

revista  
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo XLIII • N° 90 • Agosto 2006

**Revista de la Facultad de Teología  
de la Pontificia Universidad Católica Argentina**

Concordia 4422 (C1419A0H) - Buenos Aires - República Argentina  
teologia@uca.edu.ar

# TEOLOGÍA

es una publicación cuatrimestral (abril, agosto y diciembre) de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina de Buenos Aires. La revista se dirige a investigadores, docentes y alumnos de nivel superior. Ofrece artículos inéditos de Teología y de disciplinas afines. Recibe aportes que resulten de la investigación de los docentes de la Facultad y otros textos inéditos de colaboradores externos, con nivel científico, que respondan al perfil de esta publicación.

En todos los casos se respeta el juicio del Consejo de Redacción y la opinión de algún miembro del Consejo Asesor Internacional, que actuará como evaluador externo, acercando su parecer de forma escrita u oral.

Al final de cada ejemplar se detallan las “Instrucciones a los colaboradores”, que contienen normas informáticas y criterios redaccionales a respetar en toda contribución.

Las opiniones expresadas en los artículos y trabajos publicados en *Teología* son de exclusiva responsabilidad de sus respectivos autores. La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de reproducir los artículos enteros en otros medios impresos y/o electrónicos.

Los índices y abstracts de los números anteriores pueden consultarse en la sección “Revista Teología” de la página web de nuestra Facultad: <http://www2.uca.edu.ar/esp/sec-fteologia/index.php>

Esta revista es indizada por el CAYCIT (CONICET) y evaluada en el nivel 1 del Catálogo LATINDEX. Además, está registrada en formato electrónico en la base de datos del proyecto Redalyc ([www.redalyc.org](http://www.redalyc.org)).



Las consultas o sugerencias al director y a los autores pueden dirigirse a: [ptucho@arnet.com.ar](mailto:ptucho@arnet.com.ar)

## DIRECTOR

Víctor M. Fernández

Vicedecano de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

## SECRETARIA DE REDACCIÓN

Virginia R. Azcuay

Profesora en la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis H. Rivas

Profesor de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Juan C. Scannone

Decano de la Facultad de Filosofía de la USAL de San Miguel.

Juan G. Durán

Profesor de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Pablo Sudar

Profesor de Teología de la Facultad de Ciencias Económicas de la UCA de Rosario.

Luis M. Baliña

Profesor de Historia de la Filosofía de la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA de Buenos Aires.

Jorge A. Scampini

Moderador del Centro de Estudios de Filosofía y Teología de la Orden de Predicadores, UNSTA.

## CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

*Bruno Forte, Napoli - Olegario González de Cardedal, Salamanca - Peter Hünermann, Tübingen - Melquiades Andrés Martín, Valladolid - Margit Eckholt, Benediktbeuern - Ricardo A. Ferrara, Buenos Aires - Mario de França Miranda, Rio de Janeiro - Lucio Gera, Buenos Aires - Juan Noemi, Santiago de Chile - Salvador Pié i Ninot, Barcelona - Alberto Sanguinetti Montero, Montevideo.*

# TEOLOGÍA

Revista de la Facultad de Teología de la Pontificia  
Universidad Católica Argentina

Tomo XLIII • N° 90 • Agosto 2006

**Con las debidas licencias**

Registro de la propiedad intelectual n° 1.390.488  
Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

**Editor responsable:**  
Facultad de Teología

**Dirección y Administración:**  
Concordia 4422  
C1419AOH - Buenos Aires  
Tel. (011) 4501-6428  
Fax (011) 4501-6748  
teologia@uca.edu.ar  
ptucho@arnet.com.ar

Suscripción 2006  
Argentina: \$ 40  
Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: US\$ 22  
América: US\$ 28  
Resto del mundo: US\$ 35

Enviar cheques a la orden de:  
"Fundación Universidad Católica Argentina"

## SUMARIO

---

Nota del Director. Renovación y diálogo .....	263
<i>Piero Coda</i> El cristianismo y las religiones .....	265
<i>Margit Eckholt</i> <i>No sin ti.</i> El caminante herido y el Dios desconocido ....	281
<i>Eduardo Briancesco</i> La teología en diálogo con la cultura .....	307
<i>José Carlos Caamaño</i> América Latina y una lógica de la reconciliación .....	323
<i>Fernando Ortega</i> Mozart, amado de Dios .....	343

<i>Víctor Manuel Fernández</i> Balance del Primer Simposio Internacional de Teología sobre la Shoah en Argentina . . . . .	359
<i>Cecilia I. Avenatti de Palumbo</i> Teología y Literatura. Lenguaje y acontecimiento . . . . .	365
<i>Carlos María Galli</i> Ricardo Ferrara: Dios es espíritu, luz y amor . . . . .	373
<i>Notas bibliográficas</i> . . . . .	393

---

**NOTA DEL DIRECTOR**  
**Renovación y diálogo**

El dinamismo de crecimiento y maduración que desea sostener nuestra Facultad de Teología involucra también a la revista. Para ello, a partir de este número se incorpora la Dra. Virginia R. Azcuy como *secretaria de redacción*. Ocupará su lugar en el Consejo de Redacción el Rev. Dr. Jorge A. Scampini, moderador del Centro de Estudios de Filosofía y Teología de la Orden de Predicadores (UNSTA), quien nos asesorará particularmente en lo que se refiera al diálogo ecuménico.

En este número de la revista hemos querido poner énfasis en el diálogo de la Teología con la cultura, con el arte, con las ciencias, con el judaísmo, con las religiones. Recogemos aportes locales, significativos por la trayectoria de sus autores, así como dos trabajos de colegas europeos: Piero Coda y Margit Eckholt.

Instamos a los lectores a que hagan llegar sus opiniones (a: [teologia@uca.edu.ar](mailto:teologia@uca.edu.ar)) acerca de las temáticas tratadas o a tratar en la revista. La colaboración de todos nos ayudará en el objetivo de repensar el perfil de esta publicación.



## EL CRISTIANISMO Y LAS RELIGIONES

### A CUARENTA AÑOS DE LA DECLARACIÓN “*NOSTRA AETATE*”

#### RESUMEN

El diálogo con las religiones es uno de los grandes desafíos para la Iglesia. Supone rechazar al mismo tiempo el fundamentalismo y el sincretismo. Se trata de ser fieles a la propia identidad religiosa, pero abriéndonos a la recepción de las riquezas que proceden de otras experiencias de fe y de vida. El autor retoma los avances de *Nostra Aetate* y propone una interpretación amplia del modelo cristocéntrico. Se pregunta por el significado de la pluralidad de tradiciones religiosas, y luego de plantearse la cuestión de la autocomprensión cristiana, invita a una praxis de comunicación viva de las diversas experiencias creyentes.

*Palabras clave:* cristianismo y religiones, identidad, pluralidad, diálogo, comunicación.

#### ABSTRACT

Church-religions dialog is one of the hardest challenges of the day. It's based upon the refusal of fundamentalism as well as syncretism. In brief, the question is how to be loyal to one's religious identity while apt to receive the wealth from other faith and life experiences. The author starts from *Nostra Aetate* in order to suggest a broad interpretation of the christocentric model. He questions how the plurality of religious traditions is to be understood and, after inquiring about Christian self understanding, he invites us to practice living communication of diverse believing experiences.

*Key Words:* christianity and religions, identity, plurality, dialogue, communication.

En 1998, durante una conferencia que se ha convertido en un punto de referencia, el Cardenal Joseph Ratzinger identificó la relación con las religiones como una de las cuestiones cruciales para la Iglesia en el futuro próximo.<sup>1</sup> En realidad, se trata de *un signo de los tiempos* que se impone a todas las tradiciones religiosas. No sólo desde afuera, debido al radical cambio socio-cultural que nos envuelve, y, por lo tanto, de manera periférica a nuestra propia identidad o, como máximo, de manera estratégica respecto al modo de ubicarse ante la historia; sino desde adentro, cuestionando así nuestra identidad y nuestro modo de actuar.

Después del 11 de septiembre, un gran poeta italiano, Mario Luzi, escribía:

“Esos aviones que se lanzaban contra  
las soberbias torres,  
ese vuelo de vidas humanas lanzadas en picada  
contra otras vidas...”

*La mente vacila, el ánimo permanece abrumado, oprimido...*

*Se preparan, quizás ya han llegado,  
tiempos en los cuales se exigirá  
a los hombres que sean diferentes  
de como hemos sido nosotros. ¿Cómo?”*

El camino es nuevo, arduo, riesgoso. Es más fácil y aparentemente más justificable, y en lo inmediato más provechoso, tomar el camino del fundamentalismo, es decir, la decidida afirmación de nuestra exclusividad y absolutismo. O bien, al contrario, el camino del relativismo homologante, que atempera hasta disolver la identidad en la *koiné* de una religiosidad aparentemente inédita y seductora, pero que ante un análisis más profundo se ve que es vieja como el mundo. El fundamentalismo y el sincretismo, no sólo no atienden el llamado lanzado con fuerza a las religiones por nuestro tiempo –y en definitiva, lo digo con temor, por Dios mismo–, sino que traicionan y comprometen la identidad. El fundamentalismo porque reduce al Dios Santo y Otro, garante y custodio de toda alteridad, a la autoafirmación de la subjetividad falsamente religiosa del hombre. El sincretismo, porque termina por no tomar en serio ni a Dios, ni al otro, ni a sí mismo.

1. J. RATZINGER, “Zur Lage von Glaube und Theologie heute”, *IKZ Communio* 25 (1996) 359-372; Id., *Fede, Verità, Tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Siena, Cantagalli, 2003.

El encuentro es un camino obligado. No tanto y no sólo porque no se puede hacer otra cosa, sino porque está marcado por el camino de Dios al encuentro de los hombres para que los hombres se encuentren entre ellos. Es, por lo tanto, un don, un descubrimiento, un enriquecimiento, un camino a recorrer con coraje, prudencia e inteligencia. Es necesario que cada identidad religiosa reencuentre *en sí*, en la fidelidad a su identidad más profunda y genuina, *las razones para el encuentro* con el otro. Es el desafío *sobre todo educativo*, y por lo tanto espiritual y cultural al mismo tiempo, que nos interpela a todos.

Lo había intuido Pablo VI en la encíclica *Ecclesiam Suam*, y el Vaticano II trató de dar forma a este espíritu en una breve Declaración, la *Nostra Aetate*, consagrada a la relación de la Iglesia y las religiones no cristianas. Un pequeño documento, pero destinado a un gran futuro. Era el 28 de octubre de 1965. A cuarenta años de su promulgación, quisiera afrontar la cuestión de la relación entre el cristianismo y las otras religiones a la luz del camino recorrido desde entonces, a partir de dos puntos de vista diferentes pero complementarios: (1) el de la *autocomprensión teológica* que la Iglesia va madurando a propósito de su identidad en relación con las diferentes religiones, (2) el de la *praxis efectiva* de encuentro, de convivencia, de diálogo que surge de ella para los creyentes en Cristo.<sup>2</sup>

## 1. Un nuevo paradigma de comprensión y ejercicio del cristianismo entre identidad y relación con el otro

Desde el punto de vista de la teología cristiana, la novedad de la perspectiva que se está delineando, en el esfuerzo de ofrecer una respuesta al contexto y al problema teórico y práctico que éste propone, consiste en que ya no se limita a la cuestión de la *salvación* de quien no es cristiano, sino a la búsqueda del “significado que adquiere la pluralidad de las creencias vivientes y de las tradiciones religiosas de las que estamos cir-

2. Para las necesarias indicaciones bibliográficas concernientes a lo que desarrollaré me permito remitir a mi ensayo: *Il Logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Roma, Città Nuova, 2003. Véase también mi más reciente obra: *Cristo e il futuro delle religioni*, Lugano, EuPress, 2004 (tr. española: *El futuro de las religiones*, Madrid, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, 2004).

cundados, dentro del designio de Dios para la humanidad”.<sup>3</sup> La jornada de oración de las religiones por la paz en *Asís*, en 1986, querida con tenacidad por Juan Pablo II, y después propuesta nuevamente de diferentes maneras, constituye indudablemente un evento novedoso en la historia de la Iglesia, un icono profético –como subrayó el Papa Wojtyła– de la visión de Iglesia planteada por el Concilio Vaticano II.<sup>4</sup>

La autoconciencia cristiana está llamada a unir, en una tensión bipolar, dos datos constitutivos de su identidad: por un lado, que en Jesucristo está la revelación plena y definitiva de Dios, y, por lo tanto que Él es el “único mediador entre Dios y los hombres” (1Tim 2,5); por otra parte, que Dios quiere que todos los hombres se salven (cf. 1Tim 2,4) y para esto, se hace presente eficazmente a través de múltiples modos y caminos (cf. LG 16; GS 22), no sólo como individuos sino como pueblos, culturas y tradiciones religiosas (RM 28).

Con estilos y finalidades distintas, tanto la declaración *Dominus Iesus* (n 5-15, en particular el n 14) como la carta apostólica *Novo millennio ineunte* (n 54-57) reafirman esos principios, e invitan a una reflexión teológica renovada, orgánica y coherente, en consonancia con la enseñanza conciliar. Para mantener juntos, sin anular, los dos polos de esta tensión, el Vaticano II nos invita a fijar la mirada en el evento de Jesucristo en su culminación pascual de muerte y resurrección, de *kénosis* y de luz. Precisamente allí se nos muestra y transmite *la forma particular de actuar de Dios hacia los hombres como inspiración y medida del actuar del mismo hombre en el seguimiento de Jesucristo, en relación con otros hombres.*

De aquí surgen algunas consecuencias fundamentales a nivel teológico.

En primer lugar, que en Jesucristo se realiza la revelación definitiva de Dios a la humanidad –ya en la historia pero en espera de su cumplimiento definitivo al final de los tiempos– significa, para la fe cristiana, que

3. J. DUPUIS, *Verso una teología cristiana del pluralismo religioso*, Brescia, Queriniana, 1997, 19. Es significativo que en el artículo que comenta la notificación de la Congregación para la Doctrina de la Fe sobre el libro de J. Dupuis, si bien se remarcan “notables ambigüedades y dificultades sobre puntos doctrinales de gran relevancia”, se subraya también que “no se puede negar el hecho que hoy la presencia del pluralismo religioso impone a los cristianos una renovada toma de conciencia del lugar que ocupan las demás religiones en el proyecto salvífico de Dios Uno y Trino. En este contexto, la teología es interpelada a dar una respuesta que, a la luz de la Revelación y del magisterio de la Iglesia, justifique el significado y el valor de las otras tradiciones religiosas, que con consciente y renovado protagonismo siguen guiando y animando la vida de millones de personas en todas partes del mundo” (*L'Osservatore Romano*, 26-27 febbraio 2001, 11).

4. *La situación del mundo es en sí misma un llamado apremiante al espíritu de Asís*: Alocución a la Curia romana, 22/12/1986.

la tensión y la vocación que se expresan en todas las religiones y, al mismo tiempo, la activa presencia en ellas de la luz y de la gracia de Dios, encuentran en Él su justificación, su cumplimiento y criterio de juicio y de verdad. *La justificación*: en cuanto las diferentes experiencias religiosas, en su autenticidad, están suscitadas por el designio universal de salvación; *el cumplimiento y el decisivo criterio de juicio y de verdad*, porque en Jesucristo ese designio se manifiesta y realiza en plenitud, y como tal ilumina el significado de revelación y salvación de las diferentes religiones en camino hacia su cumplimiento.

Este hecho implica, en segundo lugar, por parte del cristianismo, un compromiso a una renovada *autocomprensión en relación con las otras religiones*. Éste debe “comprenderse no sólo como una de las religiones sino como la *religión paradójica, cuya especificidad es estar en relación –en cierta relación– con la religión como tal y por lo tanto con las religiones*”.<sup>5</sup> Del evento de Jesucristo viene la posibilidad, es más, la necesidad teológica de la *comprensión positiva del otro en cuanto otro* en su relación con Dios que se revela y, consecuentemente, la posibilidad y la necesidad de vivir la relación con los miembros de las otras religiones como *evento de novedad y de enriquecimiento*: en la cual el cristianismo no sólo da testimonio de la verdad de Cristo, sino que al mismo tiempo toma y recibe la verdad de las otras experiencias religiosas, porque en Cristo –para la fe cristiana– está, en definitiva, fundada y mediada la acción universal del Espíritu Santo.

En tercer lugar, nos invita a reflexionar sobre la *originalidad de la identidad cristiana* que se manifiesta desde la identidad cristológica. El Crucificado/ Resucitado es la *forma* de la revelación de Dios Amor, del cual nace y del cual se plasma la identidad de la fe cristiana. La cual, por lo tanto, reside en su identificarse con Cristo en el acto de recibir y donarse al otro. Se trata, para usar el lenguaje paulino, de ese “hacerse todo a todos”, “judíos con los judíos”, “griego con los griegos”, etc. (cf. 1Cor 9,19-22), que coincide con la expresión máxima de la identidad y la libertad en la entrega de sí mismo y en el reconocimiento del otro.

En la teología contemporánea, en realidad, se han propuesto diferentes modelos de interpretación de la relación entre el cristianismo y las religiones, Con una cierta simplificación, las podríamos reducir a estas tres:

5. A. Rizzi, *Il Sacro e il Senso*, Torino, LDC, Leumann, 1995, 184, cursiva nuestra.



1. *Modelo exclusivista*: Cristo es el único mediador de la salvación y de la revelación excluyendo cualquier otro camino. Por lo tanto, el cristianismo debe afirmarse en su significado de verdad absoluta. Consecuentemente, las religiones no cristianas se consideran como carentes de valor de revelación y salvación.

2. *Modelo cristocéntrico o inclusivista*: Cristo es el mediador universal de la revelación y de la salvación y, por lo tanto, los valores positivos o “semillas del Verbo” que, aunque de manera parcial, reconocemos en las otras religiones, están ya incluidas, por derecho propio, en el evento de Jesucristo y de ellas adquieren su alcance y su eficacia.

3. *Modelo pluralista o teocéntrico*: todas las religiones poseen, aunque de manera diferente, valor salvífico y significado de revelación que viene directamente de la acción de Dios o del Logos universal o del Espíritu, y ello independientemente de Cristo, el cual posee, al máximo, un valor normativo respecto de las religiones no cristianas, ya que pone en evidencia los aspectos positivos, corrige los límites y lleva a cumplimiento la experiencia.

Por motivos opuestos, el magisterio de la Iglesia Católica considera hoy imposible proponer el primero y el tercer modelo: el primero porque desconoce la universalidad eficaz del designio salvífico de Dios; el tercero porque no toma en cuenta la unicidad y universalidad de la mediación de Jesucristo. Una rigurosa meditación teológica sobre el significado del pluralismo religioso, propiciada por la toma de conciencia del renovado contexto cultural, invita a reproponer y a profundizar el segundo modelo, el cristocéntrico o inclusivo, pero que ponga en foco radicalmente la dinámica de la conformación a Cristo y de relación con el otro expresada y transmitida a la Iglesia *en el evento pascual de Cristo mismo*. Se trata, sin lugar a dudas, de una dinámica de recapitulación en él (cf. Ef 1,10) de toda semilla de verdad y de bien, diseminada en la historia religiosa y no religiosa de la humanidad, pero respetuosa de la alteridad y capaz de suscitar relaciones positivas entre los diferentes y por lo tanto de reciprocidad.

*La fe cristiana es de por sí un evento dinámico que combina simultáneamente identidad y relación, en cuanto se da en la forma del Crucificado-Resucitado. Supera, por lo tanto, una lógica impositiva y posesiva/excluyente de la verdad y vive una actuación de sí que es al mismo tiempo: (1) kerigmática –de anuncio de la gracia ya dada de una vez y para siempre en Cristo–, (2) dialógica –de reconocimiento y apertura al otro–, (3)*

*de discernimiento crítico –en el ofrecer el criterio definitivo de verdad que resplandece en Jesucristo– y (4) escatológica –en cuanto espera de la segunda venida de Cristo, la parusía, la manifestación plena y recapitulativa de la gracia y de la verdad–. Sólo esta lógica puede secundar y expresar la acción del Espíritu Santo que revela a todos, en Jesucristo, el acceso al Padre.*

Desde esta óptica –como decía hace ya casi treinta años el obispo Rossano, Secretario del Pontificio Consejo para el diálogo interreligioso, un auténtico pionero del diálogo interreligioso– se hace posible conciliar teórica y prácticamente la singularidad y universalidad de la revelación de Cristo con el respeto de la identidad religiosa del otro, y la invitación gratuita y libre a la trascendencia de sí. Se trata de poner en evidencia

“el carácter de relación interpersonal de la fe cristiana, una relación que invita a los sujetos a una relación nueva con Dios y con los hermanos, de un modo que trasciende la órbita de todas las religiones, porque está anclado en el misterio de Dios Unitrino, participado a los hombres en Jesucristo. Esta relación nueva, lejos de destruir el patrimonio religioso preexistente, lo purifica y lo dilata hacia horizontes antes desconocidos”.<sup>6</sup>

## 2. Los caminos del diálogo como cumplimiento necesario de la misión de la Iglesia en el mundo de hoy

Llegamos así al segundo momento de la reflexión. “Hay una actitud que la Iglesia Católica debe asumir en esta hora de la historia del mundo (...) la Iglesia debe entrar en diálogo con el mundo en el que vive. La Iglesia se hace palabra, la Iglesia se hace mensaje, la Iglesia se hace coloquio”. Así decía Pablo VI, en su primera encíclica, *Ecclesiam suam* (n 67). Estas palabras aún nos tocan y nos conmueven. Aunque, en realidad, en estos decenios han corrido, como pocas, el riesgo de ser malentendidas dando lugar a interpretaciones contrarias, a veces con énfasis ingenuos, otras con cerrados preconceptos, pero siempre por insuficiente rigor teológico y falta de genuino discernimiento de “lo que el Espíritu dice a las Iglesias” (cf. Ap 2,7). La vocación y la dinámica cristiana del diálogo, si se ven en profundidad a la luz de la revelación, pueden y deben ser desentrañadas

6. P. ROSSANO, *Il problema teologico delle religioni*, Catania, Ed. Paoline, 1975, 46.

saliendo de la contraposición entre la retórica enfática, pero inconsistente y ambigua, y el rechazo presuntuoso y grosero, que termina por desconocer la calidad más propia de la universalidad cristológica.

A la luz de lo dicho en el punto precedente, la perspectiva dialógica no puede entenderse como algo accesorio y por lo tanto opcional respecto de la misión de la Iglesia. Al contrario, el diálogo, aunque desde el punto de vista antropológico y filosófico goza de una rica memoria de ejercicio y teoría –desde Platón al pensamiento dialógico del siglo XX–, recibe *teológicamente* su forma y su significado específicos y originales justamente *en el horizonte de la revelación cristológica*.

Éste es el punto central: tan evidente como muchas veces descuidado y, justamente por este descuido, fuente de desagradables malentendidos. Sería suficiente reflexionar en el hecho que, cuando Pablo VI introduce en la *Ecclesiam suam* el tema del diálogo, habla de *colloquium salutis*, en el cual el genitivo *salutis* debe ser entendido tanto de modo objetivo como subjetivo: siendo éste, cabalmente, el diálogo que recibe su forma del *mysterium salutis* y que de éste, como tal, es una expresión intrínseca. Así se expresa Pablo VI: “*Vayan e instruyan a todas las naciones*, es el mandato de Cristo a sus apóstoles. Éstos, en cuanto tales, definen su indeclinable *misión*. Nosotros daremos a este impulso interior de caridad, el nombre, hoy ya habitual, de diálogo” (n 66). Por lo tanto, está completamente fuera de lugar la contraposición que a menudo se propone entre misión y diálogo, a pesar de las precisiones del documento presentado en conjunto por la Congregación para la evangelización de los pueblos y el Pontificio Consejo para el diálogo entre las religiones, que justamente se titula *Diálogo y anuncio* (1991), además de la encíclica *Redemptoris missio* (1990).

La autoconciencia eclesiológica madurada en el Vaticano II no permite que se entienda la evangelización como un evento que prescinda del diálogo, ni el diálogo inspirado cristianamente como ejercicio que prescinda de la íntima adhesión a Cristo, que se expresa en el respetuoso testimonio y anuncio de Él. También en este caso debemos “distinguir para unir” como sabiamente invitaban a hacer los escolásticos. Es la forma misma de la revelación de Dios en Cristo, y de la fe que lo acoge, que en sí misma implica *el inseparable nexo entre verdad y libertad* y, en consecuencia, *entre anuncio y diálogo*. Así se expresa la *Dei Verbum*: “Con esta revelación Dios invisible en la sobreabundancia de su amor dirige su palabra a los hombres como amigos y conversa con ellos para recibirlos

en la comunión con Él” (n 2). De aquí surge la doctrina sobre la libertad religiosa enseñada por la *Dignitatis humanae*, texto fundamental del Concilio.

El diálogo no es ni compromiso ni condescendencia, es *fidelidad a la forma de la revelación de la verdad de Cristo en su proponerse gratuitamente a la libertad del hombre*. Pero se puede ir más a fondo en la explicación de esta afirmación, en el surco de la perspectiva trazada por el Concilio. El diálogo, de hecho, es exigido no sólo por la *libertad* del interlocutor, sino también por la *acción universal del Espíritu Santo*, dondequiera que el espíritu humano esté abierto a la verdad y al bien (cf. LG 16; GS 22) y, en particular, donde esté viva y operante, por medio del mismo Espíritu, una auténtica experiencia y tradición religiosa. Sobre este punto, el magisterio de Juan Pablo II constituye un desarrollo indudable y coherente del Concilio. En este horizonte, el diálogo se muestra además, como un camino privilegiado para el desplegarse, a lo largo de la historia, de la plenitud de la revelación de la verdad dada a la humanidad en Cristo. De esto da cuenta la *Novo millennio ineunte*, cuando propone un audaz acercamiento entre la tarea de la “inagotable profundización teológica de la verdad cristiana” y el “diálogo cristiano con las filosofías, la cultura y las religiones” (cf. n 56).

*¿Qué consecuencias trae todo esto para la figura que la Iglesia está llamada a asumir hoy? No se trata de razonar y construir hipótesis de escritorio, se trata de seguir, en la lógica de la comunión eclesial, el impulso del Espíritu que ha tomado forma en el Concilio. La Jornada de Asís –repito– resultó un icono al mismo tiempo elocuente e inesperado de la eclesiológica conciliar que, fatigosamente, se está abriendo camino en la historia: Ese evento –son palabras de Juan Pablo II– no podía quedar aislado. Había, de hecho, una fuerza espiritual arrolladora: era como un manantial. Por este motivo se ha comenzado a hablar del “Espíritu de Asís”, frase en la que no parece fuera de lugar usar la “E” mayúscula: ese Espíritu que, actualizando el Pentecostés del Concilio, continúa hablando en el gesto de Asís.*

Pero decir que el diálogo es el camino de la Iglesia, no significa que somos capaces de *vivir* el diálogo. De hecho, una pertinente teología del diálogo debe caminar de la mano de una robusta *espiritualidad del diálogo*, entendiendo como tal la conformación exigente y alta a la vida de Cristo, en la escucha desarmada de su Palabra y de su Espíritu. Parafraseando a la *Novo millennio ineunte*, se puede decir que la Iglesia, para

realizar su identidad y misión de signo y de instrumento de la unión con Dios y de la unidad de todo el género humano (cf. LG 1), está llamada a ser *casa y escuela del diálogo*, promoviendo la experiencia en el Espíritu y “haciéndola emerger como principio educativo en todos los lugares donde se plasma el hombre y el cristiano” (n 43).

¿Pero cuáles son las ideas-fuerza de esta pedagogía? Trato de señalar algunas.

1. Es necesario formarse y educar, sobre todo, en una *actitud recíprocamente positiva* en el encuentro y en el diálogo, acompañada por un sincero discernimiento como obediencia interior a la verdad a la cual cada uno se confía. Esta actitud se basa, para el cristiano, en el hecho de que en las auténticas tradiciones religiosas brillan rayos de la “Luz verdadera que ilumina a todos los hombres” (cf. Jn 1,9), y que, por lo tanto, en su génesis y en su transmisión, obra el Espíritu de Dios. Apoyarnos, en el encuentro con el otro, en nuestra experiencia humana y espiritual y en la recepción de la experiencia del interlocutor, significa abrirse y recibir en sí y en la reciprocidad del dialogar, el soplo del Espíritu.

2. Esta actitud positiva expresa el *ethos* presente en el patrimonio de todas las tradiciones religiosas, condensado en la *regla de oro*: “no hagas a los otros lo que no quisieras que te hicieran a ti. Haz a los demás lo que quisieras que te hicieran a ti”. Lo ha reconocido el parlamento de las religiones mundiales de Chicago, en 1993, en la *Declaración para una ética mundial*. No se trata de proponer la reducción al mínimo común denominador de las religiones, ni de idealismo irénico, sino de saber descubrir y hacer surgir la nervadura universal e intrínseca y la vocación ética presente en ellas. Además, la indicación más formal de la “regla de oro” encuentra la verificación de su concreción y de su imperativo categórico cuando el prójimo asume el rostro despojado del pobre y del que sufre. Como en ningún otro caso, en el rostro desfigurado del que sufre se transparenta la figura de quién es el hombre creado a imagen y semejanza de Dios. Tanto que la extraordinaria página de Mateo del juicio final (25,31-46) confiere a la praxis de la compasión el valor escatológico de la prueba de la fidelidad a la voluntad divina. A su vez Jesús traduce el precepto de santidad del Levítico (cf. 19,2) en los términos de la misericordia: “Sean misericordiosos como el Padre de ustedes es misericordioso” (Lc 6,36). En este llamado ético y en la praxis consecuente hay una instancia de ecumenismo insoslayable y un recurso de ética creativa para la sociedad planetaria hacia la cual estamos encaminados. Para el cristiano,

todo esto se transforma en un exigente *seguimiento del Crucificado*, en el asumir el drama e incluso la tragedia de la conflictividad, y del obstáculo e incluso del rechazo opuesto al ejercicio mismo del diálogo.

3. Tal actitud tiene su raíz, para la fe cristiana, en el anonadamiento (*kénosis*) de Jesús, “que no consideró su igualdad con Dios como un tesoro celoso, sino que se anonadó a sí mismo tomando la condición de servidor” (Fil 2,6-7). “Conocer la religión del otro –se ha dicho– significa algo más que estar informados sobre su tradición religiosa. Implica entrar en la piel del otro, caminar con sus zapatos, ver el mundo como lo ve el otro, plantearse las preguntas del otro” (F. Whaling). El presidente de la comunidad judía italiana, Amos Luzzatto, explica:

“Si alguno quiere conocerme debe comprender lentamente mis categorías. Entonces comprenderá muchas cosas, quizá. Pero con las categorías propias de la cultura que quiere conocer. Para conocerla debe acercarse. No hay otra posibilidad. Tratar de vivirla. Los que nos conocen, con los cuales logramos dialogar con palabras que no sean ambiguas, son los que lenta y fatigosamente han tratado de hacer esta inmersión”.<sup>7</sup>

En definitiva, como ha subrayado Chiara Lubich, para que se pueda realizar este encuentro es necesario sacarse la corteza como dos ramas que se cortan al vivo para ser injertadas. Esto hace posible una comunicación viva, no hecha solamente de palabras sino de realidades; de la “realidad” más preciosa que cada uno lleva en sí.

En los casos en los que la capacidad de escucha toca esta raíz, se puede realizar una auténtica *comunicación*. Ésta puede darse sólo gracias al Espíritu que han suscitado las diferentes experiencias religiosas y que, por lo tanto, puede hacer que den y reciban recíprocamente, sin modificar la identidad, pero discerniendo las eventuales faltas o desviaciones y llevándola a un cumplimiento gratuito y progresivo. Como muestra el cuarto evangelio, la trasmisión del espíritu está ligada a la muerte de Jesús crucificado, el cual en el acto de morir, “entregó su Espíritu” (cf. Jn 19,30). De esta manera, a nivel antropológico, donde los interlocutores del diálogo viven en reciprocidad una *kénosis* de escucha, de recepción y de ofrecimiento, se realiza también entre ellos una comunicación en el Espíritu. En la *Relación final* del Sínodo de Obispos de 1985, a veinte años del Concilio, se lee: “el diálogo auténtico tiende a hacer que la per-

7. A. LUZZATTO, “Vestire i panni dell’altro”, *Confronti*, suppl. n 7/8 (1997) 6-7.

sona humana abra y comunique su interioridad a su interlocutor”, de modo tal que “Dios puede servirse del diálogo (...) como camino para comunicar la plenitud de la gracia”.<sup>8</sup> Aún más explícito es cuanto afirma Juan Pablo II en Madrás:

“El fruto del diálogo es la unión entre los hombres y de los hombres con Dios (...). A través del diálogo hacemos que Dios esté presente en medio de nosotros, porque mientras nos abrimos uno al otro en el diálogo, nos abrimos también a Dios”.<sup>9</sup>

Me gusta recordar una intensa página, una vez más del obispo Pedro Rossano sobre el diálogo “como gracia y cumplimiento”:

“¿Qué transmite el cristiano en ese encuentro dialógico? ¿Qué ofrece? Ofrece la levadura de la relación interpersonal que surge de la fe y provoca, como en la parábola evangélica, la fermentación de la masa de la cultura. En otros términos: con la punta de diamante de su fe toca las profundidades del corazón del interlocutor (...) la novedad inaudita del ser para el otro, por medio de la intervención histórica de Dios que quiso «ser para nosotros». Será la provocación cristiana que incidirá, después de una breve o prolongada incubación sobre el conjunto cultural del interlocutor no cristiano”.<sup>10</sup>

### 3. ¿Hacia un nuevo “período axial”?

Me encamino hacia la conclusión mirando por un momento al horizonte de la historia y enfocando dos desafíos.

Karl Jaspers<sup>11</sup> habló de un “período axial”, del 800 al 200 a.C., de las civilizaciones y religiones antiguas, en las cuales –más o menos contemporáneamente– se presentaron en la escena del mundo Isaías y los profetas de Israel; Homero, los trágicos y filósofos como Sócrates, Platón y Aristóteles en Grecia; Zaratustra en Persia; Confucio e Lao Tsé en Chi-

8. “Relazione finale”, II. B. d. 5; in W. KASPER (ed.), *Il futuro dalla forza del Concilio. Sinodo straordinario dei Vescovi 1985*, Brescia, Queriniana, 1986.

9. Discurso en Madrás: *A las autoridades de las religiones no cristianas*, 05/02/1986.

10 “Dialogo con le culture”, in Id., *Dialogo e annuncio cristiano. L'incontro con le grandi religioni*, Cinisello Balsamo, Ed. Paoline, 1993, 177-192, 190.

