebración*. Se trata aquí de la Vida como “confesión ejercida”, actuada; la confesión como acción-obrar-praxis, de la inefabilidad de lo Inefable y así de lo Inefable. Se trata de la vida en el Espíritu, que se despliega según la gestualidad que le es propia y posible en este tiempo de la espera: la vida en la Vida de Dios. Se trata del culto, de la liturgia y de las obras, que son gestos que dicen lo que no dicen las palabras que allí se dicen. Palabra y no palabra (gesto, obra), son ambos necesarios.

2- ¿Qué decir de los momentos de este paso?

a, b) El *yo* es también a la vez un *nosotros*, una comunión de caridad, que se manifiesta hacia afuera y hacia adentro como celebración litúrgica y como obras de caridad.

c) El *todo*, en principio de lo que no es el hombre, se muestra, se manifiesta, en gestos y acciones, como vida ya de Dios-Amor, con lugares de “concentración” de esa vida: los sacramentos, en especial la Eucaristía. El todo, en rigor ahora del hombre y las cosas se manifiesta gestualmente como “nuevos cielos y nueva tierra”.

d) El *Otro*, Padre, Hijo y Espíritu, se manifiesta ahora, en gestos y acciones, como Amistad subsistente, como Amor que hace nuevas todas las cosas. Aquí ya no se puede decir sin más que el hombre sea el centro.

*

Mutua circulación de los cuatro pasos

El orden de los cuatro pasos tiene en principio un sentido pedagógico. Pero cada uno de ellos tiene su propio poder de “revelación”, esto es, de mostrar-nos y mostrar lo que no somos nosotros (el otro, los otros, el todo, el Otro). Desde cada uno de ellos se podría, en principio, “empezar” y seguir, para terminar siempre en el cuarto. Cada uno puede provocar el paso hacia cualquiera de los otros, en cualquier orden, y así dar “materia” para cualquiera.

Pero es claro que la mayor concentración de riqueza se halla en el último paso: éste es el único capaz, finalmente, de impedir la clausura en sí mismo de cualquiera de los otros tres –función crítica–: habla, “gesticula”, obra, y deja mostrarse así siempre lo que todo lo excede, que no se deja “atrapar” en ninguno: es el lugar donde lo Inefable del misterio del Dios encarnado (Amor) ejerce su atracción hacia El sobre los otros tres pasos. Allí *acontece* Aquello de lo que los otros tres en definitiva siempre, balbuceando, muestran hablando. Se podría decir lo siguiente, apuntando en particular a lo que es central en todo lo dicho.

El paso primero descubre, en el fondo de la vida, otro fondo que, como tal, se anuncia – al menos como posible–.

El segundo paso descubre que el fondo de la vida es la Vida de Dios: Vida de la vida.

El tercer paso intenta organizar conceptualmente esa vida en la Vida.

El cuarto paso vive, “gesticulando” y obrando –y hablando– esa vida en la Vida. Este cuarto paso es culminación insuperable, pero es también alimento interminable para los otros, comienzo siempre nuevo; y así, como se dijo, momento crítico.

Y ahora una última reflexión acerca de los momentos. Conforme con todo lo dicho, es correcto afirmar que cada uno de los momentos se despliega, según los pasos, mostrando cada vez aspectos nuevos. Así entonces, en los momentos de los distintos pasos se trata siempre de lo mismo en diferente nivel de explicitación de su riqueza. Por eso, para ubicarse “fuera” de cada uno de ellos en particular, se usaron las expresiones yo, tú, nosotros, etc., y se dijo entonces que se trataba de expresiones neutras. Es decir, el carácter neutro tenía que ver con el discurso desplegado entonces: en la realidad, como se vio, se trata de una sola cosa que se va desplegando. Vaciarlo de tal o cual contenido es tarea del que expone. Pero de suyo siempre está con algún nivel de riqueza, es decir que nunca es neutro.

Finalmente, vale la pena advertir que si todo lo que se dijo tiene una cierta coherencia y una cierta verdad, queda aquí integrada, en los cuatro pasos, en todos los momentos, la actividad de los tres institutos que interesan aquí en especial, es decir el Instituto para la Integración del Saber, el Instituto de Cultura y Extensión Universitaria, y el Instituto de Espiritualidad y Acción Pastoral. Cada uno –desarrollando su actividad en coordinación con cada unidad académica– tendrá su tarea en mayor o menor medida acrecentada según el paso de que se trate. Pero si los cuatro circulan entre sí, también circulan entre sí las actividades de los tres Institutos. Desde el punto de vista de la organización universitaria parece un aspecto de suma importancia.