11. K. JASPERS, *Origine e senso della storia*, Milano, Comunità, 1965 (originale del 1959); para una valoración de esta interpretación: A. Rizzi, “Periodo assiale e universalità”, in Id., *Gesù e la salvezza. Tra fede, religioni e laicità*, Roma, Città Nuova, 2001, 158-165.

na; Upanishad y Buda en India. Se constituyeron así las identidades religiosas y sapienciales que, más o menos evolucionadas, han influido intensamente la historia de la humanidad. Según Jaspers, el significado de este período axial, leído a la luz de los frutos que ha traído y de los avatares que ha conocido a lo largo de los siglos en el desencuentro entre las religiones y las diferentes figuras de sabiduría, es “la invitación a una comunicación ilimitada” y la conciencia de que “Dios se ha manifestado históricamente de muchas maneras y ha abierto muchos caminos hacia sí”.<sup>12</sup>

Hoy parece que asistimos a algo nuevo, que en el futuro quizá pueda ser comprendido como el inicio de una nueva época, y a partir del camino recorrido nos empuja a un salto cualitativo. Las identidades religiosas entran en relación entre ellas. Pasan de una concepción exclusivista a una relación tímidamente relacional. De esta manera son atravesadas por un doble movimiento, al menos a nivel de algunas significativas vanguardias proféticas: un movimiento hacia atrás, para reencontrar la inspiración de Dios que está en su origen; y un movimiento hacia adelante en la apertura a una “nueva” presencia de Dios –esperado según la especificidad de cada religión– que, se intuye, no puede no involucrar también a las otras religiones y a la humanidad toda, a través de la experiencia de relaciones nuevas establecidas recíprocamente, en el servicio común a la familia humana y en la fidelidad al único designio divino de salvación. Es en este *kairós* histórico, difícil pero ineludible, aún indeciso porque está propuesto a nuestra responsabilidad, que la fe cristiana está llamada a ofrecer su específica e insustituible competencia, a través de gestos, de líneas de pensamiento y de praxis coherentes, concretas, valientes y realistas.

De aquí surgen los dos desafíos concretos que pueden darse por descontados, pero que resultan fundamentales y decisivos.

1. *El primero*: debemos hacer resonar fuerte y alto, como hombres y mujeres de las diferentes ciencias religiosas, *el llamado a reconocernos como hermanos*. Hermanos: nada menos. ¿Cómo es posible que sigamos invocando el nombre de Dios para demonizar al otro? ¿No es justamente el nombre de Dios el que nos llama a reconocer el señorío universal del Creador y, por lo tanto, la fraternidad universal de sus criaturas? Pienso, en particular, en las religiones que se reconocen en el Dios de Abraham y que, a despecho de su raíz común, han sido y son todavía capaces de man-

12. JASPERS, *Origine e senso della storia*, 40-41.

tener entre sí las más encolerizadas intolerancias. Las religiones, frágiles vasijas de arcilla destinadas a custodiar el don precioso de la Palabra de Dios de la cual nacieron y se nutren (cf. 2Co 4,7), están llamadas a transformarse en *escuela y palestra de hermandad*. De lo contrario, corren el riesgo, justamente ellas, custodias del Espíritu en el mundo de la técnica, de apagar el soplo de Dios que llega cómo y dónde quiere para calmar la sed más profunda de los hombres.

2. *El segundo desafío*: debemos abrir juntos los oídos del corazón *al grito de dolor que sube a Dios* de decenas, es más, centenares de millones de hombres y mujeres. Las religiones han de encontrarse en ese grito, es decir en el ponerse realista e irrevocablemente del lado de quien se encuentra agobiado por la injusticia y la pobreza –como hizo el Dios del éxodo. De otro modo su encuentro será fatuo y en definitiva, falso– Jesús no nos mandó que hiciéramos prosélitos, que conquistáramos seguidores de una religión, sino que fuéramos pescadores de hombres nuevos, testigos y constructores del Reino de Dios. Ha estigmatizado el comportamiento de los que “recorren mar y tierra para conseguir un sólo prosélito” (cf. Mt 23,15), y ha anunciado la llegada del reino de Dios entre los hombres, afirmando incluso haber encontrado más fe en quienes estaban aparentemente más alejados, en relación a quienes se creen cercanos. Conocemos los signos que ha señalado para reconocer la verdad y la justicia de la llegada del Reino: “bienaventurados los pobres, los mansos, los que tienen hambre y sed de justicia, los misericordiosos, los puros de corazón, los constructores de paz, los perseguidos a causa de la justicia” (cf. Mt 5,3ss).

En el Evangelio está también la espada, pero sólo la de la Palabra de Dios que escruta la intimidad de los corazones, no la que se levanta para imponer o defender, *contra el otro o el diferente*, los presuntos derechos de la verdad cambiándola y corrompiéndola. Las iglesias cristianas no tienen nada que perder si toman con coraje, convicción y sinceridad el camino del diálogo, del encuentro, de la fraternidad. Es más, sólo así, reencontrarán la frescura virginal de la escucha de la Palabra de revelación y salvación de la cual nacieron y de la cual son testigos. Y podrán experimentar, de manera inesperada, la gracia de reencontrarse con ellas mismas y entre sí.

Si el camino del diálogo es, para los cristianos, una sola cosa con el seguimiento de Cristo y debe ser la nervadura de la misión de las Iglesias, si evangélicamente es un “camino que conduce a la vida”, entonces no se-

rá fácil ni ancho ni espacioso, sino comprometedor, estrecho y angosto como el que ha trazado Jesús (cf. Mt 7, 13-14). Cuando se entra, siguiendo a Jesús, en diálogo sincero con el hermano, sucede como cuando se entra, convocados por Él, en diálogo con Dios: el Espíritu nos arranca de nosotros mismos y nos conduce, crucificados en el corazón y la mente, a la tierra inexplorada y santa de la nueva y universal alianza, don de gracia que viene del Padre.

PIERO CODA  
14-07-05 / 15-04-06

## **NO SIN TÍ. EL CAMINANTE HERIDO Y EL DIOS DESCONOCIDO**

**UNA APROXIMACIÓN A MICHEL DE CERTEAU SJ<sup>1</sup>**

### **RESUMEN**

La autora se propone un acercamiento a Michel de Certeau como buscador de Dios y caminante de nuevas fronteras, una figura todavía poco conocida en nuestro ámbito. La primera parte del artículo se abre con una presentación biográfica y una aclaración de la noción de “ser misionero” en relación con la mística como característica de la figura propuesta. En la segunda parte, se ofrece un panorama de la mística ignaciana del siglo XVII como marco de referencia histórica; y en la tercera, se focaliza la reflexión acerca de Certeau como “caminante herido” y se describen los aportes centrales de una experiencia del misterio que posibilita una apertura misionera en el encuentro con lo desconocido y lo nuevo.

*Palabras clave:* Dios, Michel de Certeau, mística ignaciana, misión.

1. La traducción del texto original alemán fue realizada por Virginia R. Azcuy. Bajo el título “Nicht ohne Dich. Der verletzte Wanderer und der fremde Gott. Eine Annäherung an Michel de Certeau”, la autora lo ha presentado como conferencia en el Carmelo de Bamberg, Alemania, en un ciclo sobre el tema “Der dunkle Gott. Gottes dunkle Seiten” (El Dios oscuro. Los lados oscuros de Dios), el 29/01/05, y ha sido publicado en H. P. SCHMITT (ed.), *Der dunkle Gott*, Stuttgart, Schwabenverlag, 2006, 34-62. Las traducciones de M. DE CERTEAU, *La faiblesse de croire*. Texte établi et présenté par Luce Giard, Paris, Éditions du Seuil, 1987, han sido tomadas de la reciente edición *La debilidad de creer*, Buenos Aires, Katz, 2006; se mantiene entre corchetes la referencia al texto francés. [N. de la T.]

## ABSTRACT

The authoress introduces Michel de Certeau, to some extent unknown to us, as a pioneer of new frontiers in his search of God. The article begins with a biography; it makes clear what to be a missionary means regarding mystics. The second part offers us an overview of Ignatian mystics of XVIIth century as a historical horizon of the third part, which focuses on de Certeau as a “wounded walker”, while describing his experience of mystery as the key towards a missionary path rooted on discovery of what was unknown and new.

*Key Words:* God, Michel de Certeau, Ignatian mystics, mission.

El jesuita francés Michel de Certeau (1925-1986) es todavía entre nosotros un desconocido buscador de Dios. Teólogo, sociólogo de la cultura, historiador, conocedor de la historia de la misión de su orden –sobre todo de los místicos del siglo XVII– es un caminante de fronteras: él ha abandonado una y otra vez los caminos de lo conocido y se ha dejado buscar por el Dios siempre mayor y desconocido más allá de los límites del “ámbito católico”. La confrontación con los nuevos métodos científicos de las ciencias del lenguaje y de la historia, con el psicoanálisis de Lacan, su compromiso político en el movimiento del ‘68, han hecho de él una personalidad fascinante para los intelectuales distanciados de la Iglesia. Se da crédito a lo “cotidiano” como lugar de “santidad” y de “misión”, y esto puede mostrar una mirada hacia Michel de Certeau.

“Hablar como profesor no es posible cuando se trata de la experiencia. No me animo a decir sino que doy un testimonio. ¿Qué es, en efecto, un testimonio? Lo que otros designan así. Cuando se trata de Dios, el que testimonia está designado por quien lo envía, pero él es también un mentiroso, él sabe bien que no pudiendo hablar de otro modo de cómo lo hace, él no traiciona menos a aquel de quien habla. Incesantemente, él está superado y condenado por lo que él testimonia y no podría negar. Él faltará entonces a la verdad, si se presentara a sí mismo solamente como testigo. Yo soy solamente un viajero...”<sup>2</sup>

Propongo esta cita conscientemente al comienzo de mi texto ya que dice mucho acerca del mismo Michel de Certeau, la sinceridad frente a sí mismo, la gran humildad, lo que tiene que ver con cada lenguaje sobre

2. M. DE CERTEAU, *L'Étranger ou l'union dans la différence*, Nouvelle édition établie et présentée par Luce Giard, Paris, Gallimard, 1991, 1.

Dios. Si nos aproximamos a él, nos abrimos a un viaje hacia el cual quisiera invitarlos en estas reflexiones. He propuesto una aproximación a Michel de Certeau para este ciclo de conferencias en el que se trata acerca del “Dios oscuro”. ¿No soy yo una tal “mentirosa o negadora” (*menteuse*) del “Dios oscuro”, precisamente el tema central tratado en este ciclo? ¿Puedo acercarme a un Dios “oscuro” desde mi viaje con Certeau? ¿Qué o quién es, en definitiva, un “Dios oscuro”? ¿Dónde y cuando hay un puente entre lo “oscuro” y Dios, un “oscuro” que para nosotros al menos tiene connotaciones negativas es aquello donde nosotros no nos sentimos en casa, donde aparecen miedos, el peligro, la violencia, la irrupción? Un “Dios oscuro” ¿es quizás un Dios que castiga, que se llena de ira, ante cuyo “amor” no podemos pasar la prueba –y si preguntamos así, es todavía “amor”, o más bien una “exigencia” no posible de alcanzar–? Un “Dios oscuro” ¿es un Dios cuya gracia está lejos de nosotros, incomprendiblemente lejos, de modo que la pregunta incisiva de Lutero –cómo llego hasta un Dios de gracia– se deja formular todavía hoy? ¿Asociamos nosotros esto con lo “oscuro”?, ¿de qué se trata?, ¿puede Dios tener lados oscuros, incluso ser oscuro? O pensemos en Job, en el sufrimiento que no puede medirse, en la matanza del 26 de diciembre, el recuerdo en estos días de crimen del régimen nazi, Auschwitz, los otros muchos campos de concentración, el horror de la guerra, la disputa con Dios y no obstante la fidelidad, una fidelidad en la “noche”, en la cual no se habla ningún otro lenguaje, sino sólo un grito es posible: ¿cómo creer en un Dios del amor?, ¿es esto lo oscuro? ¿Lo oscuro del destino, de lo no claro, de lo malo? O, ¿es oscuro el abismo, la brecha entre este Dios Incomprendible y el sufrimiento del otro lado? Muchas otras preguntas pueden plantearse. Y cuanto más me he preguntado, más me ha arrojado la pregunta hacia el viaje...

Como teóloga sistemática, si elevo esta pregunta hasta otro nivel, más racional, entonces nos ubicamos en el complejo campo reducido del hablar de Dios, del discurso sobre Dios. Las mismas quejas de Job cuestionan el hablar teológico-filosófico abstracto, y también las que pueden y deben madurar desde una ocupación teológica, se encuentran para este hablar de Dios en situaciones límites, precisamente luego, cuando del discurso sólo permanece la falta de discurso y ésta se expresa en la forma del grito. Si nosotros hablamos de “Dios oscuro”, entonces es éste un discurso metafórico, nosotros incluimos imágenes que provienen de nuestras experiencias del mundo –seguramente muy diferentes–, nosotros las

transferimos a Dios: y, pese a esto, la “solución” no está simplemente allí: ¿relacionamos lo “oscuro” con Dios, lo relacionamos con nosotros mismos, con nuestra experiencia? Lo oscuro es la porción opuesta a lo claro, a lo luminoso. La metáfora de la luz está unida al ver, en la tradición filosófica con el conocimiento de Dios. El conocimiento de Dios es “visión”, una percepción que finalmente recién en el definitivo estar-en-Dios recibe para nosotros una solución. Precisamente por eso las tradiciones místicas han introducido el otro lado de la luz y lo claro, la noche, lo oscuro, una negativa frente a las fáciles propuestas de solución de proveniencia filosófica. Los grandes buscadores de Dios, que se han hecho al camino, han aprendido a jugar con metáforas de luz y de sombra, de lo oscuro y de lo claro. Ambas son precisamente metáforas de nuestros tiempos litúrgicos, luego de la fiesta de la encarnación, en la cual nosotros nos hemos acordado del Dios que se ha “manifestado”, que se ha “revelado”, y por eso del Dios “claro”, del Dios “luminoso”, que se ha hecho comprensible para nosotros, que ha tocado lo oscuro del mundo. Pero aún así, ¿de qué lado está la luz, de qué lado está la oscuridad?, ¿podemos nosotros aferrarlo así? Una luz se ha levantado, pero permanece el misterio, una luz en la oscuridad...

En uno de sus textos más personales, según la especialista sobre Certeau Luce Giard, Michel de Certeau ha caracterizado el ver a Dios como morir: la “escatología blanca”; allí escribe: “Así se insinúa la captación de lo que es sin nosotros, la blancura que excede toda división, el éxtasis que mata la conciencia y borra los espectáculos, una muerte iluminada –un naufragio feliz, dicen los ancianos”.<sup>3</sup> Lo más luminoso, lo más claro, si no somos nosotros, es sin nosotros. Ver es algo “espantoso”, que apenas podemos soportarlo; precisamente por eso, el sufrimiento es lo que nos lleva a nuestros límites cuando casi no podemos mantenernos en nosotros mismos, porque el sufrimiento deja ver. Aquí la muerte toca la vida, se quiebra la red vital y se cortan las relaciones hacia los demás, “escatología blanca”. Precisamente aquí no está el “Dios oscuro”, todo se vuelve luz. Por eso, el Dios en la oscuridad, el Dios oscuro, ¿no es entonces el Dios a nuestro lado? ¿En todas nuestras cosas cotidianas, en nuestras debilidades y en nuestras pequeñas y grandes maldades, cuando nosotros

3. CERTEAU, *La debilidad de creer*, 314: “Sufrir deslumbra. Es ya ver, así como sólo hay visionarios privados de sí y de las cosas por la fascinación de las desdichas que visitan la región.” [*La faiblesse*, 317-318].

mismos preferimos ocultar misterios en lugar de descubrirlos?<sup>4</sup> Cuando nos defendemos de una “transparencia universal”, cuando nos aferramos a nuestras representaciones que hacen posible la noche –también en relación con Dios–?<sup>5</sup>

“¿Cómo explicarle?, dijo el monje Simeón a su visitante (...) ¿Cómo describir el objetivo exorbitante de la marcha milenaria, varias veces milenaria, de los viajeros que se pusieron en camino para ver a Dios? Y soy viejo y sigo sin saber nada”,<sup>6</sup> así sostiene Michel de Certeau en su texto de legado “éxtasis blanco”. Si quiero invitarlos a un viaje con Michel de Certeau, en el trasfondo de todas mis reflexiones también permanece para mí este “no lo sé”. Ciertamente es un camino todavía no del todo conocido, de ahí que mi intención será hacer accesible el camino reflexivo de Michel de Certeau, para lo cual me concentraré sobre todo en algunos de sus textos referidos a la experiencia mística y espiritual; la pregunta acerca de la “noche oscura” acompañará el camino.<sup>7</sup> Quizá puedo permitirme entrelazar en este punto una observación personal: Michel de Certeau me ayudado a mí misma en el aprender a entender mis propias travesías de fronteras y los caminos entre Alemania y América Latina. Certeau es un caminante de fronteras: jesuita, teólogo, filósofo, historiador, un hombre que en lo movido de su tiempo, sobre todo en los años ‘60 y ‘70 de París, se esforzó por descifrar los signos de la presencia escondida y oscura de Dios en sus propios viajes hacia California, Brasil, Chile y México. Él me cautiva sobre todo en su discreción frente a su propia experiencia espiritual, ante la profundidad frente a Dios. Y sus textos llevan a sus lectores y lectoras, quizá, a una experiencia nueva, por ser propia. Certeau no quiere ofrecer “soluciones”, modelos de conocimiento, él quiere llevar de viaje, alternar entre la luz y la oscuridad, en la que Él nos lleva, a quien llama menos por su nombre, “Dios”, sino por lo que es, “Tú”; “sin” ese Tú no es lo que es: “no sin ti”.

4. *La debilidad de creer*, 314: “Con la edad, con la mezquindad que la edad avanzada enseña, me aferro cada vez más a los secretos, a los detalles testarudos, a las manchas de sombra que defienden las cosas, y a nosotros mismos, contra una transparencia universal. Me aferro a esos minúsculos restos nocturnos.” [*La faiblesse*, 316].

5. Cf. *La debilidad de creer*, 315: “La diferencia entre ver y ser visto ya no se sostiene si ningún secreto pone al que ve a distancia de lo que ve, si ninguna oscuridad le sirve de refugio desde donde constituir ante él una escena, si no hay ya una noche de la que se desprenda una representación.” [*La faiblesse*, 317].

6. *La debilidad de creer*, 313 [*La faiblesse*, 315].

7. Me refiero sobre todo a *L'Etranger*; *La Faiblesse de Croire*; *La Fable mystique*.



## 1. El comienzo del viaje: algunos puntos de orientación, números, hechos –lo que puede llamarse ser “misionero”

Michel de Certeau se ha comprendido a sí mismo profundamente como “caminante”, un “viajero”; mística y misión son los dos momentos que constituyen el arco de tensión de su vida. Michel Jean Emmanuel de la Barge de Certeau nació en Chambéry el 17 de mayo de 1925; en 1950 ingresó en la Compañía de Jesús con estudios completos de teología, filosofía y *lettres*, que él comenzó en el Seminario Mayor de Saint-Sulpice en Issy-les-Moulineaux y completó en Lyon. Desde su tiempo en Issy estuvo en contacto con Claude Geffré, en Lyon Henri de Lubac llegó a ser uno de sus grandes maestros; Certeau fue, como escribe François Dosse en su biografía, un “discípulo indisciplinado”<sup>8</sup> de los grandes teólogos de la “nouvelle théologie”, la escuela de Fourvière. En 1956 fue ordenado sacerdote. Por iniciativa de su superior, de Certeau trabajó en la historia temprana de la Compañía de los Jesuitas, sobre todo en la bibliografía espiritual y mística de las dos primeras generaciones de jesuitas. Luego de su acercamiento a la obra de Pierre Favre y de la edición de su diario espiritual, el jesuita Jean-Joseph de Surin –una de las grandes y también trágicas figuras de la primera mitad del siglo XVII– se convirtió en un referente espiritual, con cuyos escritos él se confrontó una y otra vez. En 1966 editó la correspondencia de Surin para la edición de la Pléiade. En 1982 apareció su propio estudio *La Fable mystique*, en el cual se compilan el camino de Certeau y una nueva confrontación con la literatura mística.

Desde su fundación en 1964, Certeau es miembro de la escuela freudiana de Jacques Lacan, él está cerca de la escuela del estructuralismo, de tal manera que ha elaborado diferentes métodos psicoanalíticos y semióticos en su propio pensamiento. Ha estado unido a las revistas de los jesuitas *Christus y Etudes*; perteneció al comité de redacción de *Recherches de science religieuse* hasta su muerte en 1986. Enseñó en el Centre Sèvres y en el Institut Catholique de París. Su decisión para entrar en la Compañía estaba unida con el deseo de ser enviado a la China como misionero; no ha llegado hasta allí, pero desde 1966 realizó viajes hacia América Latina, sobre todo a Brasil, Chile y México. De 1978 a 1984 tuvo un nombramiento docente en San Diego, uno de los centros más vitales para el desarrollo de nuevos métodos científicos; éste es un lugar para profundizar

8. F. DOSSE, *Michel de Certeau – marcheur blessé*, Paris, Ed. La Découverte, 2002, 47ss.

tanto su posición estructuralista y psicoanalítica como los métodos de lectura semiótica de la Biblia: París y California, dos lugares vitales de sus últimos años de vida; luego de su retorno a París en 1964, llegó a ser director de estudios en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales. Luego de una enfermedad corta y fulminante, de Certeau falleció en 1986.

Se caracteriza por su gran apertura y su curiosidad espiritual, su capacidad de hacer amistades y sobre todo de impactar en los centros intelectuales efervescentes, más allá de los ambientes católicos “clásicos”, justamente también en aquellos alejados de la fe cristiana. Ha observado con atención la revuelta de estudiantes en 1968/1969 y formulado importantes preguntas en trabajos teológicos: “La contestación universitaria, indicio de una tarea teológica”.<sup>9</sup> Que la “élite intelectual” de París estuviera presente en su *requiem* en la Iglesia de los jesuitas de la *Rue de Sèvres*, Philippe Sollers, Julia Kristeva y otros, que allí se tocara una canción de Edith Piaf –“Non, je ne regrette rien”–, es un signo de este espíritu no-conventional que fue Certeau. El encuentro con el/la otro/a, con lo desconocido, una “mística de la alteridad” –con palabras de Luce Giard– distingue a Certeau.<sup>10</sup> Cada camino, también el camino hacia lo propio, es siempre una nueva partida, no es permanecer aferrado a lo conocido, sino exponerse a lo desconocido; el núcleo de identidad, lo buscado, no es algo “previ-sible”, él está más bien allí como un ausente, como un “no-sin-ti”, que como tal siempre deja comenzar de nuevo. Certeau es un nuevo tipo de “misionero” que no permanece en un lugar, con lo cual el comienzo no quiere decir dejar la red de relaciones; ella será introducida en lo nuevo. Lo que Certeau ha estimulado es este “Tú” que él experimenta y formula como un “no-sin-ti”. Los textos de las tradiciones espirituales, de la literatura de viaje de la temprana modernidad, con los cuales él se debate, son signos que él aprende a leer, una huella del otro que se abre para él.<sup>11</sup>

El Dios “oscuro” es esta paradoja de presencia y ausencia, que atraviesa los textos de Certeau como un hilo de Ariadna. La fe, la experiencia religiosa, no es precisamente poder ni posesión a los que puedo aferrarme; cuanto más lejos lleva el viaje, tanto más fuerte será la “debilidad de creer”.

9. En *Etudes théologiques et religieuses* 1 (1970) 25-44.

10. Cf. L. GIARD, *La passion de l'altérité*, en L. GIARD (ed.), *Michel de Certeau*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, 17-38.

11. Cf. entre otros M. DE CERTEAU, *Das Schreiben der Geschichte*. Traducido del francés por Sylvia M. Schomburg-Scherff, Frankfurt/New York/Paris, 1991, II. 3 Ethnographie: Oralität toder der Raum des Anderen: Jean de Léry, 137-171; *La fable mystique*.

Lo que fundamenta la experiencia en profundidad es lo que falta, una “falta”, como escribe Certeau en 1970 en un artículo para la revista *Etudes* que fue incorporado en la colección de textos *La faiblesse de croire*:

“En la experiencia, más que una «avanzada del ser» (Heidegger lo observa en una perspectiva cercana), es una «avanzada de ausencia»; expresión que se debe sopesar. Lo que hace *ser* a la acción es lo que le *falta*. (...) Para enunciar con pudor y precisión el movimiento de su fe, con temor y seguridad según los casos, el cristiano habla al Señor como al enamorado o la amiga: No, *no sin ti*. «Que no sea separado de ti». Pero de la misma manera se dirige a los otros: *No sin ustedes*. No soy más que el defensor de una sociedad o de mi propio éxito, *sin ustedes*.”<sup>12</sup>

Aquello en lo cual se funda la experiencia se determina “negativamente”; se trata de un “sin esto”, no es posible sin vivir, creer, empezar. Este “no-sin-ti” atraviesa los diferentes hitos del camino de su viaje científico. En él se expresa una humildad para hablar de Dios o también de la propia experiencia. Abandonado en lo “oscuro”, surge Dios, la experiencia; la metódica científica es, frente a ello, un contemplar exacto del texto, de su estructura, de su funcionar, de su carácter histórico.

El aporte científico de Certeau, que seguramente en muchos contextos –sobre todo en el alemán– todavía está sin descubrir,<sup>13</sup> inaugura nuevos caminos en la ciencia de la historia y seguramente también para la historia de la teología y la mística, para el trato con textos de las tradiciones espirituales y místicas. “Cada espiritualidad tiene un carácter esencialmente histórico”,<sup>14</sup> afirma Michel de Certeau. Historia y mística para él coinciden –en esto él sigue las huellas tanto de Henri de Bremond como de Michel de Foucault–; ambas “tanto la historia como la mística están encaminadas para decir lo otro, ellas son las hijas de una ausencia”.<sup>15</sup> Para la exploración de este escribir de la historia, también de las historias de diferentes experiencias, Certeau enlaza con los métodos estructuralistas y psicoanalíticos de los años ‘50 y ‘60 del siglo pasado. La mirada exacta al

texto, a su estructura, a su funcionamiento, a su versión hablada, es para él el acceso para la experiencia mística, el cual precisamente no hiere “intimidades” y produce una falsa objetividad.

“No, en cada espiritualidad, lo esencial no es un *otra parte*, exterior al lenguaje del tiempo. Es ese mismo lenguaje lo que toma en serio el espiritual; es allí, en esa situación cultural, donde «se corporizan» su deseo y su riesgo; es a través de él como encuentra a Dios y lo sigue buscando, como expresa su fe, como experimenta simultáneamente una entrevista con Dios y una entrevista con sus hermanos reales.”<sup>16</sup>

Un tal camino significa distancia frente a una “metafísica” que intenta tomar en el puño lo trascendente, es la toma de distancia de cada “poder” y un hallarse a gusto con un lenguaje de la “debilidad” que se niega a tratar indebidamente con la palabra “Dios”, que se retrae, que lo deja en lo oscuro, que da preferencia a este Dios “oscuro”, pero en la certeza de que alguna vez todo será luz, “éxtasis blanco”.

Mística y misión, éste es el campo de tensión en el cual se inscribe el camino personal y el pensamiento de Michel de Certeau; sobre él se señalan, en lo que sigue, algunos hitos fundamentales. El “hacer teología” es comparado por él con el “viaje abrahámico” (Gen 12,1),<sup>17</sup> hacia el nuevo comienzo, hacia la promesa, hacia un otro, desconocido:

“situar el acto de «hacer teología» en otra parte que allí donde ella *dice* olvidando de *hacer*, pero en un *otra parte* donde él (...), por un efecto de *ruptura* articulado sobre una historia de *fidelidad* (sobre una fidelidad a la historia), lo que él siempre ha considerado como *lo esencial* del acto teológico lo mismo que del acto de creer: la relación con el acontecimiento fundador aprehendido en la relación con el otro, los otros y más allá del otro.”<sup>18</sup>

## 2. El punto de referencia histórico del viaje: Ignacio y las tradiciones místicas de los jesuitas del siglo XVII

Justamente porque toda espiritualidad es histórica, Certeau intenta una y otra vez aproximarse y tantear la experiencia fundante que está en el origen de la Compañía de Jesús. Al hacerlo se confronta con los escri-

12. *La debilidad de creer*, 125.126 [*La faiblesse*, 112-113].

13. Cf. la única publicación mayor en el ámbito alemán: D. BOGNER, *Gebrochene Gegenwart. Mystik und Politik bei Michel de Certeau*, Mainz, Grünewald, 2002. Algunas jornadas sobre Certeau fueron organizadas por un círculo de trabajo, como por ejemplo en la *Katholische Akademie* en Berlín.

14. *La debilidad de creer*, 51ss. [*La faiblesse*, 32].

15. P. LÉCRIVAIN, *Théologie et sciences et l'autre, la mystique ignatienne dans les „approches“ de Michel de Certeau*, en B. VAN MEENEN (ed.), *La mystique*, Brüssel, 2001, 67-85, 71.

16. *La debilidad de creer*, 50-51 [*La faiblesse*, 31].

17. *La debilidad de creer*, 261 [*La faiblesse*, 260].

18. MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, 366.

tos de Ignacio, sobre todo con los Ejercicios, tratando de comprender cuál sea el “fundamento” (*fondement*) y cómo éste continúa vivo aun después de finalizada la etapa fundacional. Ésta es la razón por la que recurre siempre a los escritos del jesuita Jean-Joseph Surin, quien tuvo un camino de vida a la vez trágico e impresionante, y cuya correspondencia editó en 1965. En el prólogo a dicha edición escribe: “Para discernir el *sentido* espiritual de una experiencia, se debe aceptar la totalidad vivida y reconocer la distancia que pone entre ella y nosotros su consistencia histórica. Entonces deviene perceptible, en un pasado, la conmoción operada por el paso de Dios”,<sup>19</sup> tema que constituye un *leitmotiv* de su escrito sobre la historia de la mística.

### 2.1. El “deseo” espiritual y los Ejercicios

Un primer texto que nos permite acercarnos a Certeau es el de su impresionante interpretación de los Ejercicios de Ignacio, aparecida en la revista *Christus* en el año 1973 bajo el título: “L’espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels”.<sup>20</sup> Justamente aquí es donde se percibe con toda claridad la sobriedad y la reserva de Certeau en su acercamiento a la experiencia. Para él es importante hacer espacio a la experiencia que siempre es algo que se halla fuera del texto, pero que tiene el lugar preciso y exacto en el texto como para seguirle la pista. La conmoción provocada por el acontecimiento del paso de Dios, que dejó como consecuencia una “herida” (*blessure*), es lo que representa y estructura al texto a su manera. El texto describe un “orden de proceder”, que apunta a: “darle el medio de nombrar su deseo hoy, provisoriamente. (...) Él organiza los lugares proporcionados al viaje del ejercitante”.<sup>21</sup> Precisamente, ésta es la metodología que le interesa a Certeau y que se halla en la estructura del texto. A Dios mismo, no se lo nombra, Él siempre es el “Otro”, el extranjero. No se pueden hallar “lugares” en los que refugiarse, pensando que sería posible encontrarlo allí:

“Una antigua tentación, una nostalgia muy fundamental lleva al hombre a determinar un paraíso sobre el mapa del mundo, un Perú, un país maravilloso, un El dorado. En la vida religiosa, nosotros hacemos lo mismo. Puede ser éste el punto de partida de una experiencia espiritual que busca un *lugar*, pero es imposible de tener.”<sup>22</sup>

Los Ejercicios preparan una “topografía”, hitos en el camino donde poder “aferrar” la experiencia y el deseo, sabiendo, sin embargo, que dichos mojones se refieren a un “fundamento” (*fondement*) que es un “no-lugar” (*non-lieu*): “Pero toda esta organización topológica juega sobre un «principio» complementario, y aparentemente contradictorio, que es la condición de su funcionamiento: un no-lugar, designado como «el fundamento».”<sup>23</sup> La paradoja de un “lugar”, que es bosquejo de una topografía y “no-lugar”, proporciona a los Ejercicios su estructura.

El “fundamento”, que abre un espacio al deseo, no es justamente un lugar ni está sometido al tiempo: el sentido del “fundamento” es iniciar una “ruptura primigenia” sobre la que se fundamenta todo desarrollo posterior.<sup>24</sup> Retornar a dicho principio es aceptar siempre de nuevo tal ruptura, en el lenguaje poético de Certeau: “Dios es indiferente, «más grande» que tus encuentros –verdaderos o supuestos– con Él. (...) Volver al «principio», es confesar, con metáforas que hablan alternativamente de un *vacío* y de una *fiesta*, un deseo *extraño* al ideal o los proyectos que te forjas. Es aceptar escuchar el rumor del mar”.<sup>25</sup> El “fundamento” es el que justamente permite la interrupción de la normal sucesión-de-los-pasos, de modo de hacer lugar para un nuevo lenguaje en el que queda inscripto el rastro del “Otro”. Permite hacerse capaz de percibir el intersticio “entre dos-pasos” (*entre-deux*), el “umbral”, la “interrupción”, aquello que se sitúa en el intersticio entre un paso y el siguiente. Es precisamente aquí donde el lenguaje se convierte en “lenguaje místico”, un decir que se densifica, que no posee un lugar y que está en relación con lo indecible:

“El «fundamento», al cual me limito, mantiene la ruptura. Funciona exactamente como el retorno o el pasaje a *cero* que permite la constitución de una *serie*. Parece, en efecto, que se accede a la más grande «verdad» de la palabra, a lo que especifica

19. M. DE CERTEAU, *Introduction*, en: J. -J. SURIN, *Correspondance*. Texte établi, présenté et annoté par Michel de Certeau. Préface de Julien Green, Paris, Ed. Pléiade, 1966, 27-89, 29.

20. “L’espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels”, *Christus* 20 (1973) 118-128; se cita de acuerdo a la reedición de: VAN MEENEN (ed.), *La mystique*, 105-118.

21. “L’espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels”, 106.

22. *L’Etranger*, 2.

23. “L’espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels”, 106.

24. Cf. *L’espace du désir*, 107: “consiste esencialmente en *abrir un espacio al deseo*, dejar hablar al sujeto del deseo en un lugar que no es un lugar y no tiene un nombre.”

25. *L’espace du désir*, 109.

mejor el *decir* en relación al *hacer*, allí donde ella se disocia de la residencia y de la pertenencia, en el riesgo y en la separación entre dos, al momento de *decir* en relación al *hacer*, es precisamente no *tener* lugar, o de no tener otro lugar que la palabra misma. Entonces refluje en el lenguaje, para hacerse palabra, tal vez una media palabra, que no puede ser poseída en la presencia, en la frecuentación, en las secretas apropiaciones que implica toda práctica. La 'palabra' está ligada a la separación. Ella surge en todos esos intersticios en que se señala la conexión del deseo con la palabra, es decir, con el límite. Es la ausencia, o la no posesión, las que hacen hablar".<sup>26</sup>

El "fundamento" permite tomar distancia de todo lugar, un tal silenciarse de todo lo "determinado" crea espacio para "el lenguaje de la ausencia", expresión de Rilke a la que aquí recurre Certeau.<sup>27</sup> Este lenguaje se convierte en punto de partida de un nuevo camino. El inicio está en el "volo", en el que se encuentran la voluntad divina con la humana, cosa que ocurre justamente en este instante del enmudecimiento en el ámbito en el que florece el lenguaje de la ausencia:

"Ella reposa sobre el postulado de una fe cristiana: lo que hay de más profundo y de menos conocido en Dios –la inquietante extrañeza de su voluntad– es lo que hay de más profundo y de menos conocido en el hombre –la inquietante familiaridad de nuestra propia voluntad–. Así la táctica ignaciana trae de nuevo al ejercitante a la indeterminación de este querer en vistas a una nueva determinación de sus objetos".<sup>28</sup>

En esto consiste, entonces, la elección, en la que el "deseo", la nostalgia se muestra en concreto.<sup>29</sup> Con el telón de fondo del análisis de la estructura fundamental de los Ejercicios, con la paradoja de la topografía y del no-lugar del "fundamento" Certeau no describe la experiencia: "El relato está prohibido, marcado solamente en los intersticios que indican el *lugar del otro*, fuera del texto".<sup>30</sup> El texto es al mismo tiempo como la *espera del otro*:

26. *L'espace du désir*, 112.

27. Cf. *L'espace du désir*, 113: "Crea por relación a todos esos objetivos o a todos esos «lugares» un distanciamiento que toma la forma de la palabra pobre y fundamental. *El desvanecimiento de lo determinado* crea el equivalente de lo que Rilke llama «el lenguaje de la ausencia»".

28. "L'espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels", 114.

29. Cf. *L'espace du désir*, 116: "El fin no es agotar todos los recursos de una verdad, sino construir un discurso orgánico, por una sucesión de opciones, la manifestación de un deseo en la efectividad de una situación: esto será «la elección» o la selección."

30. "L'espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels", 116.

"El mismo texto funciona entonces como una *espera del otro*, un espacio ordenado por el deseo. Él es el jardín construido por un caminante venido de otra parte. Él marca por los cortes y los silencios este lugar que él no ocupa. El que ordena las piezas ordenadas en vista de un discernimiento, es la ausencia del otro –el ejercitante– quien es el destinatario pero que sólo hace el viaje. Un viaje en el cual ninguna descripción y ninguna teoría tienen lugar."<sup>31</sup>

Los Ejercicios son un libro de método, el texto es una manera de "hacerle espacio al otro": "A este respecto, el texto hace lo que él dice. Él se forma abriéndose. Él es el producto del deseo del otro; es un espacio construido por el deseo".<sup>32</sup> El otro, Dios, no es nombrado, permanece "en la oscuridad", lo que se percibe es el texto. Y dicho texto se transforma en aquello que realmente es, gracias al "visitante esperado", el "deseo" del otro:

"¿Qué viene de este texto, sino el Otro que le falta? El discurso no es sino sólo un objeto inerte cuando el visitante que él espera no viene y también el Otro no es sino una sombra. No queda sino un objeto todavía marcado por las presencias desaparecidas sí, fuera de sí, ya no hay más lugar para el deseo que lo ha organizado. Él no da lo que él supone. Es un espacio literario al cual sólo el deseo del otro le dona su sentido".<sup>33</sup>

## 2.2. Situaciones y hombres fronterizos: literatura mística de los siglos XVI y XVII

¿Qué es lo que los textos de Ignacio provocaron y gracias a qué nueva "nostalgia", volvieron a cobrar vida? Esta pregunta y con ella la pregunta por la prolongación de los impulsos espirituales suscitados por el fundador de una Orden, son el hilo conductor del enfoque con el que Michael de Certeau se aproxima a la literatura mística de las dos primeras generaciones de jesuitas. En su tesis de doctorado se familiarizó con los textos de Pierre Favre, uno de los primeros seguidores de Ignacio de Loyola, editando su Diario. Su *Mémorial*, iniciado el 15.06.1642, documenta la gran capacidad viajera de Favre, sus viajes a Alemania, a Speyer,

31. "L'espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels", 116. Cf. también: *L'espace du désir*, 117.

32. *L'espace du désir*, 117.

33. "L'espace du désir ou le «fondement» des Exercices spirituels", 116-117.

Mainz y Köln, a Portugal, etc.<sup>34</sup> En la introducción y el comentario de Certeau a dichos textos se pone de manifiesto el gran ámbito de tensiones que caracteriza su propio itinerario espiritual: tensión entre la simultánea presencia y “ausencia” de Dios. Impulsado por Ignacio, Favre comenta con frecuencia la “real y escondida presencia” de la “humanitas divina”: es decir, una espiritualidad encarnada, que experimenta la presencia de Dios en las cosas concretas de cada día, y que al mismo tiempo la vivencia como “ausencia”.<sup>35</sup> El 6.1.1645 en Coimbra, Favre apunta: “pero la verdadera victoria, el verdadero dominio y posesión de sí se reconoce de antemano cuando nosotros creemos ausente a nuestro Rey, el que dirige nuestros combates hasta que él hace de nosotros reyes.”<sup>36</sup>

Alguien que casi llegó a quebrarse por soportar la tensión entre presencia y ausencia, entre luz y tinieblas fue Jean-Joseph Surin. Él pertenece a la segunda generación de jesuitas, creció en Bordeaux, en una época en que los impulsos espirituales de la fase fundacional de la Compañía amenazaban con desvanecerse. Surin fue un guía espiritual muy buscado, su abundante correspondencia, sobre todo con religiosas, así lo demuestra. Certeau publicó esa abultada correspondencia como también los demás escritos de Surin y siempre hizo referencia a ellos. Son precisamente sus cartas, llenas de empatía, dirigidas a religiosas amigas, las que demuestran, partiendo de su gran familiaridad con la Palabra de Dios, su profunda experiencia de la presencia y cercanía de Dios. Él mismo, sin embargo, va precipitándose en una creciente oscuridad. Aquello que influyó y lo marcó profundamente fue uno de los más importantes acontecimientos religiosos de su época, que sobre todo agitó al oeste de Francia, el fenómeno de las “posesiones” en el monasterio de las ursulinas de Loudun, cosa que se agudizó en 1637 con variados exorcismos, algunos de ellos con consecuencias mortales. Surin es designado “exorcista” de la superiora Jeanne des Anges, ella es curada, quedando ambos, a partir de ahí, en contacto a lo largo de toda su vida. Es precisamente en las cartas dirigidas a ella que él se va develando y mostrando sus propios temores. Él ya no es el acompañante fuerte y seguro que todo lo sabe y todo lo com-

prende. Como consecuencia de su cercanía con las ursulinas, el mismo Surin experimentará estas “tinieblas”. Como un “poseso” será encerrado en una habitación oscurecida, experimentando durante veinte años (1637-1657) una noche, el abismo de Dios, el Dios “oscuro”. Julien Green lo compara con Job, en el prólogo a la correspondencia editada por Certeau:

“el Dios de Surin, durante esta crisis, es un Dios que da miedo. Él tiene esta cualidad que los italianos llaman la terribilidad [terribilità]. El mismo Cristo, el Cristo de Surin da miedo: «Yo veo su figura, su rostro y su vestido, escribe el alucinado, su vestido era rojo, y su rostro de una cólera tal que no hay fuerza de espíritu que lo pueda soportar. Me parece seriamente que él aparece igual a la hora de la muerte para pronunciar la sentencia del juicio particular de los malos»... Dios es un mar de rigores, pasando todas las medidas...”<sup>37</sup>

Es el revés de una experiencia de la presencia luminosa, es una oscuridad asociada a Dios mismo. En textos posteriores, Certeau volverá a menudo a hacer referencia a esta experiencia de “posesión”: los así llamados “des-centrados”<sup>38</sup> son casos límite, que en la profundidad de sus almas se convierten en “sismógrafos” de aquel misterio que Dios es. Al igual que Surin, Certeau interpreta dicha posesión cristológicamente: es la “humana semejanza” a una “herida” que de manera misteriosa es interior a la divina pasión. Dios se dice “aniquilándose”. Lo que comienza con la encarnación del Verbo de Dios se hace denso en el instante, así lo afirma Certeau, en que “el corazón de Jesús es traspasado”. Precisamente en la imposible combinación de dos realidades tan distantes, aparentemente inconciliables, Dios y el hombre, se llega a un *shock*, la realidad humana es “tragada” por la grandeza y el amor del ser de Dios. El *shock* hiere, deja tras de sí una herida provocada por esa inmensa fuerza de su grandeza, la del amor.<sup>39</sup>

En estos textos tempranos, con los cuales Certeau se acerca a la literatura mística del siglo XVII, tropezamos con indicios de lo que puede ser experimentar la oscuridad que va asociada a la experiencia de Dios. Todo comienza con la “humanitas divina”, el *shock* que se produce cuando estas dos realidades chocan entre sí y que se intensifica más aún en el acontecimiento de la cruz. La cruz es la experiencia de esa oscuridad; aquí podemos, como se lo escribe Surin a Jeanne des Anges en una carta de

34. Cf. La edición del texto: P. FAVRE, *Mémorial*. Traducido y comentado por Michel de Certeau, Paris, Ed. Pléiade, 1960.

35. Cf. CERTEAU, *Introduction*, en: FAVRE, *Mémorial*, 7-95.

36. FAVRE, *Mémorial*, Januar 1545, 389.

37. J. GREEN, *Préface*, en: SURIN, *Correspondance*, 9-23, 16. Green no proporciona referencias.

38. La autora usa en alemán “verrückt”, literalmente sacado de su centro, que significa “loco”. [N. de la T.]

39. Cf. CERTEAU, *Introduction*, en: SURIN, *Correspondance*, 48-49.

1664, llegar a ser sepultados “por todas las angustias que el furor del infierno puede producir”. Si Jeanne des Anges hiciera esta experiencia, entonces, así le habla Surin:

“si Usted fueras a morir en este estado, como él murió agobiado por todas las opresiones que puede causar la cólera del infierno, entonces yo la consideraría verdaderamente como esposa de Jesús crucificado, y esto será la cima del bien donde tú puedes llevar su amor. Pero se debe encargar a su providencia que ordenará sobre ti lo que a él le agrade. (...) Después de haber visto esto, (...) que el resto de tu vida sea un continuo homenaje a este Dios muerto y que la luz del sol te done sólo la alegría que vendrá de su Espíritu.”<sup>40</sup>

La oscuridad es ambas cosas: por un lado, se asocia con el mismo Dios, en el punto más hondo del encuentro del hombre con Dios, en la cruz, se hace más densa; por otro, es igualmente la “herida” de nuestra realidad humana producida por este acontecimiento.

### 3. Michel de Certeau: el caminante herido – “no sin Ti”

Certeau ha sido un viajero y esto en un modo muy variado. En la mayoría de sus trabajos científicos se ha lanzado a viajar hacia los primeros tiempos de la Compañía de Jesús, de la bibliografía mística de la comunidad. Pero esto no lo ha convertido en un hombre del pasado. Él fue profundamente un hombre del presente, para él se trató de localizar los momentos que condujeron hacia una vitalidad que ha hecho a los hombres lo que son, hombres “presentes” desde la experiencia de la “presencia” de Dios, lo mismo que los momentos de mayor “distanciamiento”, ausencia, obsesión. Para él, lo que funda la verdad es el encuentro con el “otro”, sea en el pasado o en el presente: “El movimiento del nacimiento hacia la verdad es la dialéctica de una conversación. Cada uno posee su verdad a partir de aquello que lo une a los otros y al mismo tiempo lo distingue de ellos.”<sup>41</sup> El viaje es el *leit-motiv* de la “espiritualidad”, del pensamiento de “Dios” de Certeau. Él no pudo otra cosa que estar en movimiento, empezar de nuevo cada vez. Todo lo que pertenece a un viaje, las cartografías, los puntos de orientación, los hitos del camino, los encuen-

40. SURIN, *Correspondance*, carta N.º. 562 a Mère Jeanne des Anges, 27.11.1664, 1615-1617, 1616.

41. *L'Etranger*, 146.147.

tros, etc., son momentos que dan una estructura a esta espiritualidad. Lo que, en esto, no lo abandona es la pregunta sobre lo que envía al viaje. En este sentido, él no quiere aferrar un “primer” punto –frente a su negación de una metafísica clásica–. El viaje, el movimiento sin principio o fin, es lo “primero”, si aquí se puede hablar de un primero. En este viaje puede suceder algo que luego da nuevas orientaciones, que deja ir en otra dirección; no hay comienzo o final. En lo que sigue, quisiera recorrer algunos “puntos cruciales” acerca de cómo este infatigable caminante herido, Certeau, traza el itinerario del viaje espiritual. Ante todo se trata de la pregunta acerca del “encuentro” con aquel que envía hacia el viaje; aquí estamos nosotros, al modo de Certeau, con nuestra pregunta hacia el Dios “oscuro”: “no sin ti”. En esto se asocia la pregunta sobre el “trabajo del deseo” y una nueva mirada hacia aquello que es “misión”, misión como tema clave para la vida de fe y la Iglesia en los tiempos poscristianos. En esta sección, me referiré sobre todo a los textos de la colección *L'Etranger*.

Quisiera ofrecer una perspectiva de interpretación para la reflexión, que luego será elaborada en el último punto de esta parte: la Encarnación, el Dios hecho carne, igual a nosotros menos en el pecado, es una clave de nuestra experiencia cristiana de fe. Los caminos humanos son caminos de Dios. La experiencia de Dios no es algo, que está desligado a nuestra experiencia del mundo. ¿No pueden, por esta razón, las personas con una mayor experiencia espiritual, con una sensibilidad para el espacio de su alma y la de los demás, percibir los signos del tiempo y de la experiencia de Dios de un modo especial? Certeau ha recorrido su camino de seguimiento constantemente en un campo no cristiano; el discurso de Dios aquí no es “evidente” –si alguna vez lo ha sido–. Dios y la experiencia de Dios se ubican “en la oscuridad”, Dios mismo es para muchos “oscuro”. El “viaje” de Certeau ¿no es quizá, precisamente, un camino para señalar *con* y *en* esta ausencia los espacios escondidos del “otro”, una guía de lectura para interpretar los signos en tiempos en que las “verdades dogmáticas” ya no alcanzan?

#### 3.1. “No sin ti” – Haz que nunca me separe de ti

¿Qué puede ser sostenido en la vida? Existen puntos, comas, momentos que estructuran el tiempo, que constituyen un ritmo. En esto hay determinados acontecimientos, que significan un “corte” (*coupure*), una

interrupción, un paso, que deja manifestarse lo que viene en una luz diferente. Un tal acontecimiento en la historia fue la encarnación de Dios; también los discípulos, recién “después” (*après coup*), han crecido hacia una comprensión. Dios pasa por delante, nosotros podemos verlo sólo “desde atrás”.<sup>42</sup> Y con esta experiencia se cambia el panorama. Entonces se configura un “espacio”, con este “corte” en la propia experiencia religiosa, que como tal es un “no-lugar”; en él no podemos demorarnos, él nos envía nuevamente hacia fuera. Precisamente aquí se muestra lo que para Certeau es el “sentido” de la experiencia mística, la “relación existencial con el Otro, es decir, con aquel que no cesa de faltar”.<sup>43</sup> Lo que envía al viaje es este acontecimiento, un “corte”, que no es “lugar”, porque aquel que pasa por delante es también quien siempre “falta”. La fundamental relacionalidad hacia lo otro, hacia el otro, es aquello que abre el texto de la vida; como el mismo Jesús ha dicho, “yo no soy nada sin mi Padre y no soy nada sin ustedes, hermanos, sin un futuro sobre el cual no sé”.<sup>44</sup> En su aproximación a la relación de Pedro y Jesús en Jn 6,68, Michel de Certeau escribió:

“Pedro no comprende mejor, pero él ya sabe que partir, eso será dejar su vida –lo que este hombre le ha develado de su propia existencia (Jn 6,68). Jesús no es el que posee, sino *aquel sin el cual* vivir no será vivir. Él es ya lo esencial y permanece diferente; necesario e inaferrable. Él traduce geográficamente y socialmente la certeza de que Dios es el incomprendible, sin que por lo tanto sea imposible de ser cristiano y humano. Una solidaridad de la fe ligada a *lo desconocido* que es siempre el *no apreciado*. Este extranjero no cesa de ser –en el sentido amoroso del término– aquel que *falta* a los cristianos.”<sup>45</sup>

Por eso nosotros tampoco podemos aferrar lo que funda el “sentido” de nuestra experiencia religiosa cristiana. Él se muestra como algo “sin lo cual” nosotros no podemos vivir, ni como individuos ni como comunidad. Certeau recurre a Heidegger en la formulación “no sin”, quien justo, en ello, ha expresado la relación al “ser”, que nuestro hablar no es posible sin él. En el “no sin” se expresa una relación que, como tal, es siempre de nuevo y hacia lo infinito, una nueva relación que ha de ser en-

42. *L'Etranger*, 4ss.

43. *L'Etranger*, 11.

44. *L'Etranger*, 10.

45. *L'Etranger*, 15-16.

contrada.<sup>46</sup> Aquí se fundamenta por qué, para Certeau, la espiritualidad es una experiencia espiritual “histórica”: ella retorna a un “acontecimiento”, que en cuanto tal en la historia se “sale del tiempo” y precisamente en esto, en las relaciones que crecen en la historia, puede ser reconocida como verdadera. Justamente esto se aplica al Evangelio: “Dios puede vivir *no sin* nosotros. Esto también quiere significar que Jesús, como persona histórica, *no* puede vivir y tampoco puede hablar *sin* aquellos que lo seguirán y aquellos otros que todavía no lo conocen... Él tiene significado sólo en la medida en que él no es comprensible sin otros momentos, sin otros encuentros.”<sup>47</sup> El acontecimiento singular del encuentro de Dios y hombre se muestra en la historia, de este modo, en una plenitud de formas de expresión. La fe es siempre de nuevo una “ruptura instauradora”, un “quiebre”, que deja surgir nuevas figuras de expresión.<sup>48</sup> El acontecimiento de Cristo está “implícito en todas partes, pero no puede ser «aferrado» en ningún lado”: Jesús es el Otro. Él es el desaparecido viviente en su Iglesia. Él no puede ser un objeto que pueda ser poseído.<sup>49</sup>

La relación hacia el origen es, para la experiencia cristiana de fe, un “proceso de ausencia”.<sup>50</sup> Cada discurso sobre Dios, en este sentido, ha de recordarlo de nuevo, debe respetar esta ausencia; el origen es siempre “inaferrable”. Y precisamente en esto yace el fundamento de la diversidad de los testimonios de la fe: “una kénosis de la presencia da lugar a una escritura plural y comunitaria”.<sup>51</sup> El cristianismo se confirma precisamente

46. Cf. *L'Etranger*, 9: “En el fondo, él es percibido en la experiencia como *esto sin lo cual* un hombre no puede vivir, esto son lo cual una comunidad, un grupo de hombres, no puede existir. (...) Heidegger ensayó definir la relación que nosotros tenemos con el ser caracterizándola por el hecho que *no* puede hablar *sin* él. Esta categoría «no sin» enuncia, en efecto, la tensión de una relación y el lazo indefinidamente reencontrado por la experiencia.”

47. *L'Etranger*, 10.

48. Cf. MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, 373; Moingt cita aquí el artículo de Certeau: “Faire de l'histoire. Problèmes de méthodes et problèmes de sens”, *Recherches de science religieuse* 58 (1970) 481-520, 516: “De esta manera, la fe aparece como una *ruptura sin cesar instauradora*, sea sobre el modo de los fundamentos comunitarios que producen un lenguaje, sea sobre el modo de diferencias que se demarcan de los lenguajes recibidos para encontrar el sentido.” Cf. también: LÉCRIVAIN, *Théologie et sciences et l'autre*, 75: “Así, igual que el hecho pasado, el ausente de la historia, «permite» la escritura de la historia; también, el Ausente siempre faltante, el Dios siempre mayor, «permite» la escritura mística; de igual modo que la irrupción del Jesús irremediamente desaparecido «permite» una escritura creyente, una «debilidad que hace creer». Pero este lenguaje teológico, para M. de Certeau, sólo puede ser herido, no solamente porque él debe testimoniar la «diferencia» evangélica, sino porque, en el campo moderno del saber, él sólo puede atestiguar la desaparición del cuerpo social de la Iglesia.”

49. Cf. MOINGT, *L'ailleurs de la théologie*, 374. Moingt cita a CERTEAU, “Faire de l'histoire”, 519.

50. *La debilidad de creer*, 218 [*La faiblesse*, 214].

51. *La debilidad de creer*, 219 [*La faiblesse*, 214].

en que es “hecho posible”, “permitido” que siempre haya nuevos creyentes.<sup>52</sup> “Para cada cristiano, para cada comunidad y para todo el cristianismo, se trata de *ser el signo de lo que le falta*, a partir del momento en que se trata de fe o de Dios.”<sup>53</sup> Si nos preguntamos acerca de lo “oscuro”, el “Dios oscuro”, entonces la huella que Certeau interpreta, la posición en esta “ausencia”, es la ausencia de un “otro” que está presente muy profundamente, pero que es experimentado en su ausencia.

### 3.2. *El trabajo sobre un deseo – “travail d’un désir”*

El “lugar”, la cima de la experiencia mística, no es un lugar que nos deja descansar, como “no-lugar” él es punto de partida de un camino. No podemos identificar este lugar con la verdad, con Dios. Lo que puede ser identificado es la “falta” – el “no sin tí”. Para que *desde* y *en* este faltar pueda darse una experiencia “identificable”, debe “trabajarse” en ella. Michel de Certeau recuerda el *travail d’un désir* que han asumido siempre los monjes de la Iglesia de Oriente. La imagen de estos monjes que permanecen la noche en vigilia esperando la mañana, con brazos extendidos, pasando la noche en vela con todos sus sentidos, se constituye para Certeau en un símbolo del viaje de la experiencia espiritual. Aquí se hace claro que el viaje no es uno “cualquiera”, él es impulsado por este “trabajo sobre el deseo”. Certeau interpreta el “quiero” (*volo*) ignaciano de un modo nuevo, el querer divino y humano se encuentran en él de modo misterioso. Los monjes perseveran en la noche, en espera:

“Ellos permanecen en la noche de pie, en la postura de la espera. Ellos estaban ubicados bajo el cielo abierto, erguidos como árboles, extendían las manos hacia el cielo, dirigidas hacia el rincón del horizonte desde donde debía venir el sol de la mañana. Durante toda la noche ellos lo esperaron en el deseo de sus cuerpos ansiosos ante la irrupción del día. Ésta era su oración. Ellos no tenían palabras. ¿Para qué palabras? Su lenguaje eran sus cuerpos en el trabajo y en la espera. Este trabajo sobre el deseo era su oración silenciosa. Ellos estaban allí, simplemente. Y cuando en la mañana los primeros rayos del sol alcanzaron la superficie de sus manos, ellos pudieron detenerse y descansar. El sol había llegado.”<sup>54</sup>

Se trata de trabajar sobre el deseo, los monjes hacen esto, en sus gestos, en permanecer despiertos durante la noche, en la esperanza del día,

52. Cf. *La debilidad de creer*, 215.216. [*La faiblesse*, 214.215].

53. *La debilidad de creer*, 222 [*La faiblesse*, 217].

54. *L’Etranger*, 3.

del Dios que vendrá, aun cuando en la oscuridad de la noche esta seguridad no está allí. La imagen es símbolo para el viaje de la vida, el viaje está envuelto en la oscuridad. Hay una esperanza de la luz, pero no hay seguridad, el mismo viaje de la vida está caracterizado por la “falta” de esta luz. En las grandes celebraciones litúrgicas de la noche santa de la Pascua vive esta imagen; nosotros celebramos la entrada en el comienzo del día, símbolo del camino de la vida, que un día será la Luz –en el futuro de Dios–, “éxtasis blanco”, como lo llama Certeau. En esta imagen nosotros podemos acercarnos un paso más al “Dios oscuro” de Certeau. Es el Dios de nuestro viaje de vida, que está aquí envuelto en la oscuridad, al cual esperamos con todo nuestro anhelo, porque él es quien siempre nos envía de nuevo a este camino, en el relampaguear de una presencia que “pasa” –“no-lugar”. “El deseo no cesa de ir más allá de aquello por lo cual él se expresa. Es el comienzo de un viaje.”<sup>55</sup>

### 3.3. *Apostolado y misión: el encuentro con el extraño*

Mística y misión, lugar y camino coinciden. “Dios, Emmanuel, se da y se recibe en la Luz de *un día*” –ésta es la experiencia mística. Pero Dios no está allí, él viene, él es esperado “hasta el *último día*” y “sorprende a todo deseo que debería anunciarlo”.<sup>56</sup> El lugar es así como un comienzo, él posibilita el camino de la búsqueda. Lo que nos puede conducir hacia la verdad en este camino es el encuentro con el otro, con el extranjero; en la red de relaciones que se amplía, se anuncia esta verdad. De los otros, “esperamos la verdad que testimoniamos”.<sup>57</sup> Se abre un sentido del todo nuevo del apostolado, de la misión: “Ella no tiene esencialmente como meta el «conquistar», sino reconocer a Dios allí donde él, hasta entonces, no ha sido reconocido. La marcha en el «desierto» o en el extranjero huye de las ciudades cristianas donde la fe corre el peligro de encerrarse, de instalarse con total confort en el poder y en los sistemas; la fe se entrega a un viaje a través de países, lenguas y culturas, en los cuales Dios habla

55. *L’Etranger*, 6.

56. *L’Etranger*, 6: “Pero no es posible ajustarse a este lugar, fijarla y devolver la experiencia a uno de estos momentos. En primer término, esta tensión reúne el aspecto propiamente *místico* de la tradición espiritual: Dios está allí, Emmanuel, dado y recibido en la luz de *un día*. En segundo término, ella restaura la significación *escatológica* de la experiencia cristiana, la superación de toda objetividad: Dios no está allí, «él viene», esperado hasta el *último día*, sorprendiendo siempre a los deseos que lo anuncian.”

57. *L’Etranger*, 11.



un lenguaje que no ha sido decodificado y caracterizado. Ella expone a los peregrinos a la sorpresa.<sup>58</sup> Precisamente en el extranjero, en el “desierto”, aprendemos a leer a Dios de un modo totalmente nuevo; Dios escribe aquí con signos que el misionero no conoce para nada, él habla un lenguaje que ningún carácter cristiano puede des-cifrar.<sup>59</sup> En este sentido, la misión no es un lugar de la soledad; el misionero estará ligado, en el extranjero, en una nueva red de relaciones, aquí Certeau habla incluso de un “sacramento” del apostolado, porque el misionero y el extranjero se brindan mutuamente y –como en el matrimonio– “reciben al Señor el uno del otro”.<sup>60</sup>

La dimensión profunda de la fe es “misionera”, siguiendo la huella de Michel de Certeau. Precisamente en el encuentro con el extranjero crecemos continuamente en ella, porque en el encuentro recibimos de otro/s aquello que nosotros le regalamos, la presencia de Dios.

«Nosotros debemos, dice Heidegger, distanciarnos de nuestros propios orígenes.» El apóstol sabe por su fe que Dios viene a él en todos sus orígenes humanos y religiosos. Pero él debe aprender esto cada día de nuevo. También cuando él ha dejado su propio país para anunciar a Jesucristo en una nueva región, de modo que será conducido a la Iglesia que lo ha enviado. Él encuentra este distanciamiento en las riquezas que Dios ya le ha regalado desde hace largo tiempo. ¿Tuvo que interrumpir, entonces, injustamente? No, porque esto que lo separó de los extranjeros, hizo para él inaccesible el misterio que él ya conocía, pero cuya plena comprensión para cada uno sólo se dará en el encuentro con los otros. La distancia entre sus hermanos y hermanas y él lo mantiene todavía alejado de Dios. De modo que él descubre a través de ellos la presencia que él les ayuda a descubrir en ellos mismos. Cuando el encuentro rompe las estrecheces mutuas, cuando abre en ellos/as un nuevo futuro y vincula sus propias experiencias, entonces el encuentro les enseña hasta qué punto Dios es el sostén principal de su propia existencia. En cada lugar, en cada vida, Cristo está allí. Pero su trascendencia y su proximidad se revelan más y más en los rasgos del encuentro mutuo que distancia a los diversos testigos de su presencia en sus propios orígenes.<sup>61</sup>

En lo profundo, Dios mismo es este extraño, él es el extranjero por excelencia, sin el cual vivir ya no es vivir. La mística y la misión se con-

58. *L'Etranger*, 15.

59. Cf. *L'Etranger*, 73.

60. *L'Etranger*, 81. Certeau afirma en este contexto: “El misionero no se contenta con observar y conocer; él se dona, pero el gesto que dona es un gesto que pide.”

61. *L'Etranger*, 96.

centran en esta experiencia.<sup>62</sup> Un texto bíblico que conduce a ella es el camino de Emaús (cf. Lc 24,13-35). A él vuelve siempre Michel de Certeau, y caminos de Emaús hay muchos: con el vecino desconocido, el hermano separado, aquel con quien me encuentro fugazmente en la calle, con aquellos que están en prisión, con los pobres. Un extraño se unió a los discípulos, ellos están conmovidos, su imagen de Dios se ha oscurecido, su amigo fue clavado en la cruz; en el encuentro con el desconocido, se descubre para ellos quién es Dios. El Señor viene a los suyos como extraño, “vengo como un ladrón” (Ap 16,15; 3.3).<sup>63</sup> El extranjero está siempre más allá de los límites que nosotros ponemos, y precisamente por eso nuestros propios límites serán pasados por alto en el encuentro con él. En esto, Dios permanece como el “Desconocido, aquel que no conocemos, aun cuando creemos en él; él permanece siendo el extranjero para nosotros, en la densidad de la experiencia humana y de nuestras relaciones. Pero él es también él *no apreciado*, a quien no queremos reconocer.”<sup>64</sup> De modo que el rostro de Dios es siempre nuevo, no podemos describirlo, aferrarlo, nos sorprende siempre. ¿Es él quizás también el “Dios oscuro”, ya que nosotros no logramos iluminar su rostro con todas nuestras luces, porque él siempre brilla como el que sorprende.<sup>65</sup>

“Él es, para los cristianos, su vocación y al mismo tiempo Aquel que los juzga. Él les falta y los arroja fuera del camino. Él les enseña lo que ellos decían, y él revela (a menudo sin su saber y a pesar de ellos) su incompreensión y su estrechez – como el extranjero lo ha hecho en el camino de Emaús. Él es su verdadero Juez en nombre de su fe. Los «creyentes» viven siempre en alguna parte, ellos trabajan para que se les abra una puerta en lo conocido o hacia lo desconocido, pero sin que ellos de antemano supieran donde o cómo.”<sup>66</sup>

62. Cf. *L'Etranger*, 16: “la mística experimenta, en el presente de la unión, la necesidad de perderse: él es tomado, «arreatado», en el pasado, es decir, raptado y como desbordado de su propia subjetividad por cualquier cosa o cualquier otro que es su noche y al mismo tiempo su necesidad. Él es pacificado por quien le quita sus bienes. (...) Esta estructuración de la experiencia aparece así en la perspectiva escatológica, como aspiración de un futuro: el deseo ve lo desconocido, pero él debe vivir desde el presente; la extrañeza del futuro tiene sentido; una existencia es arrancada de sí misma, pero por una esperanza que le dona su actual subsistencia. Finalmente, de una parte y de otra, aunque de formas inversas, resurge este Otro que es por tanto «mi vida». Sobre el modo de la experiencia personal, el Extranjero es a la vez el irreductible, y aquel sin el cual vivir no es vivir.”

63. Cf. *L'Etranger*, 13.

64. *L'Etranger*, 14.

65. Cf. también *L'Etranger*, 78.79: “Un día, puede ser, la Palabra hará levantarse al limosnero: «Despierta, tú que duermes»; ella descubrirá de pronto en el testimonio de la Iglesia un nuevo rostro de aquel que la anunciaba, a través del rostro nuevo de aquel a quien se dirigía.”

66. *L'Etranger*, 18.

Certeau perteneció a la vanguardia (*avant-garde*) de su tiempo y marcó para el catolicismo francés, ya en los años '60, un signo de apertura, que recién lentamente en los últimos años ha sido tomado en serio. Nuestros tiempos ya no son “cristianos”, la sociedad se seculariza de modo creciente y va ganando una distancia hacia las verdades “dogmáticas” que ya no es posible recubrir; la fe se separa de una largamente sobreentendida eclesialidad.<sup>67</sup> Michel de Certeau presenta reflexiones complejas sobre el fenómeno de la religión y la religiosidad en estas sociedades modernas y posmodernas. La religiosidad ya no está meramente ligada a las religiones; éstas, como las instituciones en la modernidad que llega a su fin, se encuentran mucho más profundamente en una crisis de credibilidad. Precisamente porque los discursos éticos y políticos se “vacían” en las sociedades modernas, este “lugar vacío” se ofrece para un lenguaje nuevo y poético de lo religioso, un lenguaje sin la seguridad de la institución, un lenguaje propio de la apertura y de la vulnerabilidad de lo religioso.<sup>68</sup> La espiritualidad en el encuentro con el extranjero es el camino que propone de Certeau.<sup>69</sup> El lenguaje, para el cual él encuentra, adquiere su forma a partir del “trabajo en la hospitalidad hacia el extranjero”. Desde la fe podemos hablar sólo de los “lugares del tránsito” (*lieux de transit*): “más allá de las certidumbres de antaño parece que tiene que realizarse un trabajo *al descubierto*, sin la protección de una ideología garantizada por una institución, en una forma viajera”.<sup>70</sup>

Así, se dan tiempos en los que se oscurece la imagen de Dios, para muchos de nuestros contemporáneos es un “Dios oscuro” en el que pien-

san, si lo hacen. Pero precisamente en esto Michel de Certeau puede dar aliento en su recuerdo del ímpetu original de la fe cristiana, misionera, de la apertura para lo nuevo, porque precisamente allí, en lo desconocido, el Dios Desconocido puede ser descubierto, en la fugacidad de un momento, en la imprevisibilidad del encuentro. En uno de sus textos más personales, “éxtasis blanco”, al cual ya hice referencia al comienzo de este artículo, también se hará claro que este desconocido no tiene la última palabra. En el encuentro con el extraño se nos recordará nuestro propio país, un “ámbito sin sombras”. “No hay otro fin del mundo”.<sup>71</sup> Luego no cambiarán más la luz y la oscuridad, luego no podremos distinguir más entre ellas. Habremos llegado a la patria, a Dios, no a lo oscuro, no a lo luminoso, a Dios que se mostrará tal como es.

Para concluir, quisiera transcribir un texto de los “Cánticos Espirituales” de Jean-Joseph Surin:

“Quisiera ir a vagar por el mundo,  
Donde viviré como un niño perdido;  
He tomado el carácter de un alma vagabunda,  
Luego de haber repartido todos mis bienes;  
Para mí es todo uno, que yo viva o muera,  
Me basta, que me quede el amor”.<sup>72</sup>

MARGIT ECKHOLT  
29-01-05 / 23-06-06

67. Cf. el estudio de M. DE CERTEAU – J.-M. DOMENACH, *Le christianisme éclaté*, Paris, 1974; D. HERVIEU-LÉGER, *La figure présente du christianisme*, en M. de Certeau, *Cahiers pour un temps*, Paris, Centre Georges Pompidou, 1987, 75-80.

68. *La debilidad de creer*, 254: “Hoy, esas creencias dejan de ser creíbles; nos siguen hablando, pero de *preguntas* en adelante sin respuesta. Esta inversión moderna explica su nuevo funcionamiento social, el de mantener como irreductible lo que sin embargo no pueden ya volver pensable. Por eso se convierten, en toda la acepción del término en la lengua *poética* de experiencias que la tecnología no puede borrar, que ninguna seguridad ideológica ya protege, y cuyo sentido es el mismo riesgo de ser hombres.” [*La faiblesse*, 252]. Cf. también los trabajos de Certeau sobre cotidianidad como lugar de santidad: *L'invention du quotidien*, t.1 Arts de faire, Paris 1980.

69. Cf. *La debilidad de creer*, 263: “Este trabajo de hospitalidad respecto del extranjero es la forma misma del lenguaje cristiano. (...) perdido, felizmente inmerso en la inmensidad de la historia humana. Allí se borra como Jesús en la multitud.” [*Faiblesse*, 262].

70. *La debilidad de creer*, 254 [*La faiblesse*, 252]. Cf. también: M. SELLMANN (ed.), *Deutschland – Missionsland. Zur Überwindung eines pastoralen Tabus*, Freiburg-Basel-Wien, 2004.