* * *

Apéndice

¿QUÉ REPRESENTA EL POETA? Una conversación con Claude Vigée.¹⁶

Jean-François Bouthors: *¿Qué representa el poeta?*

Claude Vigée: ¿Qué representa hoy el poeta? Yo me planteo esa pregunta todos los días desde mi adolescencia, porque no la sé responder. Ya Hölderlin decía, apenas comenzado el siglo XIX: “¿Para qué sirve un poeta? ¿Para qué sirve en tiempos de penuria, de carencia?”. Eso no ha cambiado. La carencia es aún hoy atroz. Hay una avalancha de bienes materiales... pero que sólo sirven para llenar un enorme vacío, esta penuria de la que hablaba Hölderlin.

Esta bulimia se manifiesta sobre todo en el ámbito del lenguaje. ¡Desencadenamiento de palabras que no dicen nada, de palabras que salen como las cucarachas salen de las paredes! Salen de la sociedad, de todas partes, sobre todo de los medios, pero no solamente. Todo apunta a ocultar una ausencia... un silencio. Un silencio malo. Lo que un poeta quiere hacer exige un remontarse más allá de sí mismo, en sí mismo, en un lugar de ausencia, que es más bien un no-lugar. Un Sinaí de vida y de desolación, pero de desolación buena, de pobreza buena. A partir de ese lugar, intenta, invirtiendo el movimiento, conectarse con la exterioridad humana hablando con palabras verdaderas. Eso es un poeta. No es otra cosa.

Hablar de poesía sin el deseo de un lenguaje verdadero no tiene ningún sentido. Pero este lenguaje de la verdad debe antes ser conquistado. Contrariamente a lo que dicen los estructuralistas y los lingüistas de las dos últimas generaciones, no es en el lenguaje, no es actuando sobre el lenguaje mismo que esta actitud de integridad y de verdad puede obtenerse. Es necesario ante todo dejarlo de lado, abandonarlo, casi olvidarlo. Devenir a-linguo, ser casi un fronterizo que ha perdido todo lenguaje y que rechaza hablar, porque, en el fondo, no se puede hablar verídicamente.

Primera cosa a realizar: buscar en sí mismo un lugar que es anterior a la propia persona. No se lo puede hacer sino solo. Nadie puede ayudar, sobre todo en nuestra época. Antes existían, en otras civilizaciones, escuelas de poetas... y de profetas. En Israel, en Grecia... Si existía una enseñanza de la poesía, es porque quizá la vida espiritual mordía todavía sobre un lenguaje viviente, no diluido, no prostituido. Lo ignoro. Eso parece increíble, pero existió. Hoy en día es imposible. Es necesario verdaderamente remontar en sí mismo, realizar este viaje hacia atrás, hasta el lugar del resplandor silencioso y oscuro que está antes de toda lengua. Quedarse allí y escuchar ese silencio, percibir esta oscuridad luminosa y volver a menudo. Saber callarse allí, pero también saber beneficiarse. Puesto que es un don extraordinario, una gracia.

Para Ud. ¿cómo comenzó eso?

Fue hacia el fin de mi adolescencia que supe que podría ser un poeta, en el sentido práctico del término, es decir, un hombre que escribe poemas, que logra hacer salir de él obras que son a la vez palabras y cantos –en este orden. Lo descubrí cuando por primera

¹⁶ *Études*, junio 1992 (3766), 799-807. Claude Vigée nació en Bischwiller (Bajo-Rin) en 1921. Universitario, poeta, místico, traductor, investigador, viajero, hombre de cultura y de diálogo entre culturas, Vigée ha consagrado su vida a una continua búsqueda de sabiduría y al servicio de la paz.

vez, gracias a una audición de música, logré entrar en este sendero interior, hacia un lugar de irradiación silenciosa donde experimenté una felicidad extraordinaria, una alegría incomparable, sin causa, sin razón. La única razón era que había abierto mi oído, mi oreja interior para, literalmente, caminar sobre mí mismo, ya que no se trata simplemente de escuchar.

Para ser franco y describir exactamente lo que sucede allí, es necesario decir que es una especie de movimiento de piernas en el interior de uno mismo. Es un verdadero movimiento del cuerpo, como si el alma encarnada interior –que tiene brazos y piernas, ya que está encarnada (es el alma personal, la misma cosa que nuestro cuerpo, pero vivida desde el interior)– marchase en el interior de sí misma hacia un lugar del cual ella ha salido. El lugar del perfecto reposo, de la plena confianza.