71. *La debilidad de creer*, 316: “Yo viajaba esperando descubrir un lugar, un templo, un lugar solitario donde alojar la visión. Mi país se habría transformado enseguida en una tierra de secretos, por el solo hecho de haberse alejado de la manifestación. Pero sus dudas me devuelven a mi llanura sin sombras. No hay otro fin del mundo.” [*La faiblesse*, 318].

72. SURIN, *Cantiques spirituels*, Paris 1731, Cantique V, 1.

## LA TEOLOGÍA EN DIÁLOGO CON LA CULTURA

### RESUMEN

En el marco de una reflexión institucional sobre “la teología en diálogo”, el autor se propone buscar una matriz de pensamiento que permita avanzar en un tema de complejidad, tanto por los aspectos implicados como por los matices requeridos, por medio de una función heurística que llegue al ámbito del sentido. El diálogo se articula en tres momentos que parten de las significaciones culturales y profundizan tres dimensiones del sentido: el teológico-teologal, el ético-social y el de la gestión social.

*Palabras clave:* diálogo, cultura, sentido, convivencia.

### ABSTRACT

Within an institutional area we could call “theology in dialogue”, the author searches for a thought pattern allowing to deal with complex and subtle matters. An heuristic function is used in quest for sense. This dialogue follows three steps: the theologal-theological dimension; the ethical and social dimension; and the social networking one.

*Key words:* dialogue, culture, sense, shared living.

Este artículo presenta el contenido, corregido y ampliado de acuerdo a las circunstancias, de una exposición hecha en 2004, en el marco del Seminario intercátedras de la Facultad de Teología dedicado a “la teología en diálogo”. Se ha buscado en especial ofrecer una matriz de pensamiento que permita encauzar y orientar la reflexión en un tema complejo, donde la sobreabundancia de aspectos encarados exige una no menor sutileza en el manejo de los matices. Matriz de pensamiento que tiene un rol heurístico, el de un lugar de crecimiento y de generación de sentido que escapa en parte a nuestras intenciones reflexivas y que ciertamente las desborda.

Se proponen tres articulaciones esenciales para considerar este tema dialógico:

1. Significaciones culturales y sentido teológico-teologal, referido al resplandor cultural de la Buena Nueva.
2. Significaciones culturales y sentido ético-social, que apunta al resplandor cultural del Bien Común.
3. Significaciones culturales y sentido de la gestión social, referido a las personas que, como hombres y como ciudadanos, deben expresarse en sus actividades socio-culturales como hombres de buena voluntad manifestando el resplandor cultural de la Buena Voluntad que los impulsa a con-vivir –el “bene vivere” de los clásicos–, es decir a enriquecer en diversos campos el acervo de la humanidad, a nivel nacional o internacional.

## 1. Significaciones culturales y sentido teológico-teologal

Esta primera parte se esforzará en poner de relieve la relación viva existente entre fe y cultura que, por presencia o por ausencia, se da siempre, según creemos, en la experiencia de los seres humanos.

Encarar debidamente esta temática, en una perspectiva eclesial, exigiría un largo desarrollo ya que ella se integra, aunque lo desborda, dentro del marco de la llamada “Doctrina Social de la Iglesia”. Baste aquí una referencia sumaria al Vaticano II, sobre todo los conocidos números 53...55...57 de *Gaudium et spes*, y sobre todo la afirmación tajante de *Evangelium nuntiandi* n 20, sobre el drama del divorcio entre fe y cultura. Por lo demás, es imposible olvidar que el contexto cultural mundial ha

cambiado no poco desde los tiempos conciliares. Que se lo rubrique o no bajo el rótulo de “globalización” es indudable que, para emplear los términos de F. Guibal, “después de la época de la descolonización, el fin del comunismo y los conflictos nacionalistas continúan a enfrentarnos con los desafíos correlativos a la diversidad de las culturas, a la relatividad de los valores y a la posibilidad de la esperanza”.<sup>1</sup> Ello, quiérase o no, instala sobre el pedestal de la cultura la cuestión del sentido que, ligado a la significación, invita también a unir rigor conceptual y “pathos” espiritual –de diverso signo– en el esfuerzo por leer y discernir nuestra actual situación de experiencia vivida y de pensamiento, más aun de articular precisamente dicha experiencia y su pensamiento-lenguaje correspondiente. Rehusar esta invitación y esta exigencia equivale a exponerse irresponsablemente a la amenaza de dejar que el mundo se transforme en un no-mundo, inclusive, como algunos sostienen, en algo “inmundo”.<sup>2</sup> Si tal fuera la situación ¿qué sentido tendría instar a la construcción de un nuevo humanismo y sobre todo, por lo que nos concierne, a un nuevo humanismo cristiano?...

Para hacer frente a estas demandas se requiere al menos indagar tres aspectos de la relación entre fe y cultura:

- Poética cristiana de la cultura y dimensión poética del cristianismo.
- El sentido como cruce-travesía entre fe y cultura –relación Buena Nueva y cultura–.
- La cultura como lugar de la calidad y la belleza humana y... más que humana.

Estos tres aspectos serán expuestos mancomunadamente ya que es escudriñando el primer punto que puede percibirse lo “cultural” como lugar donde florece un sentido humano que, en y por su relación con la calidad y la belleza, es capaz eventualmente de abrirse y remitir a algo... más que humano.

¿Cómo ilustrar el significado del cruce entre fe y cultura en un diálogo que abra a un sentido humano cualificado? Se nos ocurre que lo mejor es proceder a través del esfuerzo de pensar una obra cultural concre-

1. F. GUIBAL, “Significations culturelles et sens éthique. À partir d’Emmanuel Levinas”. *Revue Philosophique de Louvain* (1996) 134-163, 134-135.

2. Cf. J.-F. MATTÉI, *De l’indignation*, Paris, La Table Ronde, 2005.

ta –sea libro, cuadro, música, film, etc...– de manera que la fe desempeñe operativamente una doble función: ante todo, la de develar la realidad profunda de la obra mostrando cómo en ella el mundo trabaja, está en acción. La realidad velada se devela ofreciendo la invisibilidad de la apariencia o la visibilidad de lo invisible. Es la obra como presencia visible de la interioridad, de lo íntimo, de lo profundo. Es la “póiesis”. La segunda función, correlativa de la anterior, apunta a sugerir la profundidad del sujeto, del “creyente” (= el yo) que percibe así la obra gracias a la interiorización de las palabras ya que es por ellas que el mundo le envía su mensaje para que lo diga, para que haga decible lo indecible. La fe es aquí elección de la interioridad, es “praxis”, ya que el sujeto llega a descifrar el mundo de la obra modulando su pensamiento con los signos que el mundo le ofrece. En efecto, el lenguaje nos precede, preexiste fuera de nosotros y el hombre de cultura –el espiritual, el poeta, el pensador = el “creyente”– es el medio para que el lenguaje continúe existiendo y transmitiendo sus mensajes inefables. La fe permite entonces el acuerdo entre el “despertar” del sujeto –entre el ensueño y la vigilia– y el “develarse” de una realidad oculta y manifestada –visible-invisible–.

Si se realiza una lectura explícitamente cristiana en esta perspectiva surgen, creemos, tanto la dimensión poética del cristianismo (praxis) como la poética cristiana de la cultura (póiesis). Es de esperar que estas afirmaciones un tanto abruptas se hagan más accesibles gracias a la proposición de dos ilustraciones concretas referidas al mundo del cine y de la ópera. El lector podrá elegir aquello con lo que esté más familiarizado y prolongarlo incluso en una reflexión personal. Además, para facilitar la orientación del pensamiento, convendrá poner en juego ciertas nociones habituales en crítica de arte tal como las propone Ludwig Hohl, inspirándose en Goethe, y dándoles una particular fuerza de sugestión que permite extenderlas más allá del ámbito literario.<sup>3</sup>

Es común, al referirse a una obra, hablar de tema, forma y contenido. Hohl precisa: “Los temas no son nada. El contenido nos es dado por gracia. En cuanto a la forma es una gracia conquistada en el momento culminante del trabajo [au comble du travail]”. Y más adelante, citando a Goethe, añade: “El sujeto [le sujet, es decir el tema] todo el mundo lo ve;

3. Nos referimos aquí al admirable estudio de J. MAMBRINO, *La Patrie de l'âme. Lecture intime de quelques écrivains de XXe siècle*, Paris, Phébus, 2004, quien en su Prefacio se inspira ampliamente, en cuanto al método de lectura, en la obra de L. Hohl citando los textos pertinentes (pp. 15-30).

el fondo [=el contenido] no aparece sino a aquellos a quienes concierne; en cuanto a la forma es un misterio para casi todos”. Lo que Hohl comenta diciendo: “Estas palabras permanecen misteriosas para la gran mayoría”. No obstante lo cual, y admitiendo su innegable densidad, estas distinciones parecen funcionar como una admirable matriz de pensamiento capaz de orientarnos eficazmente en nuestras diferentes lecturas.

### 1.1. *El Arca Rusa*

Dirigida por Alexander Sokourov y estrenada entre nosotros en 2003, esta película rusa posee una innegable sugestión poética cuya atracción se ejerce sobre todos los sentidos del espectador pero obligándolo a una atención sostenida para llegar a ser conciente de aquello que realmente percibe. Se pone en juego todo el poder del “imaginario”, tanto personal como colectivo. No siendo posible hacer aquí un análisis detallado del film, su impacto podría resumirse diciendo que requiere del espectador:

- una mirada espiritual, e incluso mística, que se manifiesta paradójicamente a través de la dimensión auditiva. No por nada decía Claudel que “el ojo escucha y el oído ve”. Es, en el film, la omnipresencia de la Voz –¿de quién?... ¿del director?... ¿de un personaje invisible anónimo?... – que atraviesa la totalidad del desarrollo como la línea profunda, visible-invisible, de la Vida, como una Trascendencia-Inmanencia que está presente y actuante a través de lo que nos ofrece la mirada.
- una visión estética, donde campea la poesía, que se pasea sin siquiera una interrupción técnica (una sola toma de 90 minutos!!) por esa verdadera Arca de Belleza que es el famoso Museo Hermitage de San Petersburgo, haciendo desfilan en admirable danza obras de arquitectura, pintura, escultura, música y danza... La Obra de Arte entra aquí por todos los sentidos.
- una problemática de pensamiento humano profundo –sin cualificación precisa por el momento– referida a la intriga vital de ser y tiempo que abre a lo que es quizá la quintaesencia del film: una exploración del alma de Rusia y/o de su historia. El todo atravesado por la melancolía del devenir histórico y coronado por la invitación final a una esperanza serena a fin de poder llegar a comprender... el Todo.

Es en la unión de estos tres elementos, espiritual, poético y de pensamiento profundo, que me parece encarnarse lo que Hohl llama la “forma” como gracia conquistada por el trabajo creativo del autor y que permite al espectador el acceso al “contenido-fondo” sólo posible a quienes mantienen el interés y la atención sostenida –el “despertar”– al misterio presente en la obra –la “realidad” velada-manifiesta–.

Queda también la posibilidad de establecer una inventario de “temas” diversamente acentuados: bien y mal, hombre y mujer, paz y guerra, religión y política, ricos y pobres. Pero incluso ellos están atravesados por una especie de “lógica” del Antes que responde seguramente al itinerario espiritual, poético y pensante donde se va gestando la “forma”. Son como “parejas dialécticas”: oral y visual, vivible e invisible, tiempo y espacio, sincronía y diacronía, infinito y totalidad, cuyo entrelazamiento permite ir adentrándose en la percepción del “fondo-contenido” de la obra. ¿Cual es el “misterio” del Arca Rusa? ¿En donde nos instala el film?... Dejo aquí la palabra a J. Mambriño citando algunas palabras de Angelus Silesius al final de su libro: “¿Y la Trascendencia, me preguntaráis? No hemos cesado de hablar de ella juntos, sin nombrarla. “Tu no estás en el *lugar*, es él el que está en ti / Si la apartas la eternidad ya está allí”, murmura misteriosamente Angelus Silesius... No se puede nombrar al Dios... puesto que *es necesario pasar a Dios mismo*. “No se lo encuentra por medio de ninguna búsqueda”, y si se cree haberlo alcanzado un llamado nos impulsa a abandonarlo: “el que se abandona está cerca de Dios; pero abandonar a Dios mismo es el abandono que pocos comprenden”. Lo que el poeta, lo que el hombre ama y desea, no puede conocerlo: “Yo amo una sola cosa y no sé lo que ella es: y es porque no lo sé que la he elegido”.<sup>4</sup> Solo en esta perspectiva parece poder plantearse el problema de la presencia de la fe –y de qué fe– en esta mirada “creyente”. Pero antes convendrá detenerse en el segundo ejemplo ilustrativo de esta reflexión.

### 1.2. Turandot

Como se sabe, esta última ópera de Giacomo Puccini quedó inconclusa. Ella plantea un enigma que puede resumirse así: el autor ¿murió porque no podía acabarla o no la acabó porque murió?... Piénsese de ello lo que se quiera, lo cierto es que el difícil trabajo de composición de la obra, la tarea “composicional” examinada atentamente, se revela altamen-

4. Ib. pp. 346-347.

te ilustrativa del “misterio” operante en el compositor para dar a luz su creación.<sup>5</sup> Es la “forma” como conquista de la gracia que se manifiesta aquí, creemos, de manera deslumbrante.

Tres aspectos deben ser subrayados: el origen de su proyecto marcado por un explícito deseo de innovar radicalmente su actividad creadora. Todo lo anterior quedaría reducido a una “burletta” –pequeña burla–. Segundo, la tarea composicional, ardua e inacabada, donde se mancomunan elementos conscientes e inconscientes –desde la leyenda que abraza mito y fantasía oriental, el interés por la modernidad “freudiana” para delinear la psicología femenina de “Turandot”, la apertura a la grandiosidad del espectáculo musical prácticamente inexistente en sus otras obras, e incluso ciertas dolorosas experiencias afectivas de su vida personal– hasta el trabajo propiamente inconsciente –trátese o no de una inconsciente propiamente “freudiano”– que se puede caracterizar como una evolución dentro de la evolución, signada por la laboriosa tarea composicional y cristalizada en un resultado inesperado del proyecto. Puccini se reencontra en fin consigo mismo a través del personaje de Liú –émula de su Mimi y su Butterfly– y con sus somnolientos orígenes cristianos encarnados en la muerte de la esclava como don de su vida por amor. Al hacerlo Liú revela el nombre del amor porque revela lo que es el Amor, desplazando así toda la perspectiva anterior de la ópera orientada a la revelación del nombre de Calaf, príncipe ignoto, y a su posible y deseada reunión amorosa con una Turandot transformada. Esta lo será en verdad, y con ella todos los protagonistas sin excluir la divinidad de Altoum, pero sólo por la revelación que les ofrece Liú por el don de sí misma. Imposible dejar de ver que las raíces cristianas de Puccini afloraron inconscientemente para acabar presentando a esta como una especie de icono del “Cordero de Dios” evangélico. Ahí cesó la inspiración del autor. O, al menos, la obra quedó incluida. Instante decisivo que fue respetado religiosamente por Toscanini en el estreno y que, más allá de sus intenciones y recordado en esta perspectiva, adquiere una resonancia tremenda.

Una vez visualizada la dimensión poética de la imagen y su punto de encuentro posible con la dimensión espiritual y cristiana, queda por dar un paso ulterior interrogándose hasta qué punto es posible formular reflexivamente lo que “sucede” al ejercer prácticamente la poética cristiana de la cultura. En otros términos, ¿es posible pasar del “actus exercitus” al

5. Sobre el particular cf. mi artículo “El enigma de «Turandot» de Puccini. Redescubrir «Turandot»”, *Criterio* 2310 (2005) 634-639.

“actus signatus”? Y, en el orden de la fe, ¿cómo pasar de la “fides qua” (experiencia de la fe) a una cierta “fides quae” que enuncia no verdades de fe (u objetos creíbles) sino un cierto discurso objetivo relativo al procedimiento práctico que arriba trató de describirse? Vale decir, ¿cómo traducir en un lenguaje adecuado lo que está implicado en la poética cristiana de la cultura poniendo así de relieve la dimensión poética de la fe cristiana?

A este fin optamos por referirnos a ciertos aspectos esenciales de los “elementos para un método”, parte introductoria de una importante reflexión sobre “Letra y Espíritu” elaborada por diversos autores con los que no puedo sino sentirme en profunda afinidad.<sup>6</sup>

Se busca una “comunidad” entre los diversos lenguajes

“procurando que queden envueltos y guiados críticamente por un espíritu que haga posible un lenguaje compartido, riguroso... que tanto las Letras como la Teología sean capaces de reconocer y desentrañar la palabra de la *fe implícita* y contenida en cualquier otra palabra significativa. He aquí, en síntesis, el *centro del asunto*. Espíritu de fe y sensibilidad estética aunados abren un enorme espacio de coincidencia, que, a partir del diálogo interdisciplinario en el que cada ciencia habla su lenguaje propio, admite un *lenguaje común y nuevo* enriquecido por ambas vertientes, que lejos de clausurar el diálogo inclina permanentemente hacia él”<sup>7</sup>

“A partir del texto y con permanente referencia a él, se ponen en diálogo la Teología y las Letras con sus respectivos lenguajes, pero unidos *en y desde* la irradiación poética del texto tratado, el cual, en la medida en que ofrece su caudal tanto de belleza como de manifestación de elementos de fe, obliga a los lenguajes... a una necesidad de purificación y de reubicación,... que lleva... a retomar el diálogo, y así sucesivamente”.<sup>8</sup>

“... se trata sobre todo de... la producción de un alto lenguaje, de comunicación y persuasión inmediatas, cuya principal función sería la de obrar de *mediación* en la aprehensión y comprensión del objeto pero *desde* el objeto, es decir indiferenciándose lo más posible de la obra de arte que lo ha generado. Un gran texto jamás puede ser un “pre-texto” para la producción del intérprete... – ... la obra de arte... no puede ser tratada desde una “objetividad externa” que diera pie al “nuevo texto” del intérprete, sino desde una subjetividad profunda (la mera objetividad no es nada) que emparente con el texto tratado y lo prolongue en los ecos y resonancias de la interpretación... – Pero siempre quedará en pie... el singular “objeto novedad” que sólo es perceptible en primer lugar en su verdad más profunda por *afinidad* con el “puro brotar”... del acto poético”.<sup>9</sup>

6. Cf. AA.VV., *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y teología*, Buenos Aires, Publicaciones de la Facultad de Teología UCA, 2003.

7. Ibidem, p. 27 cursiva mía.

8. Ibidem.

9. Ibidem, p. 31.

El esfuerzo propio del literato y del teólogo (o creyente) en este diálogo

“ocurre en tanto y en cuanto ha sido necesario porque así lo reclama el objeto, que permanece irradiando un “siempre más” que habla tanto a la sensibilidad estética cuanto a la sensibilidad religiosa que se ha tornado *pensamiento acerca del sentido y percepción de la fe*: el objeto suscita el lenguaje y no a la inversa”<sup>10</sup>

En fin, dos textos que citamos largamente por la relación que establecen entre el diálogo y la revelación, por una parte, y la cultura, por el otro:

“En tercer lugar y por último, ya incorporados los dos niveles anteriores (del diálogo, a saber: tornar audible al otro el propio lenguaje, y ser capaz de incorporar en el propio discurso el discurso del otro), se llega lejos cuando se produce una comunidad en lo pensado y en el lenguaje con que se lo expresa. Y eso resulta posible porque se trata en definitiva, como fruto mejor del diálogo, del surgimiento de un *cierto objeto formal (quo) nuevo*, pero que justamente ha surgido por privilegiar el objeto material en calidad de *sui generis*, singular, que “crea” al intérprete, ya que él no puede habérselas con el *novum* que se presenta a la comprensión a partir del *semper idem* de su saber previo. Esto... crea, cuando ellas (las ciencias) están en diálogo y trabajando juntas, un espacio de intersección, un común punto de vista, que bien puede aparecer como un objeto formal compartido que, sin anularlas en su especificidad, las envuelve y orienta en un mismo espíritu e intencionalidad.

Se trata de apelar así, dentro de este objeto formal, a una suerte de *intellectus* ... sostenido por la luz de la fe y la luz de la sensibilidad estética, que mira lo que dice la belleza poética (que es un lenguaje que dice cosas que sólo él puede decir), irreductible, y también lo que allí, en mayor o en menor grado... se dice de la belleza creada por Dios y de la belleza de Dios mismo, de su Gloria, que es el *estilo de la revelación*. Y si el estilo es lo más profundo... los que interpretan desde distintas disciplinas... coinciden en este punto de mira: una luz que ilumina para entender la forma de la revelación en la forma poética y la forma poética de la revelación... Es desde aquí que se puede procurar un análisis literario que sea a la vez una interpretación teológica. He aquí también, otra vez en síntesis, el centro del asunto”.<sup>11</sup>

Por último, con relación a la cultura actual se afirma:

“Todo esto perfila una cultura que aspira a una *percepción*, facultad dañada hoy más que nunca, y que por eso mismo aparece expresada como sed profunda y deseo principal de arrebató, a veces hasta en formas paroxísticas.

La cultura actual anhela una *revelación*, el *estilo* de la revelación. No se trata ya... de un acatamiento que proceda a *conclusion from premises*... sino de una *persuasión* que surja desde la cosa misma y capture la *perspicacia* del que busca. La intelligen-

10. Ibidem, p. 32, cursiva mía.

11. Ibidem, pp. 34-35.

cia se inclinará ante la verdad y la voluntad la acompañará persiguiendo su bien, sólo si hay algo interior y más profundo, en el hombre de este tiempo, que se haya conmovido. Es el sino de una época (cuyos elementos de acento estético son inocultables), la idiosincrasia y el talante de su cultura. Y no se tendrá una palabra significativa para esta cultura desde otro lenguaje”<sup>12</sup>.

Dejando de lado algunos detalles y aspectos en los que no cabe entrar ahora –por ejemplo, hablar de “objeto formal quo” ¿es enteramente acertado?–, parece imposible no compartir lo esencial de lo que se afirma en estos textos que unen de manera poco común la solidez de pensamiento con la justeza de expresión. Para no reiterar cosas ahí excelentemente dichas, sólo atinamos a solicitar al lector una (re)lectura atenta de esos textos para encontrar lo que antes se había propuesto: la formulación reflexiva (*actus signatus*) de un discurso que traduzca lo que “sucedió” mientras se trataba de ejercitar (*actus exercitus*), a través de las dos ilustraciones iniciales, la poética cristiana de la cultura. Dicho discurso hace tomar mejor conciencia de la dimensión poética del cristianismo y de su lenguaje de Buena Nueva. Y sin duda abre posibilidades nuevas para un diálogo fecundo con la cultura contemporánea.

## 2. Significaciones culturales y sentido ético-social

También aquí deben ser considerados al menos tres aspectos importantes:

- Proyecto cultural y proyecto político: cultura - cultura política - política cultural.
- Cruce-travesía de Buena Nueva y Bien Común:
  - los gestos “políticos” de Juan-Pablo II;
  - la “globalización” como fenómeno cultural.
- La Cultura como lugar de lo humano.

Se propone ante todo una matriz de pensamiento que permita captar los lazos entre cultura y política. Al respecto la secuencia “cultura-cultura política-política cultural” parece adecuada. Nuevamente una serie de referencias concretas, a manera de introducción, logrará hacerlo

12. *Ibidem*, p. 39.

percibir mejor que otras consideraciones teóricas, más profundas quizá pero menos accesibles para abrir la reflexión.

Con ocasión de la Feria del Libro 2004 Santiago Kovadloff publicó en *La Nación* (18.04.04) un excelente artículo alusivo a lo que llamó la “fiesta de la cultura argentina”. Al hacerlo destacó algunos puntos esenciales a nuestro tema. El sentido de esta “Feria-Fiesta” sólo surge en relación con la historia socio-política del país, en su relación con la tarea de autores, editores, libreros y lectores, y finalmente con su aporte esencial a la cultura de la sociedad, a su identidad cultural. Tres elementos aparecen entonces íntimamente ligados: la cultura –del país, de los ciudadanos y de los lectores–, la cultura política –manifestada, o no, en la historia socio-política del país–, y la política cultural reflejada, o no, tanto en las políticas gubernamentales como en los proyectos particulares –la Feria del Libro por ejemplo–. Está, pues presentes los tres elementos de la secuencia inicial.

Algunas afirmaciones merecen ser destacadas pues permiten encauzar una reflexión más ajustada sobre el tema:

a) El Estado suele traducir una profunda incompreensión de la cultura, concebida sólo como una dependencia pública. De donde la baja calidad de nuestra democracia, la ausencia de políticas gubernamentales responsables, incapaces de concebir el libro como herramienta de formación de una ciudadanía consciente y no como objeto de consumo transformado en parámetro de realización humana. En mis propios términos: sin cultura no hay cultura política ni política cultural.

b) Los emporios editoriales que han globalizado el negocio del libro no conciben la cultura literaria más que como una variante impresa de los imperativos del consumo –la así llamada industria cultural–. Admitamos, dice Kovadloff, lo inocultable: que el negocio prospera a medida que el lector culto se extingue, que el nivel de lectura se nivela hacia abajo. En mis propios términos: sin cultura no hay políticas culturales –por ejemplo editoriales– válidas que, sustentando la educación y la cultura verdaderas, sean el capital decisivo del desarrollo social. Lo que pone en cuestión, desde nuestra perspectiva, el sentido mercantil y consumista de esta globalización como fenómeno cultural.

c) En tal contexto, y libre de todo prejuicio o concepción elitista, parece indicado partir de una noción de cultura unida a una idea de lectura –y de pensamiento– que no nivele hacia abajo extinguiendo al lector culto, sino que lo libere de las direcciones impuestas por una sociedad global sin cultura política digna de una democracia auténtica, y sin política cultural



otra que mercantil. Pensar así es ciertamente abrirse a una visión utópica, es decir a salir de lo política y culturalmente “correcto” –que es, en el fondo, lo incorrecto–, para dar cabida, aunque sea paso a paso y con dificultad pero con decidida esperanza, a un tipo de lectura y de pensamiento que sean sinónimo de calidad de vida: intelectual, espiritual, cultural, social.<sup>13</sup>

Luego de esta primera referencia marcadamente socio-cultural, una segunda de carácter político-cultural ayudará a mejor precisar las ideas. Se trata simplemente de evocar al famoso político francés Ch. de Gaulle, hombre indudablemente culto –excelente escritor y gran conocedor y admirador de la cultura de su país–, gran hombre de Estado –universalmente reconocido aunque discutido–, y sabio organizador de una política cultural seria y brillante a través de su ministro de Cultura Malraux, perfectamente elegido para la tarea.<sup>14</sup> Se pone así de manifiesto, más allá de los avatares de toda gestión política concreta, una visión de lo político, una cultura política donde la identidad cultural del país (la Cultura) y la actividad estrictamente política (lo Político) están íntima e indisolublemente unidas. Eso es lo que expresaba imaginativamente de Gaulle al afirmar que su servicio al país dependía de una cierta “idea” de Francia, de su “grandeza”, es decir de su sentido particular del Bien Común concebido como un Ideal capaz de orientar su proyecto político propio en el cauce de la historia y la tradición de su país. Proyecto que es lícito calificar de político-cultural. ¿Es por ventura separable la “idea-ideal” de Francia de su “grandeza” cultural?... Y esta alianza de lo cultural y lo político en el Bien Común ¿no es aplicable, diversamente por cierto, en todos los países?...

Un segundo momento de nuestra reflexión intentará visualizar las relaciones entre Bien Común humano y Buena Nueva cristiana. ¿Hasta qué punto, y cómo, el mensaje evangélico es capaz de atravesar el espesor de lo

13. Para convencerse de que esto es posible en el ámbito de la llamada cultura “popular” basta con leer atentamente las entrevistas aparecidas en La Nación a diversos artistas: a los cantantes Chango Spasiuk (16.10.05), a J. M. Serrat (18.12.05) y al actor de cine Gastón Pauls (22.01.06). Con caracteres marcadamente diferentes dan prueba de una innegable “calidad” cultural, aunque quizás ella no se ajuste a nuestros propios cánones.

14. La relación fascinante entre estos dos hombres, uno de derecha y el otro de izquierda pero hermanados en una cultura de calidad y auténticamente francesa (nacional y universal al mismo tiempo, y por eso mismo universal como hubiera dicho G. Verdi) podría ser la ocasión para reflexionar en un problema de acuciante actualidad: la aparente homogeneidad cultural de izquierdas y derechas “ilustradas” que los aúna indiscriminadamente en una misma ideología global: el progresismo cultural de clase media enriquecida (cf. entre nosotros, las reacciones de diversos artistas en el “caso Ferrari”), pero pretende mantener la distancia ideológica política reducida en la práctica a la defensa de intereses partidarios. La ausencia de relación entre Cultura y Bien Común de la sociedad (es decir de cultura política) es prácticamente total.

político? Ofreciendo sin duda una visión del hombre capaz de abrir el horizonte de esperanza a la dimensión incesantemente conflictiva de la política internacional y/o nacional. El caso de los gestos “políticos” de Juan-Pablo II constituye un excelente punto de referencia. Baste recordar los principales: los pedidos de perdón como eco y prolongación del Vaticano II –Galileo, Inquisición, visita a Israel en particular...–, la defensa incansable de los derechos del hombre, el estímulo militante a la presencia de la ONU en el plano internacional, a la diplomacia contra la guerra y al constante recurso al derecho internacional. Todo eso fue universalmente percibido y reconocido, especialmente en el momento de su muerte, incluso por los no cristianos. El mismo Kovadloff, entre nosotros, pudo decir de él que fue “un hombre ganado por la fe en un mundo agobiado por la incredulidad”.

Quizá se pueda percibir mejor esta relación vivida entre cristianismo y política mostrando cómo los gestos del papa encarnan de hecho las notas clásicas que definen a la esperanza: son gestos buenos y apreciados como tales (*bonum*), son capaces de abrir futuro, es decir introducen lo “nuevo” en lo por-venir (*futurum*), proponen y demandan algo exigente, al mismo tiempo difícil y noble, lleno de grandeza (*arduum*). Queda la cuarta nota, lo posible (*possibile*) que, tratándose de la persona del papa tomando semejantes iniciativas, no puede encontrar su fundamento sino en lo estrictamente cristiano: la fe en la palabra del Cristo Viviente, la oración que sostiene la grandeza de los gestos, el sentido de gratitud (*gracia*) que desborda la majestad del aparato institucional que lo acompaña. Se está, pues, frente a un admirable abrazo entre Buena Nueva cristiana y Bien Común humano a nivel internacional. En otros términos, el cristiano hace intervenir el Evangelio para que, atravesando el espesor de lo político, se llegue a reconfigurar humanamente el rostro desfigurado del mundo. Y eso bajo la inspiración de lo... más que humano.

En esta perspectiva importa al menos plantear una cuestión que desborda la posibilidad de encararla ahora, como lo merecería, en toda su complejidad. ¿Qué pensar de la globalización como fenómeno cultural? Problema planteado ya por Pablo VI y Juan-Pablo II en diversos documentos –*Octogesima Adveniens, Sollicitudo Rei Socialis, Centesimus Annus*– pero que está lejos de haber sido bien profundizado eclesialmente. Dado que existen diversos autores que han reflexionado sobre el tema de manera sugestiva y sugerente, no estaría de más pensar si la globalización no podría constituir el eje de un diálogo esencial donde quienes se interesan en el Bien Común y/o en la Buena Nueva se interrogaran sobre las

actuales posibilidades de salvar al hombre de lo que algunos llaman la “barbarie” moderna, y que podemos simplemente calificar de “inhumanidad” creciente de la vida social, cultural y política.

Se llega así al punto final de esta segunda parte. La Cultura ha surgido como el lugar de lo humano que debe ser defendido y promovido contra y más allá de los ataques que actualmente sufre –violencia, droga, sida, medio ambiente, mercantilismo cultural y económico, políticas aberrantes....– Si semejante batalla es iluminada por los gestos admirables de un Juan-Pablo II que orientan en el camino a seguir pacífica y eficazmente, ella pide un esfuerzo lúcido y esperanzado, pero considerable, para encarnarse en múltiples tareas concretas donde nuevamente cultura y política traten de darse la mano. Es el último punto que queda por encarar.

### 3. Significaciones culturales y sociales

Si el primer punto ha acentuado la cultura como lugar de la calidad humana y de la belleza –unión de cultura y estética-teologal– y si el segundo la ha presentado como lugar de lo humano en la búsqueda de la armonía propia del Bien Común –unión de cultura ético-social y fe cristiana-teologal–, esta tercera y última parte tratará de encararla como lugar del diálogo entre ciudadanos, es decir hombres de Buena Voluntad, que se esfuercen por trabajar juntos para lograr una con-vivencia armónica (*bene vivere*) a través de una gestión político-cultural donde el Orden Público responda realmente –lo que no significa perfectamente, cosa prácticamente imposible– a las exigencias del Bien Común.<sup>15</sup> Es el momento de enfocar el tema de la relación entre cultura política y políticas culturales: se trata de acentuar el sentido ético-cultural en la gestión pública de las actividades político-sociales –por parte de gobiernos y de ciudadanos– buscando los instrumentos adecuados a una sociedad seria, organizada y pluralista. Tarea inmensa que correspondería, por una parte, a

15. Es el punto en que convendría insertar, cosa aquí imposible, una reflexión en torno a la idea de Bien Común y su relación con la de Orden Público: cf. *Gaudium et spes* 26, y *Dignitatis Humanae* 6 (sobre la libertad religiosa). Remito solamente a dos estudios importantes sobre el tema de G. DE BROGLIE, *Le droit naturel à la liberté religieuse*, Paris, Beauchesne, 1964, 108-122, y “Justice sociale et Bien comun”, *Divus Thomas* 4 (1972) 1-36, aunque la impronta clásica de los mismos debería ser re-trabajada sobre todo a la luz del fenómeno de la globalización. Cf. por ejemplo, J. CL. GUILLEBAUD, “La grande inquiétude”, *Études* (2006) 11-22; E. MORIN, *¿Estamos en un Titanic?*, en *Ética y desarrollo*, Ed. Ateneo y Bid, 2002, 143-148; M. BELLET, *La seconde humanité. De l'impasse majeure de ce que nous appelons l'économie*, Paris, DDB, 1994.

los especialistas de la Teoría Política, y por otra, a los filósofos capaces de pensar con solidez el tema del diálogo.<sup>16</sup> Sólo atinamos a dar aquí algunas pautas de reflexión sugiriendo ciertos temas donde la relación fe y cultura necesitaría ser repensada en esta perspectiva que interesa a un problema hoy ineludible: el relativismo en un mundo pluralista impelido, por y para su misma subsistencia, a un diálogo civilizado.

He aquí algunas preguntas:

1. Si la relación entre cultura política y política cultural gira en torno al nexo que el proyecto político-cultural establece entre Bien Común y Orden Público, ¿cómo salvaguardar la armonía de la con-vivencia ciudadana dado que la unidad del proyecto debe englobar, integrándolos, los diversos modelos culturales que sin duda coexisten, a menudo no pacíficamente, en un mismo país? Problema que sin duda se agrava en una época como la nuestra signada por la globalización. Relación entre “proyecto” y “modelos” donde convergen múltiples dimensiones: internacional-nacional, global-local, público-privado, instituciones y sociedad, y donde la función de los intelectuales y de los “expertos” se hace indispensable y exige la máxima responsabilidad para contribuir al Bien Común de toda la ciudadanía. Es decir, para crear armonía (Orden Público) y no para dividir a la sociedad.

2. ¿Cuál es el lugar de la moral confesional cristiana frente a esta exigencia ética socio-cultural? ¿Cómo debe integrarse en este diálogo pluralista de manera positiva, sin renunciar a las propias convicciones pero sin subrayarlas de manera tal que se contribuya a dividir más aún a la sociedad? Es mi convicción que el pensador cristiano tiene en el documento *Dignitatis Humanae* del Vaticano II, acerca de la libertad religiosa, un excelente instrumento de trabajo que ofrece una matriz de pensamiento capaz de orientar la reflexión en estos temas. A la espera de poder concretar en el futuro semejante tarea sólo deseo proponer ahora un interrogante acuciante que parece tocar uno de los nudos del problema: a semejanza de lo que ya se hace en el terreno teológico-dogmático donde se habla, en el área interconfesional, de “jerarquía de verdades” de fe instalada en la misma estructura del “Credo”, ¿no sería posible y deseable hablar, en el orden del diálogo ético-social, de una “jerarquía de valores humanos y de verdades morales” atinente, por un lado, a la excelencia o dignidad que ponen en juego con relación a la imagen del hombre, y por otra, a la gravedad y la urgencia cultural referida a las diversas situaciones concretas que se plantean tanto a nivel internacional como nacional? ¿Cuáles

16. Citamos a título de ejemplo un reciente y excelente artículo, tan profundo como difícil, de A. CUGNO, “L'essence du compromis”, *Études* (2006) 627-636.

son los males que hieren más profunda y urgentemente la figura cultural del hombre actual y ponen en peligro un diálogo y una con-vivencia civilizada?... Si la fórmula clásica del Orden Público se refiere a la moralidad y a la paz públicas y a la justicia legal (*Dignitatis Humanae* 6) ¿no está hoy en juego ante todo, como primerísima urgencia, lo referente a la corrupción político-social públicamente instalada, el auge de la violencia en todas sus formas –en tono mayor y menor– y la “deuda social” que quiebra las mínimas relaciones de justicia entre los ciudadanos? ¿No configura todo ello un verdadero “drama social” a años luz del Bien Común, tanto nacional como internacional? En fin, ¿no sería hoy la tarea de la Prudencia política, simultáneamente adquirida e “infusa” –para emplear el lenguaje clásico de los tomistas, es decir natural y sobrenatural–, abocarse a indagar, con toda la sagacidad que ella requiere en el examen de las circunstancias concretas, este tipo de problemas y otros que le son sin duda afines?...

3. Este tipo de actitud y de tarea pertenece a todo ciudadano. Al hacerlo con rectitud se constituye, creemos, en un hombre de Buena Voluntad, en un hombre de esos que la Iglesia, al menos desde Juan XXIII, llama a su encuentro para el diálogo y la colaboración. En ellos se estará reflejando el resplandor cultural del Bien en la vida social concreta que busca la armonía en la convivencia y la apertura de un mundo mejor. Perspectiva de fe y esperanza a la que el cristiano no puede renunciar y cuyo testimonio libre y abierto debe ser fuente de inspiraciones para los demás. Incluso si no se cree y espera en un “mundo otro” –el Reino de los cristianos que no es de este mundo– el hombre de hoy está lejos de haberse vuelto insensible a la perspectiva de “otro mundo” aquí abajo en la tierra, de un mundo más humano (o menos inhumano) donde se pueda cohabitar no como entre enemigos, rivales o, en el mejor de los casos, como adversarios, sino como prójimos dignos de respeto, de comprensión y de ayuda sincera. Un mundo donde la mirada entre los hombres pueda hacer resurgir la llama del amor. ¿No debe, pues, ser tarea de la comunidad cristiana esforzarse en lo posible para que, por su presencia cordial y eficaz en ese mundo, se perciba el resplandor de llama viva del Amor?...

Aunque sin duda quede mucho por decir es en esta perspectiva que parece ubicarse el diálogo entre fe y cultura, entendida esta como lugar del diálogo y del orden público en una sociedad pluralista moderna y civilizada.

EDUARDO BRIANCESCO

20-08-05 / 30-05-06

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

## AMÉRICA LATINA Y UNA LÓGICA DE LA RECONCILIACIÓN

### INDICIOS REFLEXIVOS SOBRE LA CULTURA

#### RESUMEN

Frente a los desafíos impuestos por los sucesos culturales de los últimos siglos, el cristianismo se encuentra ante la coyuntura de enunciar un lenguaje capaz de articulaciones significativas, provocativas y proféticas para nuestro tiempo. El autor presenta en este artículo algunos indicios de la cultura latinoamericana como posibilidad no tanto de resistencia a la espera de tiempos mejores, sino de diálogo creativo y superador con problemas indicados por la modernidad y la pos-modernidad.

*Palabras clave:* cultura, Latinoamérica, inculturación, símbolo.

#### ABSTRACT

Facing the challenges that the cultural processes of the last centuries impose, Christianity is in front of the need of articulating a language able to express significative, provocative and prophetic contents suitable for the time we are living. The author presents in this article some clues of Latin American culture not as the possibility of a resistance waiting for better days in the future but as a creative and overcoming dialogue about the problems that modernism and post-modernism have pointed out.

*Key Words:* culture, Latin America, inculturation, symbol.

Este artículo ha sido originalmente escrito para ser editado en Alemania bajo el título *Lateinamerika und eine Logik der Versöhnung*. El planteo inicial de la obra colectiva, ecuménica, es la cuestión de la percepción religiosa. Así lo expresa el título con el que ha sido editado dicho texto: *Religion als Wahrnehmung, Konzepte und Praxis in unterschiedlichen Kulturen und Kirchen*.<sup>1</sup> Lo ofrezco aquí con modificaciones que tienen que ver con el diverso horizonte receptivo en el que se presenta y a la vez con cierta evolución en mi comprensión de algunas cuestiones.

Frente a la posibilidad de ver a la cultura latinoamericana como una resistencia cerrada y estática a las crisis moderna/posmoderna quiero sugerir, a partir del dinamismo y el carácter abierto de su constitución, a nuestras culturas atravesadas de una transversalidad común que las constituyen en espacio de diálogo y respuesta creativa a algunos planteos actuales.

Sin pretender ofrecer una causa cerrada sugiero una puerta abierta para pensar lo igual, lo diverso y la reconciliación.

## 1. Los orígenes

América Latina ha sido sometida en los últimos siglos a mutaciones provocadas por los encuentros y choques más o menos intensos entre los grupos que la habitaron. Efectivamente, desde 1492, año de la irrupción de lo europeo en estas tierras y del encuentro entre los pueblos originarios y los que provinieron primeramente de España, se comenzó a gestar una realidad que ha determinado la historia posterior de esta tierra. Alcanzar a comprender los encuentros, yuxtaposiciones, exclusiones, integraciones y oposiciones de este “cara a cara” de diversos paradigmas culturales es fundamental para indagar nuestra situación cultural y religiosa. En medio de estas mutaciones, integraciones, crisis y asunciones, la religión ha sido un factor integrador decisivo de nuestra identidad más profunda, “uno de los pocos vínculos que reúne a los hombres en nuestras naciones políticamente tan divididas” a la vez que un vínculo no homogéneo sino que “contiene diversidades múltiples”.<sup>2</sup>

1. Este artículo fue editado finalmente como “Katholische Perspektiven I”, en: *Religion als Wahrnehmung*. Münster-Hamburg-London, LIT Verlag, 2006, 84-106.

2. DP 447.

Este proceso ha estado marcado en su orígenes por logros y desiertos, por interrogantes expresados ya en un primer gran cuestionamiento producido en el mismo espacio y tiempo español, “se pregunta por el derecho a la conquista y se discute acerca de la capacidad de los pueblos amerindios, poniendo así la base del futuro derecho internacional, que reconoce la igualdad de todos los pueblos (...)”.<sup>3</sup>

La fuerza impactante de los acontecimientos determinó la matriz cultural del nuevo pueblo que adviene como fruto del encuentro –pero que también ha crecido con la herida del choque–. Encuentro y herida, situación que marca el futuro de la historia latinoamericana. Sin embargo, hay experiencias reconciliadoras y verdaderamente paradigmáticas: no puedo evitar mencionar el hecho significativo en México de la Virgen de Guadalupe como acontecimiento superador e integrador fundamental y que simboliza la originalidad histórica y cultural de nuestras tierras.<sup>4</sup> Ofreció la inigualable capacidad de inculturar lo mejor de las tradiciones de mesoamérica con la fe de los evangelizadores españoles. En el rostro mestizo de Guadalupe –adornada con los símbolos más sagrados de la cultura de los pueblos mesoamericanos– los aborígenes descubrieron que en el misterio de esa *Señora* se lograba conservar, en una síntesis nueva, sus tradiciones más antiguas. Este hecho inaugural ha revelado siempre que el cristianismo, lejos de ser una amenaza a los rasgos y particularidades de un pueblo, en la medida que no se ofrezca como ideología de conquista, es capaz de provocar un encuentro superador, no destructor, sino reconciliador y amigable de realidades que, en una lógica más unidireccional, sólo pueden sobrevivir destruyéndose o aniquilándose. Efectivamente, el tipo de lógica del mundo americano, con su capacidad de reconfigurar nuevas síntesis desde aparentes desechos, fue fértil para la emergencia de esta nueva comprensión –absolutamente nueva– de la realidad.<sup>5</sup> Aquella legalidad religiosa, presente en el acontecimiento de Guadalupe en México en 1531, se extenderá en los grandes hechos religiosos de América Latina durante los siguientes doscientos años: encuentro, recepción, asunción, encarnación. El rostro de los pueblos en el rostro de la Virgen, el dolor de los pueblos en el crucificado sufriente, la esperanza de los pue-

3. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Iglesia y Comunidad Nacional*, 8 de agosto de 1981, 10. 4. DP 446.

5. Cf. L. H. CHITARRONI, *El modelo pedagógico de Nuestra Señora de Guadalupe en el Nican Mopohua*, Córdoba, Talleres Gráficos Masters, 2003.

blos en el Padre misericordioso que sana y salva. Los pueblos en el Pueblo y el Pueblo en los pueblos.

La emancipación de América, el surgimiento de los estados nación y su búsqueda de institucionalidad significó también, en variados casos, la irrupción del siglo de las luces con su sospecha frente a lo religioso *católico* como fenómeno obstaculizador al desarrollo de la inteligencia y el conocimiento. Baste hacer referencia, como ejemplo, a la reforma eclesíástica de Rivadavia. Uno de los factores decisivos para la clausura de innumerables monasterios fue la convicción de que, en la medida que se acotase la presencia del catolicismo en estas tierras, se permitiría un auténtico desarrollo de la inteligencia y del conocimiento. Más allá del pretendido éxito de la reforma y de los siguientes triunfos y fracasos de las diversas políticas culturales en América Latina, finalmente ha permanecido vivo en nuestros pueblos una lógica de conocimiento y contacto con la realidad que ha llevado al sociólogo chileno Christian Parker a hablar de una “lógica latinoamericana” y a J. C. Scannone de una “nueva racionalidad”. Lógica y racionalidad simbólicas que entrañan una posibilidad de nuevas síntesis y encuentros.

Frecuentemente las generalizaciones aplican a la totalidad análisis susceptibles de ser ofrecidos para un examen de lo parcial. Así, universalizar en América Latina nos hace caer en el error de toda pretendida totalización en un territorio tan vasto y diverso no fácilmente reductible a estereotipos y atravesado por una “múltiple identidad”. No es lo mismo hablar parado en Cochabamba, donde se viven y se experimentan las raíces incas del centro-sur de América del Sur con una vivacidad fuera de toda sospecha, que hablar en el centro de la ciudad de Buenos Aires con su tipicidad de tono europeo marcado por los inmensos flujos inmigratorios que surcaron a la Argentina durante casi un siglo, desde la segunda mitad del siglo diecinueve hasta finalizada la primera mitad del siglo veinte y aún avanzada la segunda mitad hasta la actualidad, con el ingreso de habitantes de los países limítrofes. Sin embargo estos flujos progresivamente han encontrado también, en este fondo lógico, una recomposición de sí mismos. La identidad se expresa finalmente en formas múltiples. La Argentina “europea” es a su vez profundamente “latinoamericana” en una perijóresis todavía no suficientemente realizada y analizada.

Los encuentros interculturales tienen una dinámica difícil y crítica de integración. La difícil situación actual de Bolivia, los conflictos entre los sectores *aimara* y *cruceño* revelan –y sólo por tomar un caso– que a

veces sólo se dio una yuxtaposición cultural que también se reveló en las diversas formas de vivirse el cristianismo en general y el catolicismo más en particular. Creo, en relación a esto, que la inculturación sigue siendo un proyecto inacabado. Pero además, en América Latina, la pendulación del orden social ha revelado que a pesar de los quiebres, esta lógica y racionalidad vuelven a ofrecerse como lugar de comunión y reconciliación, y son la posibilidad de un encuentro. En el seno de nuestra matriz comunitaria hay una lógica de “unidad múltiple” que, entiendo, favorece el lenguaje y la búsqueda de reconciliación en la convivencia de lo diverso. Una nueva racionalidad que en América Latina, en medio de los jirones de antiguos conflictos que amenazan su constitución y madurez, es la posibilidad de superación del enfrentamiento y de las injusticias que la afectan casi endémicamente.

Luego de las décadas de dictaduras en un importante grupo de países latinoamericanos, con el retorno de las democracias amaneció en nuestros pueblos una esperanza –no demasiado fundada en realidad– en un desarrollo más o menos rápido. Sin embargo, la justicia largamente esperada sigue siendo una cuenta pendiente. Esto va acompañado de un hecho sintomático: si el Estado en el anterior proceso se militarizó de modo total, durante las democracias tendió –con una reincidente tendencia al discurso único– a politizarse de modo absoluto, quizá como contrapunto inevitable en el camino hacia equilibrios futuros de diálogo y construcción en las diferencias. En los dos casos, por defecto o por exceso de debate, el peligro ha residido en cierta dificultad al construir una narración de nosotros mismos que fuese crítica y abarcadora.

Pero, a pesar de los vaivenes, lo que permite la subsistencia de los pueblos en medio de estos procesos, es que América sobrevive desde una lógica que genera una nueva racionalidad en medio de un mundo que se encuentra en un horizonte crítico epocal; y se lanza ante el desafío de que su experiencia religiosa devenga *compañía* en el proceso de integración social y de realización de una justicia profunda.

## 2. De la lógica de la razón al dictamen del sentimiento. Objeto y sujeto

La cuestión de la percepción, no como conocimiento simplemente racional de la realidad, sino en su sentido más hondo como cosecha, re-

colección de la realidad, como sabiduría, es la motivación originaria de estas líneas. Esto exige, frente al complejo proceso al que fueron expuestas las cuestiones metafísica y gnoseológica en los últimos siglos en occidente, algunas líneas a modo de recorrido global. Para comprender la lógica de percepción que toca en lo profundo de América Latina, quiero proponer un camino que puede ser tenido en cuenta como contrapunto y que ha afectado a estas tierras de modo asimétrico: la crisis de la percepción de la realidad en la modernidad/posmodernidad y sus alcances a lo religioso.<sup>6</sup> Son sólo indicios reflexivos incompletos y que pretenden sugerir un camino.

Nada nos autoriza a trasladar este itinerario a América Latina de modo general, pero tampoco nada impide, más allá del impacto cierto que ha provocado sobre nuestras tierras, confrontar el proceso moderno con la lógica latinoamericana para examinar el posible aporte de esta nueva racionalidad encerrada en una transversalidad latinoamericana.

Para este contrapunto propongo, en primer lugar, un sobrevuelo por algunos puntos de referencia importantes para considerar el proceso que ha afectado en los últimos siglos a la cultura “occidental” y su comparación posterior con algunos elementos fundamentales de la cultura de este “lejano occidente”.

Situando la mirada a lo lejos hay que afirmar que el debate nominalista sobre los universales abre a la cuestión de que toda percepción tiene que ver con una metafísica determinada. El problema es precedido por una cuestión fronteriza entre la teología y la filosofía: la doble posibilidad de acceso a la verdad, desde la razón y la fe, en Siger de Brabante, y la alternativa de sostener resultados antagónicos y válidos a la vez.<sup>7</sup> Ya entonces en el medioevo, la disolución de los universales como referencia objetiva de todo saber, está precedida por dicha fisura entre los mencionados campos del conocimiento, que permiten acceder a conclusiones antinómicas y sostenibles como ciertas. Antes de la distinción entre *res cogitans* y *res extensa* de Renè Descartes, esa doble vertiente epistemológica marcada por el díptico formado por Siger de Brabante y el nominalismo nos habla de una situación que más tarde estará en el centro de la cuestión moderna de la percepción.

6. Cf. J. C. CAAMAÑO, “En búsqueda del sentido. Reflexión crítica sobre la modernidad”, *Revista del Instituto Superior de Formación Docente* 5 (Noviembre 1995) 19-22.

7. Cf. SIGER DE BRABANTE, *Quaestiones sur la physique d’Aristote*, Louvain, Ed. de l’Institut Supérieur de Philosophie, 1941.

Por otro lado, creo además de interés considerar que, el surco posmoderno está en vinculación con la antigua visión nominalista, “una posición gnoseológica antimetafísica que, con el pretexto de valorizar lo concreto, niega el momento universal de cada cosa: su esencia”.<sup>8</sup> A la vez que se distancian en la forma de resolver la relación entre la razón y los sentidos, aspecto que no puedo más que enunciar.

La “erosión del principio de realidad” del que nos habla Vattimo<sup>9</sup> es la consecuencia de la búsqueda de superación de la violencia metafísica de la ontología clásica. En realidad, no es la búsqueda de un nuevo principio de sustentación, sino la derogación de todo paradigma común (en el sentido de universal) al discurso sobre el ser. La posición de Lyotard revela el nuevo modelo referencial de legitimación del saber: “El recurso a los grandes relatos está excluido, «el pequeño relato» se mantiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa y desde luego la ciencia”.<sup>10</sup> Al mismo tiempo hay que tener en cuenta que “Vattimo piensa, contra Lyotard, que no podemos abandonar todas las meta-historias o grandes narraciones de teología y filosofía de la historia”.<sup>11</sup> Pero mi pregunta sería en qué queda el relato si no puede ser sustentador de un sentido objetivo inclusivo, si no me remite a una realidad y a una experiencia común que finalmente es expresada en una cierta interpretación común que custodia el relato vinculante original. No puedo aquí profundizar el sentido de la comunidad y de la caridad en Vattimo, que serían objeto de una rica reflexión; tan sólo señalar algunas direcciones con ocasión de estas breves sugerencias que propongo.

En conexión con esto quiero mencionar otras dos cuestiones. En primer lugar la acentuación de Vattimo en referencia a la pérdida de horizontes objetivos sustentadores de sentido, y la convicción de Lipovetsky de que posmodernidad,<sup>12</sup> en su segundo estadio “cool” actual,

8. F. LEOCATA, *Del Iluminismo a nuestros días. Síntesis de las ideas filosóficas en relación al cristianismo*, Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1979, 14.

9. G. VATTIMO, “¿Posmodernidad, una sociedad transparente?”, en AA.VV., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1991, 15.

10. J-F. LYOTARD, *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid, Cátedra, 1987, 109.

11. J. M. MARDONES, “El neo-conservadurismo de los posmodernos”, en AA.VV., *En torno a la posmodernidad*, Barcelona, Anthropos, 1991, 29.

12. Es importante recordar que para Lipovetsky la posmodernidad se origina “...en el seno del universo disciplinario, de modo que el fin de la edad moderna se caracterizó por la alianza de dos lógicas antinómicas. La anexión cada vez más ostensible de las esferas de la vida social por el proceso de personalización y el retroceso concomitante del proceso disciplinario es lo que nos

busca vincular idénticos, estableciendo la verdad de lo regional. En Vattimo, la argumentación se vincula a la doble vertiente fontal de su pensamiento –Nietzsche y Heidegger como posibilidad de depuración del cristianismo– mientras que Lipovetsky entiende a la posmodernidad como exacerbación de uno de los principios de la modernidad, el individualismo,<sup>13</sup> desplazando a su vez la rigidez del espíritu moderno. Esto último conduce a una forma particular de narcisismo que

“no sólo se caracteriza por la autoabsorción hedonista sino también por la necesidad de reagruparse con seres «idénticos» (...) encuentra su modelo en la psicologización de lo social, de lo político (...) en la subjetivización de todas las actividades antaño impersonales u objetivas”.<sup>14</sup>

Esta perspectiva hace de la posmodernidad una forma de convivencia que entraña un silencioso esquema de violencia y cierre a lo diferente, oculto bajo la aparente amplitud con la que se enuncia. A pesar de la aparente amplitud en el ámbito de lo regional sólo el idéntico es incluido y lo diferente puede terminar conviviendo como lo extraño.

No es raro entonces que la perspectiva de Lipovetsky diste significativamente del optimismo nihilista con el que Vattimo accede a la interpretación.

Por otro lado es interesante preguntarse ¿cómo opera el pensamiento posmoderno la transferencia del vacío-angustia de la modernidad a una lectura de vacío simplemente como ausencia de paradigmas objetivo-totalitarios? ¿Dónde queda la consecuencia angustiante de la nada?

El proceso de disolución de los espacios sustentadores abierto por Nietzsche encuentra su punto lógico de inflexión en la idea sartriana de nada. La imposibilidad de realización histórica de ese superhombre nietzscheano y la evidencia del insuperable límite de la contingencia conduce a esa experiencia de nada trágica que Lipovetsky describe en su obra. Sin embargo el análisis de Vattimo parte de una posición diversa: el nihilismo conduce a un proceso de desmitificación emancipador que inversamente a la nada moderna ubica al hombre dentro de una real chance y posibilidad de conocimiento e interpretación desde un movimiento

ha llevado a hablar de sociedad posmoderna”. En *La era del vacío, Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama, 1986, 8-9.112-116.

13. Cf. *Ibidem*, 49-60.

14. *Ibidem*, 14.

esperanzador.<sup>15</sup> Desde este punto de vista creo que el nihilismo da que pensar y nos recuerda que toda experiencia auténtica de Dios debe sopor-tarse desde una profunda conciencia de no posesión. Advertencia filosófica de Vattimo que no deja de ser valiosa para evitar toda pretendida co-sificación de Dios.<sup>16</sup>

No puedo dejar de evocar el paradigmático texto de Nietzsche en el pasaje del *transtornado*, de la *Gaya Ciencia*:

“¿Qué hemos hecho al liberar esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde nos movemos lejos de todos los soles? ¿Nos estamos cayendo? ¿No vamos dando tumbos hacia atrás, de lado hacia delante, hacia todos los lados? ¿Hay todavía un arriba y un abajo? ¿No vagamos a través de una nada infinita? ¿No sentimos el espacio vacío? ¿No hace más frío? ¿No anochece cada vez más?”.<sup>17</sup>

En el texto, el espacio coincide con “la pérdida del sentido esencial de toda existencia humana: su orientación, su dirección, su horizonte”.<sup>18</sup> La metáfora espacial es utilizada para describir la posición existencial ante la muerte del horizonte ontológico expresado en la patética “muerte de Dios”. Nadie mejor que Martin Heidegger para atestiguar este proceso:

“la palabra de Nietzsche sobre la muerte de Dios concierne al Dios cristiano. Pero no es menos cierto, por otra parte (...) que los nombres de Dios y Dios cristiano son utilizados en el pensamiento nietzscheano para designar el mundo suprasensible en general. Por tanto Dios es el nombre para el dominio de las Ideas y su mundo. Después de Platón, y más exactamente después de la interpretación he-lenística y cristiana de la filosofía platónica este mundo suprasensible es considerado el verdadero mundo”.<sup>19</sup>

15. “(...) el ser no coincide necesariamente con lo que es estable, fijo, permanente (...) tiene algo que ver más bien con el acontecimiento, el diálogo, la interpretación (...)”. G. VATTIMO, *¿Posmodernidad...?*, 19.

16. ¿No debe el cristiano dejarse entrar en una nada en el sentido místico, no desde la simple deconstrucción racional sino como experiencia de la gracia? “San Juan de la Cruz, al vivir y describir estos procesos de noche y subida, ha destruido todos los intentos funcionales de apropiarse de Dios. Nos ha confrontado con su realidad divina y ha clarificado todo el proceso de la conciencia moderna a la búsqueda de un Dios útil, de una causa explicativa del mundo, de una garantía de salvación, de un fundamento para la certidumbre del conocimiento o para la salvaguarda de la moralidad”. En O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2001, 175.

17. F. NIETZSCHE, *Die Fröhliche Wissenschaft, Drittes Buch*. Werke in drei Bänden, München, Karl Hansen, 1960, 126.

18. H. MANDRIONI, *Pensar la Técnica, filosofía del hombre contemporáneo*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 78.

19. M. HEIDEGGER, *La mot de Nietzsche “Dieu est mort”*, en *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986, 261-263.

Creo, con Olegario González de Cardenal, que si “San Juan de la Cruz como exponente máximo de la mística cristiana, Santa Teresa con su teología de la amistad con Dios y San Ignacio con su principio y fundamento de la vida humana” se hubiesen afirmado suficientemente en Europa, se habría desarrollado una mirada sobre Dios excluida de utilitarismo y cargada de libertad y gracia, anticipándose a los ateísmos filosóficos que eliminaron a un Dios que dejó de ser necesario para resolver los problemas concretos del hombre.<sup>20</sup>

Cuando Max Scheler, y muchísimo antes San Ireneo de Lyon, veían al hombre bajo el signo de la dinamicidad ontológica, percibieron que el ser es vida, diálogo, realidad abierta; pero a su vez que este dinamismo no se construye sobre la negación de referencias últimas, sino fundándose en ellas y sin confundirse simplemente con ellas. Esa referencia última se resiste a toda cosificación porque en definitiva es el señorío de Dios que funda y que no es fundado y constituido, pero que sin embargo es susceptible de una narración vinculante y convocadora. La pérdida de horizontes referenciales objetivos conduce a un totalitarismo fundado en el hecho de que ese estado de verdad, como desvelamiento del ser, que corresponde también a una antigua y aceptada tradición,<sup>21</sup> es desvelamiento en definitiva de nada, donde el sujeto o el sistema ponen la estructura que le da contenido y justificación última a lo real. Parece que asistimos al triunfo de la epistemología nietzscheana y, en su triunfo, a su declinación: porque no hay tragedia, ya que ésta, finalmente supone un sentido, aunque sea como “*paraíso perdido*”. Por eso hay que tener cuidado con convertir a Dios en principio interno del funcionamiento del mundo, pero a su vez con cerrar la comprensión del mundo en sus solos principios físicos olvidando su ontologitud y profundidad de ser. Dios fundamento hace un mundo autónomo y relativo, secular y sagrado. Esta tensión fue olvidada, convirtiendo a Dios en una garantía de la certidumbre del conocimiento o simple fundamento de la moralidad.<sup>22</sup> Ya el cristianismo secularizó hace muchos siglos la perspectiva dualista, otorgándole a la realidad una ontologitud cierta y dinámicamente dependiente a la vez.

20. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *La entraña del cristianismo*, 175-176.

21. H. U. VON BALTHASAR, *La esencia de la verdad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1955, 24-75. 242-252.

22. *Ibidem*, 176-177.

Pero además, en este contexto de disolución objetiva o de idolización óptica y, por tanto, de aprisionamiento representativo de la verdad del ser y de la verdad de Dios en el sujeto o en el objeto, es el pobre y sufrido quien queda al margen de la interpretación. La existencia del hombre concreto y sus interrogantes a Dios y a los otros hombres queda al margen de aquella lógica. Pensar desde los pueblos que “están” y constituyen la interpretación “existencial” de los grandes desafíos de lo humano ¿no puede ofrecer un modelo nuevo de pensamiento y percepción? ¿Y que a su vez recupere los elementos positivos de esta sugerente deconstrucción posmoderna? Luego del objeto y su crisis, y del sujeto y su crisis ¿qué alternativa? Si de lo totalitario se pasa a lo individual sin referencias inclusivas, y de allí al nihilismo trágico, entonces, no queda horizonte. Ya no hay un *principio esperanza* que configure las expectativas más profundas de la realidad.

Dos testigos más en este proceso quiero evocar antes de continuar el camino. Para E. Levinas, la superación se da a partir de una arquitectura que se consolida, no sobre la universalidad de la razón ni en la objetividad de la totalidad, sino en la interpelación del Otro. Esa trascendencia del Otro es la fundamentación de toda razón y no su simple consecuencia. Indudablemente, esto hace que uno de los contextos fundamentales del pensamiento de Levinas, motivado en su mirada de la existencia desde Husserl y Heidegger, sea el existencialismo, y por eso suena su visión como el correlato académico de algunas filosofías de tono más místico como Buber y Marcel. Pero se ubica en la vanguardia fenomenológica y a la distancia de los planteamientos existenciales que bordean lo psicológico. El Otro, la totalidad, la ética y la política serán sus grandes temas. Este Otro no funda simplemente una filosofía de la subjetividad, sino de la recepción y de apertura a lo donado. No somos ya *ser para la muerte* sino *para más allá de la muerte* y esto hace que el sujeto construya su contorno haciéndolo mundo y totalidad. Esta apertura al *Otro* (Dios), a los *otros* (hermanos) –propuesta desde el pensamiento de Levinas– nos pone en la pista de un tipo de pensamiento superador que en nuestra tierra puede ofrecerse como promesa de reencuentros y nuevas construcciones.

Cerrando este punto, y en segundo lugar, quiero recordar un aspecto importante destacado por Ricoeur en *El conflicto de las interpretaciones* frente a las oposiciones y conflictos modernos: el camino de la autocomprensión no se resuelve sino por la mediación de los signos y los



símbolos ya que el símbolo hace pensar que el *Cogito* esta dentro del ser y no al revés.<sup>23</sup>

### 3. Otra lógica y otra racionalidad

¿Desde dónde la lógica latinoamericana supera el puro sujeto o el puro objeto? ¿Podemos descubrir una narración existencial que sea capaz de ingresar a una experiencia de vacío pero como vivencia de sentido y de apoyo a una palabra pronunciada desde fuera? ¿No hay en la lógica latinoamericana una experiencia de deconstrucción de una objetividad cosificante que sin embargo no es resuelta en una pura dinámica del sujeto?

No podemos afirmar que las crisis modernas/posmodernas afectaron de lleno a Latinoamérica, pero tampoco podemos sostener que haya sido ingenua ante ellas.<sup>24</sup> Sin embargo el proceso interior del pensamiento americano ha integrado y desechado, no ha tomado en bloque ni desechado en bloque; y justamente esta forma de asumir los cambios se explica desde esa lógica que es una manera de percibir al mundo y a los demás.

Sin pretender exhaustividad en su desarrollo, y sólo como muestra de planteos del caso tratado, aporto dos ejemplos, dos autores, que sin bien se mueven frente a horizontes de diálogos diversos constatan esta diversidad de la lógica cultural latinoamericana. En primer lugar Christian Parker<sup>25</sup> y su visión de la “otra lógica”, entendiéndose “otra” por referencia a distinta de la llamada occidental a la cual espontáneamente tendemos a asociarnos sin más. El segundo autor, Juan Carlos Scannone y su propuesta de una nueva racionalidad o “nuevo pensamiento”.

Parker nos pone ante la dialéctica de una lógica cultural de contrastes que es capaz de armonizar absurdos aparentes haciendo saltar sentidos ocultos. Esta lógica es una lógica de reconciliación y encuentro que se ofrece como nuevo paradigma frente a la crisis del modelo iluminista. Justamente por esta armonización de aparentes absurdos no cae en una visión estática de la objetividad, sino en una consideración dinámica y

23. Cf. R. FERRARA, “Paul Ricoeur (1913-2005): sus aportes a la teología”, *Teología* 89 (2006) 9-48, 23.

24. Cf. M. HOPENHAYN, *Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*, Santiago de Chile, Fondo de la Cultura Económica, 1994.

25. *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, México/Santiago de Chile, 1993.

contrastada que lejos de disolverla la comprende como algo vital, rico, significativo. Este nuevo paradigma busca encontrarse con las raíces latinoamericanas que pone ante el desafío de “buscar nuevas formas de inculturación de nuevos valores (...) sin romper con la sabiduría ancestral subyacente en la cultura y religión de nuestros pueblos”.<sup>26</sup> Y, en todo proceso de renovación, Parker no podrá obviar que la fe cristiana –aún bajo la aparente amenaza de secularización modernizante– siempre deberá ser en América Latina un “punto de partida” ya que en torno a ella se estructura “toda una red de sistemas simbólicos”<sup>27</sup> de nuestras culturas. Esto significa que dicha lógica encuentra en la fe su punto particular de inflexión y su hermenéutica de ingreso.

Más allá entonces del pluralismo al interior del catolicismo latinoamericano y del abanico abierto desde otras formas religiosas y confesionales, esta lógica simbólica es un patrimonio mayoritario. Presente, aún silenciosamente y según registros particulares, en esas otras experiencias religiosas.

Lógica que lejos de ser una oposición simplista al racionalismo desde una irracionalidad *a-crítica*, se propone como una nueva racionalidad que supera las fragmentaciones provocadas por los procesos de las últimas décadas en el pensamiento y el desarrollo de las ideas, abriéndose no a una simple enunciación de la realidad sino a una forma integral de vivencia de la realidad bastante difícil de ser enunciada. Esta fuerza integradora es capaz de armonizar, en síntesis superiores, elementos que desde una lógica cultural más cerrada no serían posibles de vincular. Esto explica el choque que a veces se establece entre la religiosidad y percepción popular y las exigencias de una religiosidad más organizada según los cánones de la modernidad objetivante. En realidad la crisis estriba, como vemos, en diversos modelos de objetividad y de plasmar su enunciación.

Frente a lo dicho me parece pertinente preguntarse acerca del “qué” en el cual consiste el fondo profundo de esta cuestión. Scannone ofrece una sistematización de esta racionalidad en una amplia propuesta de obras, pero me interesa destacar lo que él llama el planteo desde las víctimas que “no sólo pone en jaque cualquier intento de totalización teórica, política o religiosa, sino también a la actividad totalizadora misma –a

26. *Ibidem*, 65.

27. *Ibidem*, 66.

priori- del pensar, hacer y actuar humanos en cuanto tales”.<sup>28</sup> Esta lógica está asociada al descubrimiento del símbolo y su capacidad, no de ser sustituido por el concepto, sino de ser portador de sentidos y racionalidades. Entonces al paso copernicano del objeto al sujeto –que abrió a la modernidad– le sigue un paso del yo al nosotros. Paso que en América Latina se introduce en un pensamiento no del “ser” sino del “estar” y, como afirma Scannone, del “estar-siendo”. Esta diferencia entre ser y estar, en el idioma castellano, presenta una de las claves a la vez que de las dificultades para la comprensión de la raíz de este nuevo pensamiento, que surge desde la forma de percibir al mundo, a los otros y a Dios en América Latina.

El mismo Scannone en *Sabiduría popular y pensamiento especulativo*, un texto anterior al ya citado nos ofrece, desde la propuesta enunciada en el mismo título, al modo de percepción latinoamericana como una forma de comprometerse con la realidad que no queda del lado del concepto pero tampoco del lado de lo pre-lógico, sino que es un pensamiento *simbólico* en el cual la misma analogía presente en el pensamiento especulativo se vuelve operante en la construcción concreta y sintética del símbolo. La triple influencia que está presente en el “mestizaje cultural” latinoamericano (amerindia, grecolatina y cristiana) se da sin exclusiones, al contrario, en una auténtica “perijoresis”, relación recíproca e implicación mutua. Ser (Ich bin) y estar (ich bin in/auf...) serán un binomio esencial para comprender este pensamiento americano.