A eso se lo llama Fe, en francés. Desgraciadamente esta palabra se ha convertido en un término ambiguo, trillado. Muy a menudo significa el hecho de creer en alguna cosa que no es verdad, que no es nada. Pero no se trata de creer *en*, sino de *llegar a*, de confiarse a un ámbito en uno mismo que es anterior a uno mismo, pero hacia el cual se camina, físicamente, con las piernas y el cuerpo, pero en lo interior de uno. Es la experiencia que he hecho, por primera vez de manera conciente, separándome lo suficiente de mí para lograrlo. Allí conquisté, por primera vez desde la infancia, mi virilidad psíquica... Después de haber escuchado a Mozart [...] Escuchar por primera vez la Sinfonía n.39 de Mozart, y, algunos días después, por azar, la 41, la Júpiter... Yo no conocía nada de música, pero fui tomado por esta sinfonía y conducido allí adónde debía ir, al interior de mí mismo. Fue una revelación extraordinaria. Sentía que era para bien, que eso me hacía bien, que era bueno.

A partir de entonces, aprendí a ir solo, sin la música, ascendiendo por la montaña interior, ¡una montaña donde se desciende! Ya que uno desciende en sí mismo creyendo subir. No es una caída, sino un descenso, donde uno se siente elevado. Es así como lo vivo aún hoy, de la misma manera que vivo la emocionante prosternación colectiva del día del *Yom Kippur* [...] Es una prosternación total. Primero un descenso de rodillas, luego la cabeza a tierra y si es posible postrarse. Cuatro veces. El cantor canta el texto talmúdico que describe todo lo que hacía el sumo sacerdote en el momento de entrar al Santo de los Santos, una vez al año. El sumo sacerdote clamaba el Nombre de Dios, el tetragrama YHWH, en voz alta. Todo el pueblo escuchaba eso desde afuera, prosternado. Era el instante en el cual el Nombre interior, secreto, el YHWH que no se sabe pronunciar hoy, era clamado por el sumo sacerdote sólo. Esto es lo que se revive en el día del *Yom Kippur*. Es realmente emocionante para quien lo comprende: todo un pueblo, los orgullosos, los humildes, los ricos, los pobres, los jóvenes, los viejos que pronto van a morir, los padres de familia barrigones y canosos, las mujeres también, todas las edades, los niños... todo este mundo en tierra en un anonadamiento de sí que es una elevación, puesto que se evoca el Nombre, es decir el ser secreto que designa el paso viviente de Dios en la historia de Israel. El paso de Dios se comparte por un instante, cuatro veces seguidas, ya que hay cuatro prosternaciones.

Para mí es una experiencia muy semejante a la de la poesía. Me arranca lágrimas sin razón. Lágrimas absurdas, de exultación y de temor, en el sentido del temor de Dios, es decir de la proximidad de la Vida, de lo que está en nosotros, en lo profundo de nosotros mismos. Pues todo esto sucede en nosotros, en el alma humana, que de pronto se transforma en un espacio secreto y abierto, en un receptáculo.

Mi experiencia de la poesía ha llegado a partir de cosas parecidas. Mozart me condujo, porque yo había nacido en una familia muy alejada del judaísmo, ignorante. Luego tuvo lugar la catástrofe, la guerra, la Shoah, la destrucción de casi todo el pueblo judío en Europa. En mi familia, seis de siete personas fueron masacradas. Durante toda mi vida, sólo pude resistir interiormente a estos horrores porque había tenido experiencias del tipo que acabo de contar, que son las de una subida y un recogimiento hacia el ámbito más secreto, que no es el de mi ser sino aquel del cual mi ser ha salido y hacia el cual logro por momentos volver, para escuchar y recibir. A continuación, es necesario dar lo que se ha recibido: esta alegría, esta iluminación, esta fuerza, este flujo, en sentido magnético o eléctrico. No hay una imagen exacta para decir eso. Es una gloria, en hebreo se usa la palabra *kavod*, algo que a la vez pesa e ilumina. Un peso interior y fúlgido.

Esto es lo que hay que dar, pues uno no tiene el derecho de guardárselo. ¿Y cómo darlo? Por la manera como uno vive y habla. Hablar es dar, es dirigir al otro aquello que uno ha recibido. Entonces, la palabra heredada, aprendida, el lenguaje de lo común, devaluado, corrupto, podrido como lo está hoy más que nunca, *ese lenguaje*, el único que tenemos, cuando es alcanzado por un resplandor de este tipo, que viene de más allá del alma, de la anterioridad del alma humana, de lo que está en el alma antes que el alma, aquello que no es yo pero de lo cual soy el hijo, entonces incluso ese lenguaje, no importa cual, toda lengua humana, de intercambio o de charlatanería unidimensional, se transforma, para ser transformado en un lenguaje de sentido. Esta recuperación del sentido es la poesía. Para mí, no es sino eso. La lengua reencuentra sentido, dirección y sustancia, pero también luz y vida; ha sido como sembrada nuevamente.