¿Cuáles son las connotaciones de esta traducción de *sein* que no es ser sino estar? Cuando exploramos la raíz de “estar” nos encontramos que su proveniencia latina de “stare”, estar de pie, nos pone en la línea del “stehen” alemán. Teniendo en cuenta que el infinitivo “ser” en castellano no se deriva del latino “esse” sino de “sedere”, que indica permanencia llegamos a que mientras que ser “tiende a implicar lo definitivo o al menos lo permanente o habitual apuntando a lo esencial, estar no expresa la naturaleza o esencia de las cosas sino una determinación circunstancial o modal”.<sup>29</sup> Así, por ejemplo, mientras “estoy enfermo” expresa algo tran-

sitorio “soy enfermo” expresa algo permanente. Igualmente continúa Scannone que “cuando en alemán se dice «es geht mir gut» lo traducimos al castellano por «estoy bien»; pero si se dice «soy bueno» estamos significando «ich bin gut»”.<sup>30</sup>

Como vemos “estar” indica una connotación espacial pero también temporal asociada a la dinámica de transitoriedad y transitividad que posee. Scannone dirá entonces que “mientras que «ser», cuando se participa, parece pedir una determinación intrínseca (esencial), «estar» sólo pide una determinación circunstancial y transitoria, en especial la de la situacionalidad del «ahí» o de la mera facticidad”.<sup>31</sup> Se nos propone entonces la doble consideración que se encuentra comprendida bajo la noción de ser: permanencia y cambio, movimiento y estabilidad como contrastes constitutivos. De allí que sea un modo de ser no susceptible de ser cosificado sino vivido.

#### 4. El desafío de la integración

Sintetizando: “estar” no es una transición a ser sino que lo propio de esta lógica religiosa es estar siendo y por tanto la referencia a una tierra y una historia desde el “estar” y una apertura desde el “ser” que la hace capaz de innovaciones; es una dinámica de arraigo donde lo universal del ser y lo particular del «siendo aquí» se realizan en una existencia común, con la capacidad de integrar nuevos factores porque la objetividad es abierta. Hay entonces una resistencia a una totalización incapaz de integrar, pero al tiempo una resistencia a una regionalización sin referentes inclusivos. Esto es dramático por su permanente receptividad y por el horizonte de quiebre y ruptura permanente que supone, pero al tiempo posibilidad constante de reconciliación y encuentro justamente desde el arraigo a esa condición de disponibilidad. Esta condición de disponibilidad es encuentro entre objeto y sujeto, entre lo estable y lo dinámico. Y determina, creo yo, la posibilidad y el drama de la lógica abierta latinoamericana.

Es una racionalidad cuya condición de racionalidad puede ser mal entendida y conducirnos a pensar en un cuerpo escrito de principios; sin

28. J. C. SCANNONE, “Dios desde las víctimas, contribución para un «nuevo pensamiento»”, en AA.VV., *Problemas de la filosofía de la religión desde América latina, La religión y sus límites*, Colombia, Siglo del Hombre Editores, 2004, 187.

29. J. C. SCANNONE, “Sabiduría popular y pensamiento especulativo”, en AA.VV., *Sabiduría popular, símbolo y filosofía. Diálogo internacional en torno de una interpretación latinoamericana*, Buenos Aires, Guadalupe, 1984, 53.

30. Ibidem, 53.

31. Ibidem, 54.

embargo esta racionalidad religiosa, ya que es una racionalidad cultural y por tanto toca a todos los acontecimientos, es una síntesis vital. Esta síntesis tiende a una adhesión al acontecimiento global más que a la ilustración detallada de los principios que legítimamente podrían establecerse de ese acontecimiento y se hace particularmente rica en el acto de fe que no termina en el enunciado sino en la cosa enunciada. Efectivamente, como dice Víctor Fernández, citando un texto inédito del Padre Rafael Tello,

“Formalmente el desarrollo de la fe se mide por la certeza y la adhesión y no depende de la explicitación racional, catequética o teológica. Puede ocurrir, y de hecho ocurre frecuentemente, que el pobre e ignorante tenga (formalmente) más fe que el ilustrado. En la persecución de Decio, por ejemplo, los que dieron la vida fueron sobre todo los pobres e ignorantes, mientras muchos de los cultos cayeron en la apostasía”.<sup>32</sup>

Esta lógica ¿es una inconciencia o una conciencia diversa? Es, en realidad, una forma de conocimiento cuyas mediaciones superan lo meramente subjetivo o exclusivamente objetivo para ubicarse en un lenguaje total. Es, en el caso latinoamericano, una racionalidad que tiene mucho que ver con la síntesis cultural del mestizaje racial, pero a su vez es en parte patrimonio de la otra forma de mestizaje, mestizaje cultural, que puede provocarse aún allí donde no podamos afirmar que hay un mestizaje racial.

El catolicismo latinoamericano, en su sapiencialidad popular, posee contenidos tradicionales a la vez que es capaz de incorporar novedades que no provienen tanto de modo deductivo, o inducidas desde fuera, sino de la interrelación simbólica de las culturas, de las fuerzas que operan en la historia cotidiana de los pueblos, en sus acontecimientos comunitarios, en sus aciertos y sus fracasos. En este sentido opera una transignificación de abajo hacia arriba y no de arriba hacia abajo. Se da un proceso de inculturación en sentido estricto: de abajo hacia arriba.<sup>33</sup> De aquí que, a pesar de la riqueza de este proceso, encuentre muchas veces rechazos o sea difícil de ser comprendido e interpretado, ya que tiende a aparentar autonomía en el proceso de su constitución.

Pero esta otra lógica o nueva racionalidad, que se expresa en una religiosidad que es capaz de recrearse permanentemente, debe conducir al mismo tiempo a una reconciliación o convivencia de la diferencia. La ten-

32. V. M. FERNÁNDEZ, “Los treinta años de la peregrinación juvenil a Luján y la inculturación popular. Acerca de «Seguimos Caminando»”, *Teología* 85 (2004) 123-136, 132.

33. *Ibidem*.

dencia a la resolución totalitaria en América Latina indica una amenaza siempre latente en sus expresiones y manifestaciones. Entonces aparecen dos líneas de solución de los contactos entre las ideas y los diferentes en América Latina: una que tiende a resolver la diferencia en la identidad que absorbe (una especie de monofisismo cultural) pero la otra, la convivencia yuxtapuesta de las diferencias que tarde o temprano quiebra en una nueva crisis (una especie de nestorización cultural). Sin embargo esta lógica subyacente en la cultura de estos pueblos es una invitación a hacernos y recorrer esta pregunta ¿en qué medida la religión es capaz de convertirse en un acontecimiento reconciliador? ¿No es esta lógica del cristianismo latinoamericano una fuerza de reconciliación hacia dentro y hacia fuera que debe ser puesta en acción?

Nuevamente es de valor retomar algo ya anteriormente sugerido: si a la filosofía de la *metafísica del ser* se corresponde fundamentalmente la herencia grecolatina y a la del *acontecer* la judeocristiana en América latina, la del *estar* se corresponde especialmente a la amerindia. Esta perspectiva hace que la objetividad (grecolatina) se entrecruce perijoréticamente con el acontecer histórico de la perspectiva bíblica (judeocristiana) en el mundo del estar (amerindia). Este “estar” hace que la metafísica escape al frío objetivismo y el dogma fijo y estático se torne dinámico. Lejos de diluirse pierde la rigidez quebradiza y adopta una plástica fortaleza. Por eso el ser tiende a no ser totalitario sino que tiene la marca de lo dialógico y disponible. Y lo religioso se inserta en objetividades *no fijas* pero estables en los marcos de su adhesión, objetividades llamadas por el documento de Puebla “sabiduría popular católica”.<sup>34</sup> Por eso la profunda tendencia a la manifestación del contenido profesado en las experiencias dramáticas y la simbolización; en efecto, como ejemplo, la imagen religiosa se ofrece como narración y el símbolo como espacio de concentración y donación de los contenidos creídos. Es cierto entonces lo que afirma Rodolfo Kusch que “América está impregnada del estar”.<sup>35</sup>

El *pensar mirando*<sup>36</sup> que supera los sensualismos e intelectualismos del que habló Guardini, como en pocos lugares, encuentra aquí su horizonte de aplicación más excelente.

34. DP 413.

35. R. KUSCH, *Definición del mero estar*, en Obras Completas, tomo 2, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2000, 100-124.

36 Cf. R. GUARDINI, *Das Auge und die religiöse Erkenntnis*, in *Wurzeln eines großen Lebenswerks, Aufsätze und kleine Schriften*, Band 3, Mainz/Paderborn, Grünewald/Schöningh, 2002, 181-203.

Es importante señalar que el catolicismo popular, vivido desde una síntesis mestiza racial y cultural, encuentra lugares de expresión de mestizaje cultural aunque no exista el mestizaje racial, que siempre de todos modos en América Latina termina siendo mayor que lo supuesto. Un mestizaje cultural que hace que una cultura se alimente permanentemente desde la savia de lo diferente, que sea susceptible de vivir este proceso.

Pero además una lógica del encuentro que hace que la comunión y la comunicación tiendan a privilegiarse por encima de cualquier otra situación normativa.

Un ejemplo interesante al respecto es percibir cómo la cultura rioplatense, marcada por muchos elementos *afros*, permanece en la ribera argentina, siendo casi inexistente la presencia de negros de este lado del río de la Plata. Más allá de la posibilidad o no del mestizaje racial, el mestizaje cultural incorpora elementos expresivos que permanecen más allá de la presencia de la raza que los poseyó. Ha habido una transmisión de contenidos que supera la presencia efectiva de la raza que los posee como elementos que la individualizan y se transmite en el marco de las convivencias sociales integrando una nueva síntesis. Esta dimensión afro de la cultura latinoamericana se hace más explícita en muchos otros países de la región potenciando el elemento amerindio del estar y dándole a la objetividad del ser la dinámica del símbolo.

Esta lógica comporta una forma de integrar las cosas que ofrece una modalidad absolutamente típica y valiosa que hará que lo religioso tienda a estructurarse en esta forma de integración y mestizaje, siendo capaz de generar convivencias sociales que no expulsen al diferente.

Es además un potencial reconciliador notable y que no necesariamente cae en la superposición de opuestos excluyentes llamada sincretismo. Muchas veces lo que se propone como sincretismo es simplemente la lógica de transignificación propia de una situación religiosa que está viva, en el proceso aparentemente caótico de mutación y asimilación, de depuración y síntesis. Pero esta síntesis, en la percepción religiosa latinoamericana, podrá dar la sensación de convergencia de opuestos y contradicciones. El peligro es extirpar por apresuramiento e impaciencia aquello que se cree nocivo sin alcanzar a percibir que es simplemente la gramática de una forma cultural que está siendo penetrada por el evangelio, que está en una dinámica de diálogo con situaciones nuevas y desafiantes. Que hay una situación de encuentro vital.

Esta nueva/antigua lógica que permanece en el corazón latinoamericano ayuda también a comprender algunos de los quiebres en nuestros pueblos. Creo, con Kusch, que nuestras crisis tienen bastante que ver con una fractura inicial no suficientemente suturada “*el choque que se produjo entre la modalidad precolombina de concebir el ser y la española (...) genera el momento actual y para comprenderlo no basta quedar en uno de los extremos*”.<sup>37</sup> El “no basta quedar en uno de los extremos”, que afirma Kusch es significativo, ya que muestra que de lo que se trata es de la reconciliación posible en el corazón de esta lógica, donde la objetividad es dinámica e integradora. Esta capacidad implicante de existir el ser, el estar y el acontecer, ofrece a nuestros pueblos el desafío de la reconciliación. La exigencia de examinarse en su interioridad.

Esta racionalidad tiene que ver con una forma de conocer y articular la comprensión acerca de la realidad verdaderamente significativa. No es una racionalidad incontaminada, ni tampoco excluida de crisis, pero posee una fuerza interior capaz de generar inclusión y no de excluir. Por eso debe interrogarse de frente a la yuxtaposición que existe en el corazón de sus comunidades entre desarrollo económico y pobreza y exclusión.

América Latina tiene el desafío de ofrecerse como signo de reconciliación reconciliándose consigo misma, en el encuentro de los diversos que hoy la constituyen. La fe será, en este horizonte, un elemento de encuentro fundamental para que sea incluido en este peregrinaje aún quien la observa desde la distancia. Pero además, desde esta lógica, deberá interrogarse acerca de cómo reconstituir un discurso de la convivencia y la igualdad donde la comunidad no sea sólo *communus*, lo tenido común que une en una identidad propia, sino también *cum-munus*, un don que nos obliga a una reconstrucción, a un desafío común.<sup>38</sup> La comunidad entonces nos pondrá ante la obligación común de dar y reconstruir, y no ante el derecho de la posesión y la extracción. Si fuera esto último habremos caído en la tentación de considerarnos a nosotros mismos como un objeto al que se puede expoliar y dominar.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO

18-12-05 / 20-03-06

37. R. KUSCH, *La seducción de la barbarie*, en *Obras Completas*, tomo 1, Rosario, Editorial Fundación Ross, 2000, 97.

38. Cf. “*Toda filosofía es en sí política*”, *Entrevista de Edgardo Castro a Roberto Esposito*, *Revista Cultural* 76 (2005) 12.

## MOZART, AMADO DE DIOS

### RESUMEN

Los dos textos agrupados aquí responden a la cuestión de la recepción actual de Mozart por parte de la teología. El primero de ellos reproduce un diálogo sostenido en el Instituto Católico de París, y se concentra en algunos temas esenciales que el autor ha desarrollado a partir de su tesis doctoral: el don, la primacía de lo teológico, la identidad de *eros* y *agape* en las heroínas mozartianas. El segundo presenta su reciente libro acerca de los dos últimos años de la vida de Mozart, y aborda la profunda metamorfosis espiritual padecida por el músico hacia el fin de su existencia, y que lo condujo hacia la paradójica experiencia de la simultaneidad entre un vacío y una sed crecientes y muy dolorosos, por una parte, y la serena y beatífica luminosidad de las treinta obras creadas ese año, por otra. En filigrana puede leerse, como fondo de esta paradoja –y tal como lo muestran el *Requiem* y la última Cantata masónica– una mística vivencia de la redención.

*Palabras claves:* don, crisis, muerte, vida, Dios.

### ABSTRACT

The two texts that have been grouped here reflect the current reception of Mozart in theology. The first one reproduces a dialogue that took place at the Catholic Institute of Paris, and focuses on some essential issues that the author has developed based on his doctoral dissertation: the gift, the primacy of the theological, the identity of *eros* and *agape* in the Mozartean heroines. The second one presents his recent book about the two last years of Mozart's life, and deals with the deep metamorphosis suffered by the musician towards the end of his existence, which led him to the paradoxical experience of the simultaneity between an increasing and very painful emptiness and thirst, on the one hand, and the calm and beatific luminosity of the thirty works created during that year on the other. In filigree one can read, as the background of this paradox – and as the *Requiem* and the last Masonic Cantata show– a mystical experience of redemption.

*Key Words:* gift, crisis, death, life, God.

Los dos textos que siguen a continuación se presentan como una presencia de la teología en el conjunto de voces que han celebrado este año el 250° aniversario del nacimiento de Mozart. El primero de estos textos reproduce un diálogo que constituyó el momento culminante de una celebración mozartiana realizada en el Instituto Católico de París el 26 de enero próximo pasado. En dicho acto, el Director del Instituto de Música Sacra, Emmanuel Belanger, me invitó a exponer –en diálogo con la teóloga Claire-Anne Baudin– mi visión acerca de Mozart, como ejemplo de la recepción actual del músico por parte de la teología, siguiendo las huellas de Karl Barth y Hans Urs von Balthasar, entre otros. Me he permitido agregar a este diálogo un hermoso texto de Benedicto XVI acerca de su experiencia como oyente de la música de Mozart.

El segundo texto fue pronunciado por mí junto a Claire Coleman con motivo de la presentación, también en París, de nuestro nuevo libro: “Mozart. La fin de sa vie”.<sup>1</sup> Dicha presentación tuvo lugar el 25 de enero, en la sala Péguy del Centro cultural Bernanos. En el acto se hicieron presentes distinguidas personalidades del mundo de la cultura y del pensamiento. Menciono entre ellos a la eminente estudiosa mozartiana Marie-France Vieuille y al filósofo Alain Cugno.

## 1. Respuestas de Fernando Ortega a la teóloga Claire-Anne Baudin<sup>2</sup>

1. *¿Según Ud., la música, para Mozart, es una manera de decir a Dios, o un vínculo a Él?*

La respuesta a esta pregunta puede ser planteada en tres momentos. Ante todo, dado que su pregunta dice “para Mozart”, el testimonio más directo y explícito que tenemos de Mozart mismo es su correspondencia. Muy temprano en su vida, y sin duda porque su padre se lo había repetido, fue conciente de los “talentos recibidos de Dios”, y así lo afirma muchas veces en sus cartas. Sabe que debe hacer fructificar esos talentos, y en eso consiste su tarea como compositor. Desde esta perspectiva, podemos responder entonces que el joven músico ve un vínculo entre su música

y Dios, vínculo en cuanto que Dios es el origen de los talentos que él reconoce. Sin embargo, en lo referente al proceso de creación, Mozart no establece ningún vínculo entre Dios y su música.

En segundo lugar, y alejándonos un poco de Mozart, podemos responder recurriendo al testimonio de algún contemporáneo suyo, como es el caso del historiador Rochlitz. Este relata la reacción de Mozart durante una conversación con músicos protestantes en Leipzig. Lo esencial de su postura –según este testigo– consistió en defender la legitimidad de la composición de música sacra, basando su argumento en su propia experiencia religiosa, vinculada a la emoción que lo invadía de niño durante la liturgia eucarística, experiencia que describió como liberación y redención. Mozart –siempre de acuerdo a este testigo– agregó que si bien esa emoción intensa se perdía luego con los años y la vida mundana, volvía intacta cuando se tomaban los textos religiosos para ponerlos en música. Por lo tanto, para Mozart, componer música de iglesia implicaba una experiencia religiosa. Es posible entonces ver también aquí su música como un vínculo con Dios. Si uno quiere responder a la pregunta respetando el “para Mozart” no parece posible ir más allá de estas ideas. En los dos casos que hemos comentado, la respuesta se ubica en el horizonte de lo *religioso*.

En cambio se puede ir más allá si reemplazamos el “para Mozart” con otros nombres, como por ejemplo: “para Karl Barth”, o “para Hans Urs von Balthasar”, etc. Para Karl Barth, Mozart nos hace oír “lo que veremos al fin de los tiempos: la síntesis de todas las cosas en su ordenación final”. Para Balthasar, Mozart hace audible “el canto de la Creación antes de la Caída y el de la Creación ya resucitada”. En este tercer momento de la respuesta transitamos de los “talentos” al *don*, en sentido fuerte. No ya los dones o talentos a los que se debe responder escribiendo la mejor música posible, bella, buena y verdadera, sino el don inaudito de hacer escuchar realidades tales como la Creación resucitada. Desde esta perspectiva, y respondiendo a la pregunta, se puede afirmar que la música de Mozart “dice a Dios”. Aquí se excede el horizonte de lo religioso y se transita al ámbito de lo *teological*.

Mozart, entonces, dice a Dios. ¡Pero él, por supuesto, no lo sabe! No hace teología sino que deja pasar a través de él en su música “algo” que viene de más allá de sí mismo y que, al mismo tiempo, brota de lo más profundo de sí. Mozart no sabe que su música dice a Dios –o a la Creación resucitada– o si lo sabe, es con un saber inconsciente, un “saber ignorante”.

1. Hugo Safa hace una reseña del libro en este mismo número de la revista.

2. Instituto Católico de París, 26 de enero de 2006.

Pero también nosotros lo ignoramos. Quiero decir que cuando escuchamos la música de Mozart no es que percibamos o reconozcamos a un Dios que ya conoceríamos anteriormente, y del cual tendríamos una idea previa que luego se ratificaría en esta música. Por otra parte ¿qué significaría eso? Pero entonces, ¿cómo entender lo que dicen Barth o Balthasar? Mi respuesta sería la siguiente: al escuchar con atención la música de Mozart, ella nos conduce hacia un ámbito interior –y trascendente– de lo humano. Es la experiencia de la que da testimonio, entre muchos otros, el poeta Claude Vigée. Lo que esta música revela, cuando me uno a ella a través de esa escucha atenta, es el acontecimiento-advenimiento de *mi mejor humanidad*, y es allí, en esa experiencia única, inefable, donde podemos adivinar o presentir que la música de Mozart “dice a Dios”.

2. *Usted le da una gran importancia a la música vocal religiosa: ¿en qué sentido la voz humana es teológicamente importante?*

Creo que para Mozart la voz humana fue el instrumento musical por excelencia, el medio privilegiado para la expresión de su genio. En otros compositores se puede percibir que no es la voz el instrumento privilegiado: para Bach es el órgano, para Haydn las cuerdas, para Beethoven la orquesta, para Schumann o Chopin el piano... Es verdad que también los músicos italianos del XIX privilegian la voz humana en el *bel canto*, pero en un sentido diferente del que tiene en Mozart.

En esta relación intrínseca entre su música y la voz humana hay que destacar el lugar especial que ocupa la *voz de soprano*. Antoine Goléa ha hablado de la atracción erótica que experimentaba Mozart por la voz femenina, y pienso que es verdad. Pero lo más admirable es que las sopranos, en las óperas de Mozart, no sólo ejercen una atracción *erótica* sino que son las protagonistas del amor, del verdadero amor que accede a la grandeza del *agape*, es decir, a la grandeza de la caridad. En las heroínas mozartianas, cantadas por sopranos, asistimos a la unión de *eros* y *agape* –entre deseo y donación– hasta alcanzar “la identidad entre la carencia y la plenitud”, como dice bellamente Alain Cugno. A partir de estas ideas se puede comprender la importancia que tiene la voz humana en Mozart desde un punto de vista teológico.<sup>3</sup>

3. Estas ideas adquirieron para mí un nuevo relieve cuando pocos días después leí en la encíclica “*Deus caritas est*” de Benedicto XVI: “Él (Dios) ama, y este amor suyo puede ser calificado

3. *Mozart, poco religioso, es en realidad teologal: he ahí el centro de su comprensión del músico. ¿Podría hablarnos de esto?*

Quizá pueda, a través de un ejemplo, decir lo esencial acerca de esta tema que, como Ud. muy bien dice, constituye el centro de mi comprensión del pensamiento musical mozartiano. Cuando Mozart pone en música un texto litúrgico que se vincula directamente con una plegaria, como un *Agnus Dei*, o el *Ave verum Corpus*, lo que escuchamos es la experiencia de haber sido ya –anticipadamente– escuchada, atendida. Sentimos que la súplica que expresa esa plegaria se dice a partir del consuelo de haber sido ya recibida por Dios. Esta realidad ilustra esa dimensión más teologal que religiosa que perfuma toda la música de Mozart: la plegaria tiene lugar, a pesar de haber sido ya escuchada. Una vez más nos encontramos con ese misterioso fondo propio de la música mozartiana, el de una felicidad que anticipa aquella –aún mayor– que esperamos alcanzar.

4. *¿Diría Ud. que la creación musical de Mozart, sin que esto haya sido intencional, es “encarnación de la gracia”, o la fórmula le parece poco adecuada?*

Si se entiende a la gracia no como una “cosa” sino como lo que realmente es: una vida, un movimiento dinámico, entonces diría que sí. Sin embargo, la fórmula “visitación de la gracia” me parece preferible, porque mantiene mejor esa idea de dinamismo. “Encarnación” podría dar la idea de una cosificación de la gracia. En cambio “visitación” dice bien lo esencial del don: Mozart visitado por la gracia, su música como la *traza* de esta visita. Y a la vez esta fórmula tiene otra ventaja: en la medida en que captamos esa traza, podemos reconocernos, también nosotros, como seres visitados. Muchas gracias por su atención.

sin duda como *eros* que, no obstante, es también totalmente *agape*” (n. 9). Volví a pensar en lo que había dicho, en que para Mozart, la voz de soprano, tal como él la experimentaba, representaba a la vez el instrumento humano perfecto y la plenitud del amor. Esos dos rasgos evocan, respectivamente, la Encarnación y la Pasión de Dios. Si acaso un Dios se dice en la música de Mozart, ese Dios privilegia –para decirse– la voz de lo humano y la del amor. Escuchar a Mozart puede ayudarnos a captar la belleza del amor, descubriendo como ingrediente esencial de la belleza de ese amor el hecho de que sea *cantable*. El poder cantarlo –sobre todo interiormente– puede quizás ayudar a vivirlo.

### *Post scriptum*

He hecho referencia en una nota a la Encíclica de Benedicto XVI. Me gustaría terminar esta evocación mozartiana citando, por su profundidad y belleza, este otro texto del papa: “Cuando en nuestra parroquia de Traunstein, en los días de fiesta, tocaban una misa de Mozart, a mí, que era un niño pequeño que venía del campo, me parecía como si estuvieran abiertos los cielos. Delante, en el presbiterio, se formaban columnas de incienso, en las que se quebraba la luz del sol; en el altar tenía lugar la celebración sagrada, de la que sabíamos que abría para nosotros el cielo. Y desde el coro resonaba una música que sólo podía venir del cielo, una música en la que se nos revelaba el júbilo de los ángeles por la belleza de Dios. Algo de esta belleza estaba entonces entre nosotros. Tengo que decir que algo así me sucede todavía, cuando oigo a Mozart. En Beethoven oigo y siento el empeño del genio por dar lo máximo, y de hecho su música tiene una grandeza que me llega a lo más íntimo. Pero el esfuerzo apasionado de este hombre resulta perceptible, y a veces, en un paso u otro, en su música parece notarse también un poco esta fatiga. Mozart es pura inspiración –o, al menos, así lo siento yo–. Cada tono es correcto y no podría ser de otra manera. El mensaje está sencillamente presente. Y no hay en ello nada banal, nada sólo lúdico. El ser no está empequeñecido ni armonizado falsamente. No deja fuera nada de su grandeza y de su peso, sino que todo se convierte en una totalidad, en la que sentimos la redención también de lo oscuro de nuestra vida y percibimos lo bello de la verdad, de lo que tantas veces queríamos dudar. La alegría que Mozart nos regala, y que yo siento de nuevo en cada encuentro con él, no se basa en dejar fuera una parte de la realidad, sino que es expresión de una percepción más elevada del todo, que yo sólo puedo caracterizar como una inspiración, de la que parecen fluir sus composiciones como si fueran evidentes. De modo que, oyendo la música de Mozart, queda en mí últimamente un agradecimiento, porque él nos ha regalado todo esto, y un agradecimiento, porque esto le haya sido regalado a él.”<sup>4</sup>

4. BENEDICTO XVI, “Mein Mozart”, texto publicado en el diario *Kronen Zeitung*, Viena, 6 de enero de 2006.

## 2. Presentación del libro “Mozart, el fin de su vida”, por Fernando Ortega y Claire Coleman

Este año el mundo musical celebra los doscientos cincuenta años del nacimiento de Mozart, que tuvo lugar en Salzburgo, Austria, el 27 de enero de 1756. Nos unimos a esta celebración publicando nuestro tercer ensayo sobre Mozart.

Después de *Belleza y Revelación en Mozart (1998)* y de *La voz oculta (2002)*, hemos escogido esta vez concentrarnos sobre el fin de la vida de Mozart, más precisamente sobre sus dos últimos años, 1790 y 1791, dos años que marcan un profundo cambio en su música. En su música, pero también en su vida. Nuestra investigación no separa la música y la vida: tomamos de cada una de ellas aquello que puede iluminar a la otra, aún cuando Mozart nunca haya escrito una música autobiográfica como lo hicieron después de él los románticos.

La primera sorpresa que se impone cuando uno estudia los dos últimos años es de orden cuantitativo: llama la atención el escaso número de obras compuestas en 1790. Mozart escribió cerca de seiscientas treinta obras, es decir un promedio de veinte por año, habiendo comenzado su actividad creadora hacia la edad de seis años. Y bien, el penúltimo año de su vida, 1790, se distingue de todos los otros por una caída brutal de la producción. Solo emergen cuatro partituras terminadas: dos cuartetos para cuerdas, una Fantasía para órgano, un quinteto para cuerdas. Éste es un hecho en el cual todo el mundo coincide. Ningún estudio sobre Mozart omite señalar, aunque sea brevemente, el año 1790 como aquel del silencio creador. Esta caída de la producción representa, por sí sola, un enigma. Pero hay más.

De esta época datan dos cartas de Mozart a su esposa –la primera del verano de 1790, la segunda del verano de 1791– en las cuales el músico confiesa a Constanza un profundo malestar. Los dos pasajes de estas cartas que hacen referencia a esa situación se parecen: el primero menciona un “vacío glacial”, el segundo evoca “un vacío que duele mucho”, y “una sed que no cesa jamás y que crece de día en día”. Habiendo observado que la segunda carta, la más dolorosa, se sitúa en el centro del año más fecundo –el último año de Mozart, que abarca unas treinta obras–, decidimos concentrarnos sobre esos dos años para intentar comprender el sentido verdadero de las confidencias hechas a Constanza y tratar de captar la razón última del silencio musical de 1790. Esta cuestión ocupa la primera parte de nuestro ensayo y se intitula “El enigma de 1790: la prueba y el silencio”.



Hemos buscado las razones de esta profunda crisis interior –cuyo inicio es contemporáneo con la improductividad de 1790– donde lo hacen todos los autores: en la vida afectiva de Mozart, en su vida profesional, en sus relaciones con el emperador. Y hemos pensado que todo eso pudo muy bien haber repercutido sobre su moral y su productividad. Pero nos parece que es la muerte de su padre Leopoldo Mozart, tres años antes, la que jugó un papel determinante en el origen del gran cambio que va a sufrir Mozart. Para nosotros, el origen de la crisis, el inicio de la lenta e ineluctable caída que desembocará en *Così fan tutte* y en el silencio que le sigue, se ubicaría entonces en 1787, año signado por la muerte de Leopoldo y también por la ópera *Don Giovanni*.

Este período de silencio creador –que nosotros preferimos llamar “improductividad”– no será vivido por el músico en la mera pasividad: la reconstrucción de sí mismo que emprende Mozart en 1790 es el fruto de una profunda reflexión interior y de inmensos esfuerzos a fin de darle a su carrera una dirección nueva.

En efecto 1791 no marcará un retorno a la música anterior a la prueba. Ligada a la prueba, que va a durar hasta el fin, será sin embargo una música nueva. Despojada de toda rebelión, de toda pasión, será la manifestación de *la noche radiante en la que va a cumplirse el nacimiento de Mozart a su verdadera humanidad*. No es por lo tanto el “divino Mozart” el que nos interesa sino que, por el contrario, queremos hablar del Mozart humano, y más aún de lo humano “despertado” en él.

Actualmente, a pesar de que estamos tan lejos del siglo XVIII y de que nuestro mundo sea tan diferente de aquel que conoció Mozart, nuestro músico ha sido comprendido y amado como nunca antes lo había sido. Esto no se debe ni a los recientes descubrimientos históricos –que por otra parte ignora el gran público–, ni a la práctica musical con instrumentos de época. Si comprobamos que Mozart es más actual que nunca es quizá porque sentimos en su música algo que corresponde a una necesidad epocal de la humanidad, que es a la vez una necesidad del hombre concreto. Ahora bien, desde hace unos quince años, cada uno de nosotros puede comprobar una acumulación de hechos objetivos que muestran que la humanidad se dirige hacia una nueva etapa a través de una crisis sin precedentes. Todas las anteriores: el Renacimiento, la Reforma, la Revolución francesa... tenían, a pesar de todo, un carácter local que no lo tiene la crisis actual, la de la globalización. Se puede presentir, a través de diversos signos, que la humanidad sufre de una sed ardiente, esencial. Se

siente que una mutación profunda se está operando en Occidente con consecuencias para todo el planeta. ¿Una mutación hacia qué? Nadie lo sabe. Pero la salida de la crisis actual no irá en el sentido de un regreso a lo ya conocido. Sería imposible. Deberá tomar otra dirección.

Diciendo esto ¿nos hemos alejado de Mozart? No, todo lo contrario. Porque él también conoció algo análogo, una crisis mayor, una mutación profunda, sin saber hacia dónde lo conduciría.

Nuestro estudio comienza en las vísperas del año 1790. Mozart cumplirá treinta y cuatro años en enero de ese año. Acaba de concluir un encargo del emperador, una ópera bufa: *Così fan tutte*. Dos años después habrá muerto. Durante los meses de enero y febrero *Così* se representará cinco veces, luego de lo cual, el veinte de febrero, la muerte de José II interrumpe las representaciones. Se decreta un duelo nacional y todos los teatros cierran por duelo.

A partir de allí y hasta diciembre, Mozart entra en ese período doloroso y estéril que tanto ha intrigado a los musicólogos y a los biógrafos: el año del silencio creador. Se han invocado todo tipo de razones para tratar de justificar esta improductividad: la miseria material (algunos afirman hoy que no es más que una leyenda), la enfermedad, las deudas, la preocupación de Wolfgang por la salud de Constanza. Todas estas razones son válidas, pero ¿dan una explicación convincente del silencio del creador tan prolífico que era Mozart? En todo caso solo Jean-Victor Hocquard rechaza la hipótesis de un Mozart reducido al silencio por los motivos que hemos mencionado. Para él, sólo razones de orden intelectual pueden explicar la improductividad de 1790. Es normal que los estudiosos hayan opinado todos de diversa manera para explicar este silencio, dado que el mismo es un hecho raro.

Pero si la improductividad ha inflamado las imaginaciones, es asombrosa la indiferencia, digamos incluso la falta de curiosidad, que inspiran las líneas escritas a Constanza en julio de 1791: “...una suerte de vacío que duele mucho, una cierta sed que no cesa jamás y por lo tanto jamás es satisfecha, que dura siempre e que incluso crece de día en día”. Estas palabras por cierto no pueden sino producir perplejidad ya que ese año el músico reencontró toda su energía creadora. Por otra parte sus finanzas se estabilizan, los pedidos afluyen y su salud mejora. ¿Cómo osa quejarse de una sed “que crece de día en día”? Ante esta confesión y a falta de poder explicarla de manera convincente, muchos han preferido ignorar estas líneas enigmáticas. En cuanto a nosotros tratamos largamente acerca de esto en la segunda parte de nuestro ensayo.

Como acabamos de indicarlo para nosotros el origen de esta crisis de 1790 es muy anterior, se remontaría a los años 1786 y 1787. En 1786 Mozart escribe *Las Bodas de Fígaro*, su ópera más concreta, la más feliz. Y el año 1787 es el de *Don Giovanni*. Entre las dos, un año apenas. Pero en ese intervalo algo ha conmocionado en profundidad el pensamiento de Mozart. En las *Bodas* –que pertenece a un año particularmente fecundo– encontramos una calidad única de felicidad; una felicidad que en adelante no se escuchará más y que señala quizás el punto culminante de una ilusión y de una ignorancia. Es una ópera en la que Mozart crea lo que jamás había existido antes que él: seres vivientes verdaderos. El espectáculo es realista, la atmósfera de felicidad y redención es tal que se comunica a los espectadores, es una creación de lo humano en música. En las *Bodas*, Mozart ha alcanzado un punto culminante de su ideal humanista, en el que ya se concreta la divisa “Libertad-Igualdad-Fraternidad”.