¿Pero entonces es una misión la de ser poeta?

Sí, de alguna manera, puede ser visto como una misión. En todo caso, como obligación de transformar el lenguaje muerto, la lengua muerta en la que estamos obligados a vivir... Hace falta un gran esfuerzo, una gran dedicación para dejar entrar en esta lengua ese resplandor, esta luz que es también una luz trágica, a veces incluso una luz de terror como también de alegría. Entonces, en mi asombro, veo a menudo a las palabras ponerse a palpitar, a tener un ritmo, lo que se llama una forma, es decir, un movimiento hacia el exterior que se expande en belleza de manera orgánica. Pero esto es el resultado de la siembra del lenguaje muerto de la colectividad por la luz interior. Este ritmo, esta belleza, esta musicalidad, tal es la recompensa.

Entonces, ante mi asombro –y el de muchos otros poetas que conozco– surge de pronto una lengua de belleza, comunicable, que hace danzar a los otros y da ganas de salir de uno mismo para ir hacia el otro y hacer una fiesta. Pues la verdadera fiesta surge cuando la interioridad resucita el lenguaje muerto de nuestra cotidianeidad, y hace de él una música de esplendor, significativa, y que uno puede compartir. La poesía es como la buena comida que se comparte, el pan y el vino que se comparten, en un lenguaje que es el de todo el mundo, pero evidentemente exaltado, transfigurado –ésta es la palabra– transfigurado por la luz escondida, que un hombre llamado poeta puede y quiere insuflar.

¿Cómo es que entonces se escucha tan poco a los poetas? ¿Por qué son de tan difícil acceso?

Esta dificultad se inscribe en la historia de la evolución de la literatura y de la poesía. A lo largo de los dos últimos siglos, el movimiento de la lengua ha sido el de un desecamiento y de un desarraigo respecto de las experiencias que acabo de evocar. Una especie de embrutecimiento y de desarraigo respecto de la fuente humana trascendental –humana... pero trascendental– de la cual han salido las artes. Entonces la pantalla, la ocultación del flujo original produce un arte inhumano y un lenguaje muerto, insignificante.

A eso se lo llama, en nuestros días, el absurdo. La poesía lo sufre enormemente. En el fondo, los poetas de nuestro tiempo se han visto forzados a renunciar a lo esencial de su tarea, por el movimiento mismo de esta materialización, de este oscurecimiento que marca el alma moderna. Aquellos que intentan resistir no son, en general, conscientes de su situación... Intentan reaccionar atrincherándose contra el mundo cotidiano, contra la lengua de este mundo cotidiano, intentando refinar, sofisticar, trascendentalizar el lenguaje, haciéndolo oscuro, incomunicable, inútil... Se esfuerzan, por una suerte de rodeo, de tener al menos un reflejo de la gracia divina, que por otra parte rechazan y que está prohibida en el mundo en el cual vivimos. La *kavod* está prohibida. La “gloria” no existe, ¿no es así? O se la tacha de ilusión, de idealismo... La historia de la poesía moderna, es la del “artista del hambre”, según el título del cuento de Kafka. El artista, como ya es el caso de Mallarmé, se transforma en el ser que rechaza los bienes del mundo, los alimentos terrenos, pero también los celestiales. No quiere comer más y ayuna hasta morir [...] El ayuno reemplaza los alimentos terrenales. Pero el alimento celestial, ese flujo que llega a nuestra alma personal a partir de lo que es anterior en nosotros a nuestro ego, él también está prohibido por todo el movimiento de rebelión y de rechazo de Dios, de la presencia divina en nosotros. Esta es la historia de nuestra modernidad.

El poeta está arrinconado allí dentro, y su lenguaje es oscuro, abstruso, incomunicable, porque se encuentra situado entre dos dificultades. Por una parte, el lenguaje que le da la colectividad es un lenguaje impotente; por otra, la potencia de la presencia del Santo que está en él (pero prohibida) es rechazada, rehusada. Hay una sordera voluntaria que pesa de manera enorme sobre cada uno de nosotros. He aquí por qué encontramos esta poesía oscura, incomunicable y sobre todo fragmentada [...].

Ya no se reencuentra la inocencia de la infancia...

No, y sobre todo está perdido el flujo de lo que verdaderamente se expande libre y fuertemente de lo interior a lo exterior. Es como si hubiese un acantilado enorme, un muro de hormigón que asciende hasta el cielo y encierra en nosotros, detrás nuestro, lo esencial de nosotros mismos, la fuente. No es sólo la situación de los poetas la que describo. Es nuestra condición, la de huérfanos. Somos rebeldes abandonados. El poeta encarna esta realidad y la lleva en él.