Y sin embargo esta belleza dichosa no tendrá continuación en su obra. ¿Acaso Mozart presintió los límites de los ideales que proponía el iluminismo? ¿Comprendió proféticamente, acaso, que lo que cantaba y celebraba en *Las Bodas de Fígaro* era la fragilidad misma? Hoy sabemos que la cultura humanista sobre la cual habían sido edificados los dos últimos siglos no logró impedir la barbarie. Si hoy se ha rechazado ese humanismo es quizá por haber constatado trágicamente su ineficacia sobre la dureza del corazón humano. Ahora bien, inmediatamente después de *Las Bodas de Fígaro*, Mozart giró hacia lo violento y lo dramático. Pensamos que esta profunda ruptura, que tuvo lugar en el intervalo entre las *Bodas* y *Don Giovanni*, no fue solamente el fruto de una reflexión: a nuestro juicio ella tiene como origen un acontecimiento que golpeó de lleno al músico, la muerte, en mayo de 1787, de su padre Leopoldo.

Hacia fines de mayo de 1787, mientras ya trabajaba en *Don Giovanni*, Mozart se enteró de la muerte de su padre. Si bien para él era algo previsible, el golpe fue ciertamente profundo y nos equivocariamos si minimizásemos las palabras que escribió en *post scriptum* a una carta muy breve a un amigo: “Le anuncio que he recibido hoy la triste noticia de la muerte de mi excelente padre. Usted puede imaginarse mi estado.” Nos lo imaginamos. La muerte de Leopoldo fue precedida de una larga e inquietante enfermedad, durante la cual Mozart, alertado por un tercero, dirigió a su padre la célebre carta del 4 de abril. Si bien está ampliamente inspirada en una obra de Mosche Mendelssohn, esta carta expresa muy bien los sentimientos del músico en este período de su vida: el pensamien-

to masónico, muy presente, va unido a la toma de conciencia de un sufrimiento vinculado a Leopoldo.

Se sabe que desde hacía tiempo la cuestión de la muerte obsesionaba al joven Mozart. Esta carta nos enseña que el músico, con la ayuda del pensamiento masónico, intentaba domesticar a la muerte hasta el punto de lograr practicar una convivencia fraterna con ella, a la que denomina “mejor amiga del hombre” y “verdadera finalidad de nuestra vida”. Escribe: “jamás me acuesto sin pensar que, aunque sea muy joven, quizá no estaré más aquí mañana”. Mozart interiorizaba pues, el hecho ineluctable de la muerte, intentando darle un sentido positivo mediante la reflexión, y no ya, como en 1778 mediante argumentos tomados de una creencia sincera pero inmadura. Cuando Leopoldo desaparece, el músico ya no tiene veintidós años como cuando había perdido a su madre; tiene nueve años más, ha enterrado a varios hijos, y perdido amigos próximos. Todo invita a creer que este nuevo acontecimiento, con su consecuencia probable de remordimientos y reproches, abrió en él una herida profunda, que lo llevó a experimentar la realidad de la muerte no ya sólo –racionalmente– como “amiga”, sino en su carne, como “enemiga”. En su nueva ópera se reflejará esta doble experiencia.

Resulta difícil resumir en pocas frases lo que significó, a nuestro juicio, el efecto sobre el propio Mozart de la creación de su *Don Giovanni*, poco tiempo después de la muerte de Leopoldo. Sólo podemos indicar acá que la composición de esta obra maestra fue la ocasión de un gran cambio para el músico. Un cambio a la vez de orden musical, estético y espiritual. En efecto, a partir de *Don Giovanni*, Mozart va a renunciar a la tentación romántica –la tentación del “poder”– y a partir de entonces su música va a conocer un período de decantación que durará dos años. Es una decantación que no tiene nada en común con simples retoques cosméticos. Tampoco consiste en frenar el carácter expansivo de una obra, ni de reducir su expresividad. Se trata de una orientación interior: si el músico renuncia de ahora en más a la seducción del romanticismo es porque ha comprendido que ese camino, huyendo de lo real de la existencia humana y especialmente negando la muerte –también paradójicamente en su exaltación– no correspondía a su genio propio. *Così fan tutte* será la última etapa de ese trabajo de decantación de la música antes de que se instale el enigmático silencio de 1790.

Ese año el acontecimiento biográfico mayor en la vida de Mozart es, sin duda, la muerte del emperador José II. Esa desaparición es una de las

más importantes entre las razones que condujeron a Mozart a emprender una revisión profunda de su vida y de su música. Una cosa es cierta: el músico experimentó la muerte del emperador como una catástrofe. Dependía completamente de él. Ahora bien, José II era un espíritu libre, gran reformador, próximo a la masonería. Su desaparición dejaba a Mozart como en suspenso, en la mayor incertidumbre sobre su futuro profesional. Y sin embargo, durante años, la relación entre los dos hombres había sido ambigua: fuera de las tres grandes óperas que le encargó, José II mantuvo a Mozart a distancia y ni siquiera una vez lo invitó a ejecutar música para él, mientras que convidó con frecuencia a compositores de tercer orden. Pero Mozart no había percibido esto, y creía contar con el favor del emperador. Después de su muerte, el mundo musical vienés, hasta entonces silenciado, hizo revelaciones poco halagadoras acerca de los gustos musicales del emperador, revelaciones que indudablemente llegaron a Mozart. Fue para él un golpe muy duro. Descubrió entonces que había sido un juguete del emperador, y además su cómplice para ofender la moral tradicional de la aristocracia vienesa, a la que el emperador odiaba. Esto puede hacernos reír hoy en día, pero a fines del siglo XVIII los temas de las óperas que escribía Mozart sobre los libretos de Da Ponte eran juzgados inmorales. Es verdad que *Las Bodas*, *Don Giovanni* y *Così* celebran alegremente la infidelidad conyugal. Estas obras tratan en todo caso del vertiginoso deseo de aquello que no se tiene, ni se debe tener. De la trilogía, sin duda *Così fan tutte* pareció la más escandalosa, puesto que a diferencia de las dos precedentes, no ofrece ninguna conclusión moralmente satisfactoria. Por lo demás estas óperas –la “trilogía Da Ponte”– fueron, desde el origen, incomprensibles: Beethoven mismo las juzgaba inmorales. Se veía en ellas obras escandalosas, sin percibir que la música las transformaba en obras altamente morales. Pero esto se llegó a comprender recién muy avanzado el siglo XX.

Como ya lo hemos dicho, los estudiosos de Mozart han encarado variadas hipótesis para explicar la improductividad de 1790, todas las cuales pueden tener una parte de verdad sin que ninguna de ellas, a nuestro juicio, aporte la clave de este enigma. Por otra parte para calificar esta improductividad muchos han hablado de “esterilidad”. Otros han evocado una “extinción del genio”, lo que nos parece inverosímil. Cuando se considera el asombroso reflorecimiento musical del último año, ¿cómo es posible aceptar seriamente que el genio de Mozart se haya extinguido bruscamente? Si es verdad que muchos se han interesado por el silencio

de 1790 ninguna voz se elevó jamás para explicar ese reflorece, diez meses más tarde, de la producción musical. En nuestro libro, nuestras respectivas interpretaciones del silencio de 1790 difieren, sin que por ello sean antagónicas.

De todos modos una cosa es cierta: en ese año Mozart cambió su vida. Fue un tiempo de silencio y de *impasse* durante el cual el músico renovó su pensamiento creador, y eso no podía darse sin una profunda y previa transformación interior. Acerca de esta transformación Mozart no dijo nada, pero la música habla mucho más que todas las confidencias, y bastará entonces escuchar con atención el quinteto en Re de diciembre de 1790. A partir de allí las numerosas obras del último año nos permitirán, retrospectivamente, hacernos una idea acerca de lo que debió ser el trabajo interior encarado por Mozart en 1790.

La segunda parte de nuestro ensayo aborda el último año bajo el siguiente título: “El misterio de 1791: el hombre despierto”. Comprobamos que Mozart, con mejor salud, lleno de encargos y proyectos, retoma la composición y escribe unas treinta partituras de las cuales más de la mitad son obras maestras, mientras que sin embargo él se encuentra sumergido en un gran vacío interior. Llegados allí nos preguntamos: ¿cómo es posible que ese vacío “que hace mucho daño” y esta sed “que crece de día en día” hayan podido coexistir con un tal rebrote de vitalidad, con una música en la que reina un tal sentimiento de plenitud?

Las casi treinta partituras del último año se distancian de toda la producción anterior. Ya no se encuentran más ciertos rasgos característicos del Mozart precedente: entre otros la alegría eufórica ha desaparecido, así como las ensoñaciones y los impulsos demoníacos. Si es verdad que Mozart recuperó la energía creadora, ésta ya no se acompaña de ningún acento triunfal o victorioso, sino que, al contrario, se encamina hacia el desasimiento interior y hacia el despojo en la escritura musical.

Es verdad que las treinta obras de 1791 tienen un aire de familia, como si tuviesen un mismo color y una misma sonoridad. Eso se debe seguramente a su fuerte unidad de pensamiento. Ante estos hechos nos hemos preguntado si, para ser comprendida, esta música no debería ser relacionada a la presencia de ese “vacío que hace mucho mal” y a esa sed “que crece de día en día”. No en el sentido de que la música se haga el eco de ellos, sino en cuanto que ella va a contracorriente de ese estado espiritual, y eso justamente podría ser el indicio de una relación. La coexistencia entre el malestar profundo experimentado por Mozart y el anticipo de

la beatitud que expresa su música nos incita a ver, según la bella fórmula de Alain Cugno, “la identidad entre la carencia y la plenitud”.

Todas estas páginas tienen un carácter intimista sin precedente, en realidad toda la música de este año es como un largo diálogo interior con un Amigo. Pero también otra cosa ha desaparecido de la música: el dolor –siempre retenido– que en muchas de las partituras anteriores se manifestaba como amargura, tensión, o crispaciones. Ahora se siente una herida, pero una herida curada.

Por otra parte la música del último año es un mundo nuevo que se expresa como mundo de poesía. Siempre la poesía y la prosa se alternaban en la música de Mozart, pero ahora prevalece la poesía. Esta densidad poética es el sello propio del último año, consecuencia de un avanzar de Mozart hacia el hombre interior. Efectivamente, como ya lo hemos dicho, a lo largo de los tres años que siguieron a *Don Giovanni*, Mozart comprendió que, a la inversa del desborde romántico, su camino era el de un despojo de su pensamiento y su escritura para alcanzar la densidad poética. Y en este último año recoge los frutos de su esfuerzo.

A partir del quinteto en Re, obra bisagra entre los dos últimos años, la música se purgará de toda ensoñación, de toda evasión. Ya no se siente más el estallido del gozo, sino una forma serena y estable de felicidad. Lo que ella expresa es nada menos que el acceso a la unidad de sí mismo. El largo viaje interior que conduce hacia esta unidad ha sido admirablemente dicho por Claude Vigée, que nos ha hecho el honor de escribir un prefacio en el cual relata la experiencia conmovedora de su encuentro con Mozart.

Este acceso a la unidad de sí mismo, Mozart lo conoció durante los meses de silencio creador en 1790. Es por eso que un año más tarde, en medio de obras muy serenas que afirman ese logro, los términos dolorosos de la carta de julio a su mujer son casi incomprensibles. En esas líneas hay algo que Mozart no dice pero que cualquiera puede adivinar: el sentimiento de una carencia esencial. Pero al mismo tiempo la música es lo contrario del vacío. Ella nos pone también a nosotros en un estado de deseo de algo que nos desborda infinitamente, a la vez que nos ofrece una pregustación, un anticipo de lo definitivo. Hemos evocado a menudo la inmutabilidad de la música de Mozart; pues bien, el último año es como un lugar de permanencia, un lugar en el que Mozart va a instalarse.

Pero ninguna transformación profunda puede ser separada de una experiencia vivida. Ahora bien, desde el verano precedente de 1790, mientras que casi no componía nada, se sabe que Mozart se había com-

prometido en proyectos concretos, especialmente al unirse a la *troupe* de Schikaneder y participando en una ópera colectiva, *La piedra filosofal*. Se mezcló con esos saltimbanquis, hizo música con ellos y como ellos. Todo esto es mucho más que una anécdota: Mozart no dudó en sumergirse en este medio muy popular. Este músico de genio que sabía todo, que dominaba todo, trabajó en el mismo nivel que los otros músicos del grupo.

Es allí, en esta experiencia muy concreta de trabajo y fraternidad, tejida de relaciones humanas simples y de sincera amistad, que Mozart fue tocado por un deseo que de ahora en más será para él una prioridad: *escribir una música accesible a todos, una música que sin renunciar un ápice a su perfección, sin caer jamás en lo fácil y lo sentimental, llegue directamente al corazón de todos para ser una alegría, un alimento para los más simples*. Ya no escribe más sólo para los eruditos, como lo había hecho el año precedente con los dos cuartetos, sino que escribe para todos. Esta alianza nueva entre simplicidad y ciencia consumada es uno de los rasgos propios de la música de su último año.

Hemos imaginado las obras de 1791 bajo la forma y el símbolo de un arco iris –el signo bíblico de la Alianza de Dios con la humanidad después del Diluvio– que recubre todo el año y que iluminan tres obras en particular que hemos denominado los “tres astros”. Estas tres partituras son: el *Larghetto* del concierto para piano en Si bemol del mes de enero; el *Ave verum Corpus*, motete eucarístico compuesto en junio, y finalmente, el *Adagio* del concierto para clarinete que data del mes de octubre. Estos tres astros están rodeados de obras que mantienen algún vínculo con cada uno de ellos. Considerándolas globalmente se percibe muy bien que todas se refieren al mismo universo espiritual y se pueden agrupar en el interior de ese arco iris imaginario según sus diversas bandas de color, cada una de ellas con un título preciso: “Los tres astros”, “De niños o ángeles”; “El corazón humano”; “La muerte transfigurada, la redención del pecador”; “Divinamente humano, humanamente divino”.

Para terminar esta presentación de nuestro libro evocaremos dos obras mayores: el *Requiem* y la Cantata masónica. Ante todo recordemos que el *Requiem* no es la última obra de Mozart, a pesar del número del catálogo Köchel. El *Requiem* fue encargado a Mozart hacia fines de julio. Se sabe que trabajó en él en agosto y luego de manera intermitente durante los tres meses siguientes. Cuando murió el 5 de diciembre, lo dejó inconcluso, pero es importante recordar que desde septiembre y hasta mediados de noviembre terminó dos óperas, compuso un concierto para cla-

rinete, y finalmente, una cantata masónica. Una de las razones que explica el número de catálogo Köchel del *Requiem* como última obra, es ciertamente el hecho que la víspera de su muerte Mozart reclamó la partitura y escribió aún algunos compases.

El impacto del *Requiem* sobre el oyente es de una fuerza inaudita, probablemente sin igual en la historia de la música. Algunos de sus pasajes duros, arcaicos, contrastan con el clima de paz y de serenidad propio del último año. Esto sucede evidentemente a causa de la famosa Secuencia: el *Dies irae* de Tomás de Celano, fraile menor del siglo XIII. Ante este texto Mozart sin duda se estremeció: nunca antes había compuesto una Misa de difuntos, nunca se había encontrado ante el texto de la Secuencia, que contiene imágenes de una gran violencia. ¿Y qué rostro de Dios percibe allí? Un rostro ambiguo, con rasgos de misericordia pero también con los de la Estatua de piedra, esa Estatua que encarnaba a un Dios aterrador y justiciero, cuyas exhortaciones poderosas no lograron sin embargo, doblegar a Don Juan, que muere condenándose. Pues bien, es extraordinario comprobar que esta Misa de difuntos fue para Mozart la ocasión de responder a las preguntas que habían quedado en suspenso en su ópera de la muerte, *Don Giovanni*. La maduración del pensamiento de Mozart permitió que su nueva visión de la muerte se tradujese en el *Requiem* como una respuesta a la trágica aventura de Don Juan. Esta respuesta es nada menos que la redención del pecador.

La obra que debe ser considerada como la última de Mozart es la Cantata masónica, terminada el 15 de noviembre. Fue escrita para la inauguración de un nuevo templo de la logia que frecuentaba Mozart. Fue ejecutada el 18, probablemente bajo su dirección, durante una sesión en la cual el músico contrajo la enfermedad que acabaría con él dos semanas más tarde. Esta obra es como la culminación del mejor Mozart. Desde el punto de vista masónico puede ser considerada como plenitud de *La Flauta mágica*, como si nos permitiese percibir lo que ocurre en el interior del templo luego que sus puertas se han cerrado tras la entrada a la gloria de Tamino y Pamina. Por eso simboliza el tránsito de un estado a otro: el largo itinerario del tenor antes de unirse al bajo indica claramente el trabajo de muerte a sí mismo y el peso de las pruebas que es necesario soportar en soledad antes de desembocar en la Luz. Desde este punto de vista, el gran soplo que atraviesa la Cantata celebra el nacimiento del hombre a su verdadera humanidad.

FERNANDO ORTEGA

25/26-01-06 / 17-04-06

## BALANCE DEL PRIMER SIMPOSIO INTERNACIONAL DE TEOLOGÍA SOBRE LA SHOAH EN ARGENTINA

En esta sección se ofrece el texto de la “Declaración Final” del Primer Simposio Internacional de Teología sobre la Shoah en Argentina, precedida de una breve presentación de Víctor M. Fernández.

Nuestra Facultad de Teología fue coorganizadora, junto con la Confraternidad judeo-cristiana de Argentina y el Instituto universitario ISE-DET (protestante), de un Simposio internacional de alto nivel teológico, en el cual pudimos dialogar y confraternizar con rabinos de nuestro país. Fue una experiencia altamente emotiva que produjo *un avance significativo en nuestras relaciones* con judíos y evangélicos. Se trata del primer simposio internacional de teología cristiana celebrado en Argentina acerca del tema: “Holocausto-Shoá. Sus efectos en la teología y la vida cristiana en Argentina y América Latina”.

Entre inscriptos, expositores, autoridades religiosas y visitas ocasionales, participaron alrededor de trescientas personas, con un clima general de profundo interés.

Los expositores fueron: John Pawilkowski (“Estado de situación”), Reinhard Böttcher (El antijudaísmo de Lutero), Roberto Mosher (El catolicismo y la Shoah), Víctor M. Fernández (La interpretación de la Biblia después de la Shoah), Emilio Castro (El impacto de la Shoah en América Latina), Ignacio Pérez Del Viso (Memoria e historia), Marcelo González (Motivos y expresiones antijudías en la Argentina), Norberto Padilla (Pronunciamentos católicos sobre el diálogo judeocristiano), Jerónimo Granados (Pronunciamentos evangélicos).

Todos los expositores tuvieron reacciones judíos, evangélicos o católicos, según el caso. Si bien se trataba estrictamente de un Simposio de

cristianos y para cristianos, la última jornada (17/05/2006) cuatro rabinos expusieron sus opiniones altamente positivas acerca de las jornadas vividas y acerca de lo reflexionado. Además propusieron, por ejemplo, comenzar una autocrítica desde el judaísmo acerca de sus propios prejuicios anticristianos, realizar en Argentina una reflexión judía acerca del Jesús judío, alentar el diálogo de los cristianos con el Islam, etc.

Finalmente, en un panel de cristianos se expresaron algunas conclusiones, se leyeron las impresiones de la mesa de enlace, y se propuso una declaración final que luego fue completada con aportes de los presentes.

Muchos participantes expresaron la necesidad de divulgar ampliamente esta declaración, procurando que influya en la formación de catequistas, docentes cristianos, profesores de teología y agentes pastorales en general. Al mismo tiempo, se propuso a la Facultad de Teología iniciar un grupo de estudios de la Escritura conformado por cristianos y judíos, cuyas conclusiones se divulguen al público en general.

VÍCTOR MANUEL FERNÁNDEZ  
20-05-06 / 02-07-06

## DECLARACIÓN FINAL

**A las comunidades cristianas de América Latina y el Caribe,  
a todos y todas los que buscan la justicia, la paz y la integridad  
de la Creación**

1. Somos cristianos, mujeres y varones, convocados por la *Confraternidad Argentina Judeo Cristiana*, la *Facultad de Teología de la UCA* (católica) y el *Instituto Universitario ISEDET* (protestante) de Buenos Aires. Nos hemos reunido en la Argentina, con la presencia de hermanos y hermanas de diversas comunidades judías, para celebrar el *Primer Simposio Internacional de Teología Cristiana*, llevado a cabo en el Palacio San Martín de la *Cancillería Argentina* brindado por la *Secretaría de Culto* de la República, co-organizadora del encuentro. Durante tres días hemos estado reflexionando sobre las relaciones entre cristianos y judíos a partir del tema: *Holocausto-Shoá. Sus efectos en la teología y la vida cristiana en Argentina y América Latina*. Al terminar nuestro encuentro, queremos compartir un conjunto de meditaciones que han brotado de nuestros intercambios.

2. Hemos estado haciendo memoria de la *Shoá* en su significado de destrucción, arrasamiento y aniquilación. Nos hemos vuelto hacia ese conjunto de horrores sufridos por el pueblo judío en el contexto de la Segunda Guerra Mundial, fruto de una larga preparación e incubación; cuando la perversa ideología nazi movilizó la voluntad depravada de eliminar a todo un pueblo. Hemos tomado conciencia hasta qué punto este hecho inédito y monstruoso conmovió las bases mismas de la convivencia humana y las propuestas éticas y religiosas vigentes hasta el momento. Particularmente el cristianismo, por ser mayoritario en los países donde se perpetró la masacre, se vio urgido a considerar sus responsabilidades y a repensar sus propios principios. Sobre todo cuando muchos cristianos participaron o no protestaron lo suficiente contra tales atrocidades.

3. Creemos que cuando se procura explicar por qué fue posible la *Shoá*, debemos examinar las causas religiosas. Una larga historia de anti-judaísmo cristiano y de violencia cristiana contra los judíos preparó el ca-

mino a la ideología nazi. La debilidad fundamental, y hasta el fracaso de la visión cristiana anterior a la *Shoá* residía básicamente en una declaración de la inutilidad o irrelevancia del pueblo judío. Ésta es la clave para comprender las raíces teológicas que están detrás de lo sucedido.

4. Como entonces, también hoy ciertos modos de entender y predicar la doctrina cristiana terminan brindando un marco de contención, aprobación y reafirmación de convicciones antijudías. Todavía hoy algunos piensan que los judíos no tienen nada específico que aportar, porque la fe religiosa que los identifica ya cumplió su función histórica. Esta mentalidad alimenta la idea, más o menos consciente, que su desaparición no afectaría a la humanidad. El antisionismo, en cuanto niega el derecho de Israel a existir como Estado, considerándolo un peligro para la humanidad, es una manifestación, todavía vigente entre nosotros, de este deplorable antijudaísmo.

5. En Argentina y en América Latina en general, aun después de la *Shoá* subsistieron sectores integristas cristianos que han creído que su fe brindaba fundamentos a su antijudaísmo. Argentina es una de las naciones con mayor población judía, y los judíos han enriquecido la vida del país con numerosos y valiosísimos aportes. Sin embargo, ha sido y es escenario de persecuciones o desprecios contra personas e instituciones judías, también por parte de cristianos convencidos.

6. Por eso, estamos persuadidos de que los teólogos deben reexaminar críticamente el conjunto de sus propias tradiciones a la luz de la *Shoá*. La teología tiene que preguntarse de qué manera las raíces teológicas de este hecho siguen presentes, y poner todo su empeño en extirparlas, para que de ningún modo alguien pueda fundamentar su antijudaísmo en una supuesta doctrina cristiana, y para que cualquier cristiano que escuche afirmaciones antijudías pueda reaccionar enérgicamente. En el caso contrario, los teólogos se vuelven cómplices de quienes toleraron el nazismo o de quienes siguen creyendo que la fe cristiana y el antijudaísmo son compatibles.

7. Es necesario que se afirme que después de Jesús el pueblo judío, en su realidad histórica y religiosa concreta, en la actualidad y en todo

tiempo, tiene una misión irremplazable, y que los cristianos están necesitados permanentemente del aporte del judaísmo.

8. Si bien reconocemos avances importantes en la reflexión y en el diálogo entre las autoridades religiosas y en círculos especializados, la formación que reciben estudiantes de teología, predicadores y catequistas debe ser revisada, para lograr que desaparezcan definitivamente del lenguaje popular y académico afirmaciones que expresan convicciones antijudías o que desvalorizan el aporte judío.

9. El diálogo entre cristianos y judíos nos permite reconocer mejor que el Creador nos ofrece su gracia y requiere que cooperemos comunitariamente para enfrentar las fuerzas del mal que atentan contra la dignidad humana. Los cristianos, más que nunca, tratamos de reconocer la presencia de Jesús en los pobres o sufrientes, y entendemos que él en la cruz se identificó con todos ellos. Pero creemos que el Antiguo Testamento, Palabra viva y actual de nuestro Dios, aporta sobrados fundamentos al empeño social de judíos y cristianos. Los judíos en Argentina se destacan por una prédica donde se resaltan bellamente las consecuencias sociales y civiles de la fe, que coincide con los nuevos acentos de la teología cristiana. Teniendo en cuenta las frecuentes violaciones a los derechos humanos en nuestra patria y en América Latina, creemos que el mismo Dios –Bendito sea– nos llama a una reflexión y cooperación permanente en orden al nacimiento del mundo nuevo de fraternidad, de justicia y de paz que traerá el Mesías cuya venida o retorno esperamos.

17-05-2006

## TEOLOGÍA Y LITERATURA. LENGUAJE Y ACONTECIMIENTO<sup>1</sup>

La autora se sitúa en la convergencia de dos acontecimientos “teológicos” –el cuadragésimo aniversario del Concilio Vaticano II y el centenario del nacimiento del teólogo Hans Urs von Balthasar– y dos acontecimientos “literarios” –el cuarto centenario de la primera edición del Quijote cervantino y el quincuagésimo aniversario de la muerte del gran poeta Paul Claudel– para reflexionar acerca de la relación interdisciplinaria entre teología y literatura, con el fin de realizar un aporte a la cuestión del lenguaje sobre Dios para el mundo actual.

*Palabras clave:* Literatura, Hans Urs von Balthasar, diálogo interdisciplinario, lenguaje.

*Key Words:* Literatura, Hans Urs von Balthasar, interdisciplinary, language.

Hay un umbral donde el tiempo se detiene, un ámbito donde su acción queda suspendida: el santuario festivo en el que los hechos humanos –finitos, fugaces y perecederos– adquieren rango de “acontecimientos” en la medida en que, por su condición kairológica, sus efectos históricos se proyectan hacia el futuro y por ello mismo “dan qué pensar”. La fiesta que hoy nos convoca –los 90 años de la Facultad de Teología– coincide con dos acontecimientos “teológicos” –el cuadragésimo aniversario del Concilio Vaticano II y el centenario del nacimiento del teólogo Hans Urs von Balthasar– y con dos acontecimientos “literarios” –el cuarto centenario de la primera edición del Quijote cervantino y el quincuagésimo aniversario de la muerte del gran poeta Paul Claudel–. Esta convergencia de acontecimientos es el marco en el que reflexionaremos sobre la rela-

1. Este texto fue leído por la autora en el Pabellón de las Bellas Artes de la Pontificia Universidad Católica Argentina, el día 29 de noviembre de 2005 en el marco de los actos organizados por la Facultad de Teología con motivo de cumplir 90 años desde su fundación.



ción entre teología y literatura, con el fin de realizar un aporte a la cuestión del lenguaje sobre Dios para el mundo actual.

## 1. La literatura en el marco conciliar del diálogo de la teología con la cultura

El diálogo entre teología y literatura adquirió nuevo estatus a partir de *Gaudium et Spes*, constitución conciliar cuyo objetivo central fue la apertura de la Iglesia al diálogo con la cultura contemporánea. Con ella nació un “nuevo humanismo” (GS 55), cuya novedad se asentaba en dos pilares: en primer lugar, la apropiación por parte del cristiano de los “gozos y esperanzas, tristezas y angustias” del mundo actual, en razón de que “nada hay verdaderamente humano que no haya de encontrar eco en su corazón” (GS 1); y en segundo lugar, el hecho de que esta opción por lo humano reconocía como fundamento cristológico el principio según el cual “el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo Encarnado” (GS 22).

Con el fin de “conservar en los hombres las facultades de contemplación y admiración que llevan a la sabiduría” (GS 56) mediante un trabajo conjunto que contribuyera a “la edificación de un mundo más humano” (GS 57), el texto conciliar subrayó el papel que le compete al *lenguaje* y a la *forma* en la tarea de renovación, llamando la atención de los teólogos sobre la necesidad de “buscar siempre un *modo* más apropiado de comunicar la doctrina a los hombres de su época” (GS 62). Es precisamente en este lugar donde se afirma que:

También la literatura y el arte son, a su modo, de gran importancia para la vida de la Iglesia. En efecto, se proponen *expresar* la naturaleza propia del hombre, sus problemas y sus experiencias en el intento de *conocerse* mejor a sí mismo y al mundo y de *superarse*; se esfuerzan por *descubrir* su situación en la historia y en el universo, por *presentar* las miserias y los gozos, sus necesidades y sus capacidades, y por *bosquejar* un mejor porvenir para la humanidad. Así tienen el poder de elevar la vida humana en las múltiples formas que ésta reviste según los tiempos y las regiones.<sup>2</sup>

2. “Suo quoque modo litterae et artes pro vita Ecclesiae magni sunt momenti. Indolem enim propriam hominis, eius problemata eiusque experientiam in conatu ad seipsum mundumque cognoscendum et perficiendum ediscere contendunt; situationem eius in historia et in universo mundo detegere necnon miserias et gaudia, necessitates et vires hominum illustrare atque sortem hominis meliorem adumbrare satagunt. Ita vitam humanam, multiplicibus formis secundum tempora et regiones expressam, elevare valent.” CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et Spes*, 1965, 62. (Las cursivas son nuestras)

Este pasaje del párrafo 62 de *Gaudium et Spes*, que ha sido retomado en el párrafo 11 de la *Carta a los artistas* de Juan Pablo II en 1999, es el texto conciliar central sobre diálogo entre teología y literatura. Si lo leemos con detenimiento, podemos observar que el *dinamismo propiamente estético* de la patentización sensible del contenido en una forma, al que el texto alude mediante los verbos “expresar” y “presentar”, queda inmediatamente atravesado por dos coordenadas existenciales, cuyo objetivo entendemos es impedir cualquier intento de interpretación esteticista del texto.

La primera de estas coordenadas está constituida por una referencia implícita a la unidad *metafísica* entre belleza, verdad y bien. Desde su “ser expresión” y “presentificación” en una forma (dimensión estética) la figura artístico-literaria se abre hacia el “conocerse” el hombre mejor a sí mismo y al mundo (dimensión teórico noética de la verdad) y hacia la “superación” de los límites que impiden la consumación de lo plenamente humano (dimensión ético existencial).

La segunda coordenada que atraviesa el texto es la de la *temporalidad*. En efecto, desde el “presente” de la obra –precisamente allí donde el lenguaje artístico pone de manifiesto “las miserias y las alegrías de los hombres, sus recursos y necesidades”– se recoge la herencia del “pasado” mediante la acción de “descubrir” la situación del hombre en la historia, para así luego lanzarse hacia el “futuro” en la medida en que lo estético posee la capacidad de “bosquejar” un mejor porvenir a la humanidad (GS 62).

Las dos tríadas verbales que acabamos de analizar –“expresar”, “conocer” y “superar”, por un lado, “presentar”, “descubrir” y “bosquejar”, por otro– configuran el dinamismo de este pasaje clave para la historia del diálogo entre teología y literatura, que en el transcurso de estos cuarenta años se ha ido consolidando desde estas raíces metafísicas y temporales. En esta historia la obra teológica de Hans Urs von Balthasar constituye un jalón de no poca significación y proyección.

## 2. El papel de la literatura en la arquitectura teológica de Hans Urs von Balthasar

Según el germanista Alois Haas, la situación de la literatura en la teología balthasariana puede ser considerada desde cuatro perspectivas.<sup>3</sup> La

3. Cf. A.M. HAAS, “Zum Geleit”, en H. U. V. BALTHASAR, *Apokalypse der deutschen Seele*. I, Einsiedeln-Freiburg (1998) XXV-XLVIII, XXXII; “Prólogo al «Apocalipsis del alma alemana» de Hans

primera, la escatológica, fue la adoptada por el joven germanista de 25 años, quien en 1930 publicó su tesis doctoral sobre *La historia sobre el problema escatológico en la literatura alemana moderna*, sobre cuya base publicó diez años después su obra en tres tomos *Apocalipsis del alma alemana*.

El segundo punto de vista desde el que aborda la literatura es el teoestético reflejado en *Gloria*, en particular en el tomo dedicado a los estilos laicales –donde figuran Dante, Juan de la Cruz, Hopkins y Péguy– en los subsiguientes volúmenes que versan sobre la metafísica antigua y moderna. En razón de que al igual que el mito, la religión y la filosofía, en la forma literaria es expresión de la gloria del ser, en el primero de los tomos dedicados a la metafísica figuran los grandes clásicos de la literatura antigua: Homero, Hesíodo, Píndaro, Esquilo, Sófocles, Eurípides y Virgilio. En el segundo volumen, dedicado a la metafísica moderna, junto a Cervantes y Dostoievski aparecen Claudel, Hölderlin, Goethe y Rilke, entre otros.

Al tercer punto de vista, el teodramático, le corresponde la literatura teatral. Por este escenario dialógico desfilan el teatro occidental moderno desde el barroco de Calderón y Shakespeare hasta el siglo XX, representado, entre otros, por Brecht, Ionesco y Pirandello. La cuarta clave es teológica y su interés por la literatura es teórico en la medida en que su objetivo es el de reflexionar sobre la palabra y el lenguaje.

La presencia de la literatura en la teología balthasariana no obedeció a una motivación metodológica, como luego sucedió con otros teólogos que orientaron sus estudios hacia la determinación del perfil epistemológico de este diálogo interdisciplinario.<sup>4</sup> El origen de esta singular presencia se halla, más bien, en la arquitectura misma de un pensamiento que se propone la revitalización del lenguaje teológico a partir del dinamismo que la figura estética y la acción teatral le imprimen al “modo de decir” el misterio vivo, y por ello siempre actual, del Dios cristiano. En este sentido Balthasar constituye un caso único sin precedentes. Como Dante, su conciencia de escritor coincide con su misión: Balthasar sabe que está recorriendo “sendas vírgenes”<sup>5</sup> para la teología, trazando rumbos por lo nuevo e inexplora-

Urs von Balthasar”, trad. Cecilia Avenatti de Palumbo: *Studium. Filosofía y Teología* IV/VII (2001) 3-27, 10.

4. Cf. J. C. BARCELLOS, “Literatura e teología: perspectivas teórico-metodológicas no pensamiento católico contemporáneo”, *Numen* 3/2 (2000) 9-30.

5. Cf. H. U. V. BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 3. Estilos laicales*, Madrid, Encuentro, 1987, 15-41.

do. Como Juan de la Cruz, sabe también que está emprendiendo una “aventura”<sup>6</sup> mística y dramática, con el fin de “poner de nuevo en marcha una teología atascada en el banco de arena del racionalismo”.<sup>7</sup>

En coincidencia con las orientaciones conciliares hacia la búsqueda teológica de modos o lenguajes, el punto central de la propuesta balthasariana radica en que el *modo* de manifestar, actuar y decir el misterio de Dios en un *lenguaje estético y dramático* lo configura el hombre como *respuesta* al modo de manifestarse, actuarse y decirse del Dios trino, que es estético y dramático en sentido originario y fontal. Poetas, músicos, pintores y artistas en general saben de la dimensión responsorial de la génesis creativa: en este aspecto, la estética balthasariana es su deudora. A cambio, él le devolvió al lenguaje de la forma bella el lugar originario que le corresponde en el discurso teológico: primero, en el sentido subjetivo de Dios sobre sí, y luego, en el sentido objetivo del hombre sobre Dios.