Si no se escucha a los poetas, es ante todo porque no hay nada que escuchar. O muy poco, y eso no es comunicable. Nuestro mundo es ya un mundo de fragmentos [...] Las artes modernas, no sólo la poesía, sino también la música, y las artes plásticas, nos devuelven esta imagen de un desmenuzamiento y de una miseria afectiva sin nombre, de una pobreza sin nombre y de una tristeza sin nombre. Y nuestro mundo busca otra cosa. Un ser, una civilización, en un estado de miseria como la nuestra, no encontrará respuesta en el espectáculo de su propia situación. Lo que se desea, es ser curado,

liberado, salvado. Pero este tipo de poesía no hace sino recrudecer la enfermedad misma. Kafka es un gran escritor, en sus diarios íntimos como también en sus historias y sus cuentos, porque nos da la imagen del hombre como es. Pero ese es el papel del crítico, del novelista, testigo de la condición humana. A mi juicio, no es el papel del poeta.

El papel real, profundo, de un poeta, que se acerca en cierto sentido al que podía ser aquél, poético, del profeta en el Israel antiguo, es, a través de la condición real que debe ser evidentemente esbozada, pero también a través de esta gran tristeza, manifestar la gran alegría de la liberación, de la redención. Nuestra civilización impide eso. El poeta contemporáneo y futuro debe quebrar esta muralla de rechazo, de orgullo suicida –ya que es de eso que se trata– para dejar pasar, a partir de lo más profundo y en la humildad de la cual la prosternación del *Yom Kippur* es la imagen, el flujo que lo elevará a él y que, a través de él, estoy seguro, pasará a los otros. Entonces escucharán.

En ese momento habrá en la poesía algo para escuchar, es decir, algo para comer, para vivir, para danzar. Cuando el poeta pueda decir: “Danzo, luego existo”, en vez de: “No pienso, luego no existo”, entonces quizás se lo vuelva a escuchar. Pero será otro lenguaje, otro ser humano, y no el ser de arrogancia, de rechazo, de sarcasmo. El sarcasmo es necesario, es el pico que puede derribar la muralla, pero no es más que un instrumento transitorio para limpiar el terreno.

¿El poeta no puede ser entonces hoy más que un suplicante que implora la salvación para el pueblo?

Si, pero para suplicar, es necesario abrirse. Es necesario dejar pasar la cosa a través de uno. Es precisamente lo que la tradición de la modernidad no quiere. Este rechazo no es sino el orgullo faustiano. Es, en el fondo, bastante satánico, al mismo tiempo que es un suicidio. Para mí, la situación del poeta moderno y del futuro es la de un hombre que debe volverse completamente sobre sí mismo, abandonar posiciones, valores, puntos de vista que eran tradicionalmente los de la modernidad literaria e intelectual. Debe desprenderse de todo eso y, como el judío del *Yom Kippur*, acostarse sobre la tierra, y cuando está así acostado sobre el suelo, dejar pasar desde lo más profundo de él, hacia él y hacia los otros, esta luz fundadora, refrescante y bienhechora que es un rocío de luz. Dios dice de sí mismo: “Mi palabra es un rocío de luz”. No son imágenes de proclamación retórica. Es un rocío, un flujo, algo que calma y abreva la sed y que, al mismo tiempo, es una luz. En este rocío de luz nace, así lo creo, una humanidad nueva.

[...] En el fondo, éste es el papel del poeta: intentar obtener la comunicación con la energía fundadora que está en cada uno de nosotros, no lejos, escondida, rechazada. Cuando esta comunicación es recibida, y la escucha establecida, en ese momento es necesario tomar lo que se tiene, su lengua, sus palabras, lo que se pueda, para hacer salir ese movimiento de rocío, flujo-luz, y arrastrar a los otros...

No: arrastrar no significa nada... Aquellos que están cerrados y rehúsan no pueden ser arrastrados por nadie. Pero la mayor parte no están cerrados ni rehúsan. Simplemente no saben. Han olvidado, aún no se han despertado, son egoístas. La poesía los despierta. Esta clase de poesía. Reconocerán que sabían pero que habían olvidado. En este ámbito, nada se puede aprender, sólo se puede recordar lo que se había olvidado. La mayor parte de los seres humanos no son monstruos. Han olvidado, y se les puede recordar lo

esencial. Entonces son liberados, entonces se convierten en portadores de salvación, de la cual ellos mismos aprovechan.

* * *