Qué papel les corresponde en la configuración de este nuevo lenguaje a las creaciones de Cervantes y de Claudel será el objetivo de la tercera y última parte de esta exposición.

### 3. La parte cervantina y claudeliana en la configuración del nuevo lenguaje teológico

Según la perspectiva balthasariana lo propio de la figura estética lo constituyen, desde el punto de vista filosófico, la *belleza*, en tanto manifestación de la gratuidad y otredad del ser y, desde el punto de vista teológico, la *gloria*, en tanto en el dinamismo de la revelación en el ocultamiento el don infinito del amor se hace visible derramándose y partiéndose. El lenguaje de la belleza manifestada es la metáfora, el lenguaje de la gloria revelada es la paradoja. Metáfora y paradoja son lenguajes dinámicos que nos transportan a la fuente del ser y de la vida proporcionándonos la posibilidad de traducir el misterio inagotable del origen en palabras, figuras, personajes, acciones y relatos abiertos, inconclusos, que buscan y esperan ser consumados en el devenir de cada nueva recepción.

Desde esta perspectiva estético teológica, el personaje cervantino aparece como una *figura paradójica* en la cual la gloria se revela como lo-

6. Cf. BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 3*, 117-131.

7. H. U. V. BALTHASAR, *Teodramática 1. Prolegómenos*, Madrid, Encuentro, 1990, 27.

*cura*. Frente a la cordura racionalista que deja de lado tanto el mundo interior de los sueños y la fantasía como el mundo trascendente del misterio revelado, don Quijote se presenta como un loco que juega a mostrar en su disfraz el rostro oculto de la sabiduría. La paradoja consiste en que la sabiduría haya elegido para manifestarse la apariencia inerme del loco, del niño, del enfermo, del idiota. Esta figura sólo deviene comprensible en el horizonte de la locura de la Cruz. El lector entrará en el juego si deja que su cordura se quiebre ante la evidencia de la sabiduría que se revela en la locura de quien, como el niño, se gloria en la simplicidad de aquel a quien para ser él mismo le basta con ser recibido y ser amado.

A Paul Claudel, cuyas obras tradujo y a quien conoció personalmente por mediación de Henri de Lubac, Balthasar le otorgó un lugar de honor en su estética *teológica* cuando lo introdujo en la constelación del estilo erótico dantesco. Tanto en la obra poética como en la dramática el núcleo distintivo es la transformación del *eros*, concebido como deseo de posesión, en un *ágape* que es donación y entrega. La configuración de esta *figura paradójica del amor cristiano* reviste para el escritor del siglo XX un sesgo trágico del que nada sabía el poeta medieval. En efecto, tras el oscuro viaje infernal, Dante y Beatriz se encuentran finalmente en la cima del purgatorio y vuelan juntos a través de los círculos celestiales hasta llegar a la fuente del amor divino que todo lo mueve. En cambio, el cosmos poético y teatral claudeliano se encuentra atravesado por la melancolía de un encuentro. En consecuencia, como en el caso del Quijote, la manifestación de la belleza y gloria divina se da aquí también *sub contrario*: en la ausencia, la presencia; en la renuncia, la posesión; en el descenso, el ascenso. Las creaciones cervantinas y claudelianas son modernas, paradójicas, y por ello mismo su ritmo del todo y la nada está en franca vecindad con el de la poesía mística de Juan de la Cruz.

De este modo, del encuentro con el texto literario el teólogo sale enriquecido con nuevas perspectivas, cuyo desocultamiento estético lo conducen a una reconfiguración del lenguaje teológico. La primera gran consecuencia de esta experiencia –de la que todas las otras se derivan– es justamente el despertar de la teología a la conciencia lingüística como fuente originaria de la palabra teológica, que es respuesta a la Palabra genesiaca de Dios. Haber comprendido la urgencia de recuperar la unidad del *cómo* y el *qué* del lenguaje teológico es uno de los aportes más significativos del pensamiento balthasariano, cuyo origen hay que atribuirlo a su encuentro con la literatura. Por ello, concluimos este homenaje atribu-

yendo a su palabra teológica aquellos versos de la *Oda Primera* que Claudel dedicara a la palabra del poeta:

“Así como el Dios santo ha inventado cada cosa, tu gozo está en la posesión de su nombre.

Y como él dijo en el silencio «*¡Que ella sea!*» así tú también, plena de amor lo repites, de igual manera que él la llamó

Como un niño que balbuciente dijera: «*¡Que ella es!*»

¡Oh sierva de Dios, llena de gracia!

Tú la apruebas sustancialmente, tú contemplas cada cosa en tu corazón, de cada cosa tú buscas, *¡cómo decir!*”<sup>8</sup>

CECILIA I. AVENATTI DE PALUMBO

20-12-05 / 30-03-06

<sup>8</sup> “Mais comme le Dieu saint a inventé chaque chose, ta joie est dans la possession de son nom,

Et comme il a dit dans le silence «*Qu'elle soit!*», c'est ainsi que, pleine d'amour, tu répètes, selon qu'il l'a appelée,

Comme un petit enfant qui épelle a «*Qu'elle est!*».

Ô servante de Dieu, pleine de grâce!

Tu l'approuves substantiellement, tu contemples chaque chose dans ton cœur, de chaque chose tu cherches *comment la dire!*”

P. CLAUDEL “Primera Oda. Las Musas”, en: *Cinco Grandes Odas*, ed. bilingüe, trad. Miguel Ángel Flores, México, 1997, 12-13 (1ª ed. 1936).

## RICARDO FERRARA: DIOS ES ESPÍRITU, LUZ Y AMOR<sup>1</sup>

Con motivo del Acto de Homenaje a Mons. Dr. Ricardo Ferrara, en el que se ha presentado la obra indicada en el título, Carlos M. Galli ha realizado la exposición que se transcribe a continuación. En la misma se consideran 1. el contexto del encuentro; 2. el sentido del acto; 3. la presentación académica del homenajeado; 4. la clave del nuevo libro; 5. un epílogo doxológico; y 6. una bibliografía completa del autor.

*Palabras clave:* Trinidad, Espíritu, Luz, Amor.

*Key Words:* Trinity, Spirit, Light, Love.

“Bendito sea Dios, el Padre de nuestro Señor Jesucristo, Padre de las misericordias y Dios de todo consuelo” (2 Cor 1,3). En nombre de la *Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina* pronuncio esta bendición y agradezco la presencia de todos, en especial de los que vienen de lejos, y la adhesión de tantas personas –autoridades, profesores, alumnos, graduados y amigos– a este homenaje para nuestro querido profesor –emérito, pero siempre activo– Ricardo Ferrara. Para él preparamos el libro *Dios es espíritu, luz y amor*.<sup>2</sup>

1. Texto completo de la exposición oral hecha el 4/10/2005 en el *Acto de Homenaje* a Mons. Dr. Ricardo Ferrara al presentarse la obra colectiva internacional: V. M. FERNÁNDEZ - C. M. GALLI (eds.), *Dios es espíritu, luz y amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires, Fundación para la Teología y la Cultura ‘Cardenal Antonio Quarracino’ - Facultad de Teología UCA, 2005, Serie Estudios y Documentos 24, 794 págs.

2. C. CASTRO ha presentado el libro en el panel del Acto del 4/10/2005; cf. “En torno al misterio de Dios. El pensamiento de Ricardo Ferrara”, *Teología* 88 (2006) 699-721. Luego de comentar el índice del libro con sus 3 partes, 7 secciones y 38 colaboraciones, Castro analiza con detalle los tres estudios dedicados al pensamiento de Ferrara –realizados por C. Galli, V. Fernández y G. Söding– y agrega su testimonio personal.

Inicio estas palabras con el lenguaje del *testimonio personal*. Conocí a Ferrara cuando iniciaba mi Bachillerato. Él siempre recuerda aquel hecho: como yo tenía, desde los 16 años, la *Summa Theologiae*, regalada por un amigo en mi último año del secundario, en 1975 fui a preguntarle en qué otros libros podía invertir un dinero recibido. En ese mismo año leí en nuestra revista *Teología* su ponencia en el Congreso por el VII Centenario de Santo Tomás.<sup>3</sup> En “*Fidei infusio* y revelación en Santo Tomás de Aquino” –recuerdo que el primer tratado que enseñó dentro de la teología fundamental fue el *de fide*– Ferrara muestra la prioridad del *credere in Deum* –que adhiere a Dios, Suma Verdad, como Fin último– sobre las otras formalidades del creer, su origen en la infusión de la luz de la fe sin necesidad de la mediación de la revelación positiva, y su consumación en el *amare Deum* de la caridad. Guardo esta lección sobre *la vida teologal* como una fuente de lo que se llama *una teología teologal*.

En 1977 cursé *Dios uno y trino* con sus folios, fuentes y bibliografía. Entonces comenzó una relación personal porque yo iba a plantearle interrogantes teológicos y lingüísticos mientras me iniciaba en la lengua alemana por una beca del Instituto Goethe. Recuerdo que en una misma mañana rendí aquí el tratado especulativo *De Trinitate* y allí el primer nivel del *Grundstufe*. En 1979, cursando quinto año del sexenio, me convocó a dar un proseminario dentro de *Teología dogmática I*. Tomé la antropología cristológica que exponía Juan Pablo II. Con el tiempo creció un *vínculo* que se fortaleció y alcanzó un punto culminante entre 1996 y 2002 siendo él Decano y yo su Vicedecano. La *confianza* y *colaboración* logradas al realizar cambios significativos llevó a este antiguo alumno y posterior colega a sentirse más *amigo, discípulo e hijo* en la vida intelectual. La intensa labor en común nos llevó a compartir en *communio* muchos aspectos de la vida personal, familiar, sacerdotal y académica.

Desde 2002 estamos reconociendo la obra de Ferrara: al reemplazarlo evoqué su servicio al Decanato durante un sexenio (9/09/02); al introducir sus bodas de oro sacerdotales agradecí su ministerio centrado en comunicar a Dios (17/9/04); al presentar su obra magna en la *Feria del Libro* destacué su obra teológica (22/4/05). Hoy es el momento previsto para reconocer *toda su vida académica*. Abro este acto como Decano pa-

3. Cf. R. FERRARA, “*Fidei infusio* y revelación en Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* III q. 100 a. 4 ad 1m”, *Teología* 23-24 (1974) 24-32. Ferrara afirma la perfección del *credere in Deum* en el *amare Deum* aquí y en otro trabajo de ese tiempo: “Teología natural y teología cristiana”, *Teología* 25-26 (1975) 74-95.

ra introducir cinco puntos: 1. El contexto del encuentro, ya indicado en la presentación visual. 2. El sentido del acto, que afianza una nueva tradición institucional. 3. La presentación académica del homenajeado, que completará la intervención del P. Gera. 4. La clave del nuevo libro, que enmarca la intervención del P. Castro. 5. Concluyo con un epílogo acerca del carácter doxológico y festivo del encuentro. 6. Agrego la bibliografía completa del homenajeado actualizada a junio de 2006.

1. *Los noventa años*. Durante 2005 esta Facultad participa de la celebración de los 40 años de la clausura solemne y del comienzo de la recepción del *Concilio Vaticano II* (8/12/1965), el gran don de Dios a la Iglesia durante el siglo XX y la brújula segura para orientar su navegación en el océano del siglo XXI. Celebra también los 90 años de su creación como facultad pontificia por el Papa Benedicto XV mediante el Breve *Divinum Praelatum* (23/12/1915). Celebrar este aniversario –en cuyo marco se integra este acto– nos permite adquirir una mayor conciencia histórica, recibir con gratitud la herencia de otras generaciones y asumir los nuevos desafíos. El pasado ofrece un espacio de experiencia y memoria, el presente es el tiempo de iniciativa y acción, y el futuro nos abre un horizonte de esperanza y proyecto.<sup>4</sup>

En un doble proceso reflexivo y festivo queremos recordar el pasado, mejorar el presente e imaginar el futuro. *La reflexión y el diálogo* ayudan a preparar una historia de la Facultad, crear una zona de patrimonio histórico con el Seminario, mejorar el Anticuariato de la Biblioteca, releer el itinerario institucional para recoger líneas de nuestra identidad, hacer un intercambio sobre el perfil de la Facultad hacia su *Centenario*, que será un quinquenio después del *Bicentenario*. *El encuentro y la celebración* se concentran en el último trimestre en dos formas y dos lugares. De forma extendida en nuestra sede de *Villa Devoto* aprovecha los acontecimientos del calendario académico. *De modo intensivo* se hará desde el 9 de noviembre la *Exposición de los 90 años* en el *Pabellón de las Bellas Artes* en la Sede Central de la UCA en *Puerto Madero*. Se exhibirán libros del patrimonio antiguo de la Biblioteca, obras de arte religioso colonial y

4. Sobre la historia de la Facultad cf. C. M. GALLI, “La Facultad de Teología ayer y hoy”, *Teología* 89 (2006) 225-236; sobre su contexto temporal inmediato cf. C. M. GALLI, “Nuestra Facultad de Teología en perspectiva histórica: desde su origen (1915) y hacia su Centenario (2015)”, *Teología* 88 (2005) 667-698.

moderno, documentos, archivos y fotografías; habrá conciertos y paneles y conferencias de contenido teológico, religioso y cultural, a los que están invitados.

Iniciamos el trimestre celebrativo con este encuentro y con la doble alegría de editar un libro dedicado a *Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo*, publicado en *homenaje a Ricardo Ferrara*, una columna de esta institución. Contando su formación inicial, lleva en Villa Devoto 63 años. En 2006 cumple 49 como profesor y, si Dios quiere, lo tendremos varios años más.

2. *El homenaje*. Expreso en nombre de todos los miembros de la Facultad nuestro homenaje a Ferrara. La palabra *homenaje* significa un acto que se celebra en honor de una persona. Venimos a festejar en honor del P. Ferrara. Desde la fe, todo honor dado a alguien –sobre todo *en vida*, como hacemos–, es un *reconocimiento* al amor de Dios que nos ha dado el don de esa persona y todos los dones con los que la ha enriquecido y nos ha enriquecido a través de ella. Este homenaje tiene –como la vida, el pensamiento y la obra de Ferrara– una impronta teológica y doxológica. Nos reunimos para *glorificar la Trinidad*, si empleamos una bella expresión con la que Juan Pablo II invitó a celebrar el Jubileo (TMA 55; IM 3; NMI 4) y con la que Ferrara tituló en 2000 un estudio suyo dedicado a la *glorificación de la Trinidad*.<sup>5</sup>

El *reconocimiento* se apoya en varios hechos del bienio 2004/2005. El 18/09/04 la Facultad organizó la Misa de Acción de Gracias por sus *bodas de oro en el ministerio sacerdotal* en la Parroquia vecina de la Inmaculada Concepción, templo en el que fue ordenado. El 5/09/05 cumplió setenta y cinco años, y a pedido del Consejo Académico de esta Facultad el Consejo Superior de la Universidad aprobó por unanimidad su promoción a *profesor emérito*. Para acceder a esa condición vitalicia no basta ser Profesor Titular Ordinario ni acreditar la antigüedad exigida, sino que se requieren “méritos sobresalientes que se le reconozcan en su actividad”. Antes de repasarlos señalo otras circunstancias excepcionales del bienio.

El 6/03/05 Ferrara cumplió 48 años como profesor, ya que el 6/03/57 asumió la cátedra de Teología Fundamental proviniendo del clero arquidiocesano. Era parte de una generación de profesores que asumió

5. R. FERRARA, “Glorificar la Trinidad” (TMA 55a), en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Jesucristo en el tercer milenio*, Buenos Aires, Paulinas, 2000, 99-120.

la enseñanza y el gobierno de la institución y que le dio su perfil y prestigio. Él es *el único profesor de esa generación refundadora de 1957 que sigue dictando cursos*, si bien L. Gera y E. Briancesco son eméritos y colaboran en otras tareas. Esto lo convierte en el más antiguo profesor de la UCA, fundada por el Episcopado el 7/03/58.

Ferrara, siempre fiel a la fe de la Iglesia y a su Magisterio, fue nombrado en 2004 miembro de la *Comisión Teológica Internacional* por Juan Pablo II. Hoy es el *único argentino* que la integra y su predecesor en nuestro país fue Gera, miembro de la primera Comisión instituida por Pablo VI en 1969. Celebramos también la edición del libro *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*,<sup>6</sup> obra de 687 páginas en la que trabajó mucho en los últimos tres años y que recoge el fruto maduro de más de tres décadas de investigación y docencia.

La Facultad tiene una *deuda de gratitud* con Ferrara por todo lo que nos ha dado durante tanto tiempo, particularmente en sus dos períodos como Decano (1996-2002), años en los que además escribió 26 trabajos, como se advertirá al leer su *Bibliografía*. Así mostró que la autoridad académica puede gobernar con el ejemplo de sus investigaciones y publicaciones. Reconocemos su labor teológica y filosófica que alcanza relieve nacional e internacional.

Hoy continuamos una tradición iniciada con los libros-homenaje dedicados a los profesores eméritos Mons. Dr. Lucio Gera: *Presente y futuro de la teología en la Argentina* (1997), y Mons. Dr. Eduardo Briancesco: *La Fiesta del Pensar* (2003).<sup>7</sup> Es una política de este Decanato cumplir la norma de la regla de San Benito: *seniores venerare* y, por eso, homenajear a los más *antiguos* profesores de *teología* que, al cumplir bodas de oro sacerdotales o al ser promovidos a eméritos, sigan prestando servicios aquí y tengan méritos sobresalientes.

La edición de estos homenajes se ubica en un vasto proyecto orientado a reconocer el itinerario, valorar la obra y delinear la figura de nuestros *principales teólogos*, contribuyendo así a escribir *una historia de la teología en nuestro país durante el siglo XX*. Esto significa dar a conocer

6. Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, Sígueme, 2005, 687 págs. El contenido de este libro ha sido presentado en *Teología* 87 (2005) 487-490.

7. Cf. R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en la Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 531 págs.; V. FERNÁNDEZ - C. GALLI - F. ORTEGA (eds.), *La Fiesta del Pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Facultad de Teología UCA, 2003, 505 págs.

sus curriculums y bibliografías, editar sus principales obras como fuentes, reconocer sus trayectorias en homenajes, dirigir tesis y tesinas sobre sus grandes temas, realizar estudios sobre sus aportes teológicos. En esta línea, la Facultad acaba de dar un nuevo paso con la publicación del primer tomo de los *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera*.<sup>8</sup>

3. Breve 'curriculum vitae'. ¿Qué reconocemos hoy? La obra de una vida, porque Ferrara expresa lo que cree, piensa, quiere y siente mediante lo que estudia, enseña, escribe y realiza. Es una *figura intelectual excepcional* de la Iglesia de Dios en la Argentina. Ordenado sacerdote el 18/09/54, su vida académica se desarrolló en muchos ámbitos, especialmente en nuestra Facultad y en el seno de esta Universidad. Si bien ingresó en el Seminario en 1943, desde 1948 hizo sus estudios en la Facultad, aquí recibió todos los grados académicos y en 1955 –siendo sacerdote– se doctoró con la tesis “*ELPIS, EUANGELION. La esperanza cristiana en las epístolas paulinas. Ensayo de teología bíblica*”, con la máxima calificación.

En la *docencia teológica* fue profesor de Teología Fundamental (1957/64), Teología Moral Fundamental (1964/70) dando el tratado de *Gratia*, y Teología Dogmática I, desde 1970 al presente, dictando el tratado de *Dios Uno y Trino*. Además dictó cursos en los grados superiores y desde 1964 dirigió o evaluó tesis de doctorado y disertaciones de licenciatura.

En la *docencia filosófica* enseñó Filosofía de la Religión en la Facultad de Filosofía y Letras de la UCA (1963/76), Filosofía e Historia de las Religiones en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires (1977/85), y dictó los cursos de Filosofía de la Religión y de Teología Filosófica en esta Facultad de Teología de 1986 a 2000.

Desarrolló *investigaciones* durante dos semestres en Filosofía de la Religión en la Universidad de Freiburg im Brisgau (1971/72) y durante dos años (1980/81) en el *Hegel-Archiv* de la Universidad de Ruhr, en Alemania. Fue becario del Intercambio Cultural Latinoamericano-Alemán. Desde 1976 a 1995 investigó la filosofía hegeliana de la religión en el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). El

8. Cf. V. R. AZCUY - C. M. GALLI - M. GONZÁLEZ (Comité Teológico Editorial), *Escritos teológico-pastorales de Lucio Gera. I. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Agape - Facultad de Teología UCA, Serie Estudios y Documentos 25, 2006, 928 págs.

tema central de su investigación se tituló *Logos, Mythos y Ethos. Concepto, representación y culto en la filosofía hegeliana de la religión. Edición de fuentes y estudios histórico-doctrinales*. Fue miembro de la Carrera de Investigador en el Instituto de Filosofía Práctica (INFIP), siendo Investigador Adjunto (1979/84), Independiente (1984/94) y Principal (1994/95). Allí fue miembro de la Comisión de Filosofía y Director de trabajos de investigadores. Además ha sido miembro activo de la Sociedad Tomista Argentina y es uno de los socios fundadores de Dialógica. Asociación Iberoamericana de estudios sobre la filosofía de Hegel.

De 1980 a 1985 colaboró con los Dres. W. Jaeschke (Bochum) y P. Hodgson (Nashville) en establecer solidariamente el texto de la edición crítica de las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* de G. W. F. Hegel, como lo reconoce la edición alemana.<sup>9</sup> Es editor y traductor de los tres tomos de las *Lecciones sobre filosofía de la religión* de G. W. F. Hegel en nuestra lengua,<sup>10</sup> considerada la mejor edición de una obra de Hegel en español.

A pesar de sus investigaciones, escritos y cursos, y de su aporte a las cuestiones de *Dios y la religión*, Ferrara no se presenta como un *filósofo* –salvo *amateur*, como escribió en 1974– aunque lo sea con mayúsculas. Él es, ante todo, un *gran teólogo*, que ejerce desde el 6 de marzo de 1957 el ministerio sapiencial de la teología especulativa en esta Facultad, en la que durante décadas realizó muchas tareas de investigación, docencia, extensión y servicio.

En relación a su *gobierno* recuerdo que es miembro del Consejo Académico desde 1960 y en 1967 fue su representante en la Convención para revisar la Constitución *Deus scientiarum Dominus*. Fue Prefecto de Estudios (1961/65), Secretario Académico (1966/70) y finalmente Decano de 1996 a 2002, produciendo cambios que dejaron una huella profunda en la institución. Si bien él hizo y publicó su propio balance,<sup>11</sup> al iniciar mi Decanato le dije en público:

9. Cf. G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bände 3-5: Vorlesungen über die Philosophie der Religion I-III*, edición de W. JAESCHKE, con la colaboración editorial de R. FERRARA y P. HODGSON, Hamburg, Meiner, 1983-1985.

10. Cf. G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, edición y traducción de R. FERRARA, Madrid, Alianza Editorial: I. *Introducción y concepto de religión*, 1984, LVIII-379; II. *La religión determinada*, 1987, X-642; III. *La religión consumada*, 1987, XL-360.

11. Cf. R. FERRARA, “Nuestra Facultad en la coyuntura y en su tradición”, *Teología* 79 (2002) 169-179.

“quiero agradecerle que haya asumido el Decanato en un momento en el que ahelaba una vida más tranquila, pero cuando la Facultad necesitaba una persona con su autoridad moral y su prestigio intelectual. Entonces concluía su carrera de investigador en filosofía (...) y deseaba dedicarse a la teología en su sentido máximo: el conocimiento del misterio absoluto del Dios uno y trino (...) Termina su Decanato al cumplir 45 años como profesor (...) Le agradecemos que haya dado su vida a la Facultad y le pedimos que nos siga enriqueciendo con su sabiduría y consejo (...) Espero, con la ayuda de Dios y de todos (...) mantener algunos de sus valores: la fe profunda, la lucidez intelectual, la seriedad académica, la investigación perseverante, la dedicación responsable, el compromiso institucional, el espíritu y la práctica colegial, la transparencia administrativa, la austeridad presupuestaria, el sentido de justicia, la prudencia al servicio del bien común”.<sup>12</sup>

Mirando su Decanato en perspectiva puedo decir –en general– que los años sesenta fueron tiempos de *refundación*, los setenta de *reconstitución* y los ochenta de *expansión*. En los primeros noventa Mons. Dr. A. Zecca completó un proceso de *integración* en la UCA, sobre todo económica, con el apoyo del rector R. P. Dr. D. Basso, lo que puso las bases para el despliegue posterior. Desde 1996 Ferrara marcó un tiempo de *crecimiento académico*: amplió e integró el Claustro (hoy con 84 profesores, de los cuales 48 son doctores), completó la reforma y creación de carreras que incluyen a 480 alumnos (número alto en una Facultad de Teología de América), concretó nuevas políticas de investigación, extensión, publicaciones e informatización, y lideró una participación más relevante de la Facultad en la UCA.

Ferrara tiene muchas *publicaciones* en libros –fue coeditor de varios– y en artículos, siendo uno de los profesores que más escribió en nuestra revista *Teología*. Él organiza su itinerario en cuatro etapas: 1) en la *primera fase* (1964/69) su investigación giró en torno a tópicos de la teología fundamental y del Concilio Vaticano II. 2) En la *segunda fase* (1970/76) se orientó a la cuestión de Dios, vinculada con la Teología Dogmática y la Teología Filosófica. 3) Sin dejar esa línea, en la *tercera fase* (1977/94), se centró en la filosofía de la religión y en el estudio de Hegel. 4) La *cuarta fase*, de 1995 en adelante, configura un segundo ciclo teológico en el que produce muchos textos. Su creación alcanza un punto culminante en *El misterio de Dios*. A los libros que le demandaron años y a

12. C. M. GALLI, “La teología como ciencia, sabiduría y profecía”, *Teología* 79 (2002) 181-192, 184.

sus artículos científicos se suman libros anuales de sus clases para los alumnos y textos inéditos de ponencias y cursos.

Habría muchos aspectos para destacar en su *servicio a la Iglesia*. En esta *Arquidiócesis* ha actuado como vicario cooperador y capellán externo de varias parroquias. Junto con sus tareas académicas, ha sido miembro del Consejo Presbiteral, Examinador Prosinodal y Censor Arquidiocesano durante varios periodos, colaborando en cuestiones doctrinales. En el nivel nacional fue un impulsor de *la recepción del Concilio Vaticano II* en la Argentina: en 1970 fue cofundador y vicepresidente, y ahora es “socio vitalicio” de la *Sociedad Argentina de Teología* (SAT). Es perito de la *Comisión de Fe y Cultura de la Conferencia Episcopal Argentina*. Fue nombrado *Doctor honoris causa* de la Universidad Católica de Salta el 2/7/2003. En el nivel latinoamericano fue perito de la *Tercera Conferencia General del Episcopado Latinoamericano* en Puebla y miembro del *Equipo de Reflexión Teológico-Pastoral del CELAM*. En la Iglesia universal fue consultor del *Pontificio Consejo para el Diálogo con los No-Creyentes*; en 2001 participó como perito de la *X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos*; y prestó muchos servicios circunstanciales. Desde 2002 es miembro correspondiente de la *Sociedad Tomista Internacional* y en 2004 Juan Pablo II lo nombró miembro de la *Comisión Teológica Internacional* para el quinquenio 2004-2009. Su ministerio sapiencial incluye numerosos servicios, valiosos y ocultos, a nuestra madre la Iglesia, favores que sólo él conoce y que quedan *guardados en el silencio de Dios*.

4. *El libro-homenaje*. Como digo en el *Prefacio*,<sup>13</sup> expresamos el reconocimiento eclesial y académico al P. Ferrara con el don de este libro *Dios es espíritu, luz y amor*. Su edición se demoró porque a fines de abril llegó a la Argentina la obra *El misterio de Dios*, que varios autores esperaban para analizar o citar, dado el contenido teológico, teocéntrico y trinitario del libro de Ferrara. Este *Festschrift* desea ser una *contribución a la teología y la filosofía* con trabajos originales que consideran temas y estudian pensadores que Ferrara frecuenta. Al prolongarse los plazos muchos autores respondieron al llamado y se formó una *obra voluminosa* que une a su carácter internacional, por el origen y la jerarquía de varios

13. Cf. “Prefacio”, en FERNÁNDEZ - GALLI, *Dios es espíritu, luz y amor*, op. cit., 11-21.



colaboradores, una muy digna expresión de la madurez del pensamiento teológico y filosófico argentino.

El título del libro expresa afectos muy íntimos de Ferrara. Como ha repetido en clases y textos, *esas tres frases acerca de Dios* son el culmen de la revelación neotestamentaria y el punto de partida de la teología trinitaria. A partir de la frase *Dios es Espíritu* se pensó la Trinidad desde la analogía *intrapersonal* del espíritu como *imago trinitatis*, y desde la expresión *Dios es Amor* se pensó la Trinidad desde la analogía *interpersonal* de la *trinitas* del amor humano. Ferrara dedica párrafos a analizar esos textos joánicos y a desarrollar esta teología trinitaria, además de titular secciones o concluir temas con esas tres frases.<sup>14</sup>

Al programar el libro tomamos dos claves del pensar de Ferrara: la centralidad del misterio de Dios y la correspondencia analógica entre teología y filosofía. En febrero de 2004 fijamos un horizonte para dar unidad temática a las colaboraciones: la cuestión teológica del Dios revelado en Cristo como Padre, Hijo y Espíritu Santo en convergencia con el Principio metafísico en el plano de la filosofía y con lo Último salvífico en el ámbito de la religión.

Convocamos a profesores estables de la Facultad, a los miembros del Consejo Académico, a docentes de los Departamentos de Teología Sistemática y de Filosofía, a varios profesores eméritos, a amigos y discípulos de Ferrara, a varones y mujeres que valoran su pensamiento, a teólogos y filósofos relevantes. Muchos no pudieron participar por compromisos previos. A los que se sumaron les agradezco mucho sus valiosas contribuciones. Entre los 38 colaboradores hay 26 profesores de la UCA, de los cuales 24 enseñaron o enseñan en esta Facultad, y otros 4 autores que provienen originariamente de la hermana Facultad del Colegio Máximo de San Miguel de la Compañía de Jesús, institución que contribuyó a la formación sacerdotal e intelectual del Ferrara en el Seminario de Buenos Aires y en esta Facultad. Expreso mi gratitud a los autores y a quienes colaboraron en preparar, corregir y editar el libro.

Luego del Prefacio y de las Palabras del Cardenal J. Bergoglio, *Dios es espíritu, luz y amor* tiene tres partes. 1) *En diálogo con Ricardo Ferrara* presenta estudios sobre su pensamiento preparados por C. Galli, V. Fernández y G. Söding. 2) *Perspectivas teológicas* reúne escritos del Car-

denal J. Mejía, Mons. E. Karlic, Mons. C. Giaquinta, Mons. M. Sánchez Sorondo, Mons. B. Forte, Mons. A. Marino, O. González de Cardedal, L. Gera, E. Briancesco, D. Basso, L. Rivas, G. Podestá, P. Sudar, O. Santagada, A. Zecca, F. Ortega, L. Florio, M. González, G. Zarazaga, M. Eckholt. 3) *Perspectivas filosóficas* incluye aportes de H. Mandrioni –gran amigo de Ferrara– J. C. Scannone, E. Brito, N. Corona, G. Amengual, J. de Zan, J. Seibold, R. Walton, J. Méndez, C. Balzer, F. García Bazán, L. Baliña y P. Etchebehere.

Esta Facultad de Teología, en la que Ferrara enseña el tratado de Dios desde 1972, ofrece el libro para contribuir al diálogo *en torno de la cuestión de Dios* en los comienzos del tercer milenio, cuando parece haber llegado una nueva hora “de pensar a Dios y de pensar en Dios, de hablar de Él y de hablar con Él”.<sup>15</sup> Junto con los autores se adhieren a este homenaje los familiares, amigos, colegas y discípulos presentes y ausentes. Se asocian dos instituciones que posibilitan su edición en la *Serie Estudios y Documentos: la Fundación para la Teología y la Cultura ‘Cardenal Antonio Quarracino’*, de la que Ferrara fue vicepresidente, y el *Intercambio cultural latinoamericano-alemán*, de cuyo Consejo local participó varios años.

5. *Epilogo doxológico*. Nos unimos con alegría a Ricardo Ferrara en su alabanza a la gloria de la Santísima Trinidad por su fecundo ministerio sacerdotal ejercido en una intensa actividad académica. Para él, *el pensamiento –y toda la vida– es culto espiritual*. La *ratio* proviene de la *oratio* y culmina en la *adoratio*. El *denken* del pensar religioso es no sólo el *danken* sino también el *andenken* de la devoción o *Andacht*. Un pensar cristiano culmina en el silencio de la adoración y en el canto de la glorificación. La vida teologal y el pensamiento teológico llevan a celebrar el Misterio de Dios sabido, es decir, creído y entendido, experimentando y pensando a Dios en una relación circular según las máximas medievales *credo ut experiar - credo ut intelligam*.<sup>16</sup> Me animo a decir de Ferrara lo que pienso de otros teólogos argentinos, en quienes la vida y el pensamiento están profundamente unidos y se vuelven celebración. Ferrara tiene el pensamiento de su vida y la vida de su pensamiento, ambos centrados en *crear, conocer, amar, gustar y glorificar el misterio de la Santísima Trinidad*.

15. O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Dios*, Salamanca, Sígueme, 65; cf. 63-106, 259-264 y 299-338.

16. Cf. J. LECLERO, *Cultura y vida cristiana. Iniciación a los autores monásticos medievales*, Salamanca, Sígueme, 1965, 260.

14. Cf. FERRARA, *El misterio de Dios*, op. cit., 77-79, 176-177, 271-272, 290-293, 366-368, 413-426, 493-503, 546-551, 590-594.

La *ratio* teológica de Ferrara acerca del Único Dios culmina en la *adoratio* doxológica a la Trinidad. Hay un paralelismo entre los epílogos de las dos partes de su libro sobre Dios. El epílogo de la primera acerca de “Dios en la identidad de su ser” dice: *Dios es feliz y es fuente de toda felicidad*. La felicidad de Dios consigo mismo se desborda en su alegría por sus hijos amados en su Hijo muy amado. El epílogo final, que completa la segunda parte acerca de “Dios en la distinción de las tres Personas”, reza: *Glorificar la Trinidad*.<sup>17</sup> La gloria que el Dios trino, en su vida felicísima de comunión, se da a sí mismo, incluye la alabanza de sus creaturas, a las que posibilita glorificar su amor en el Espíritu de Amor. En el *Gloria in excelsis Deo* de la Misa glorificamos la Gloria del Amor de Dios diciendo: *Te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias por tu inmensa gloria*.

Concluyo mi largo estudio sobre el pensamiento de Ferrara incluido en el libro-homenaje,<sup>18</sup> citando unos versos de payadores del norte argentino con los que el joven sacerdote y profesor Eduardo Pironio, luego colega y amigo de Ferrara y de otros profesores presentes, iniciaba hace sesenta años sus clases de Literatura Argentina en el Seminario de Mercedes. Recitaba Pironio: *Por ser la primera vez que en esta casa canto, gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo*. Si bien no es la primera vez que canto –o hablo– en esta casa, nuestra casa, ni será la última, hoy quiero decir con mucha alegría: *gloria al Padre, gloria al Hijo, gloria al Espíritu Santo*. Quiero invitarlos a ustedes a glorificar la Trinidad por el don que nos ha hecho dando a Ferrara a esta Facultad, quien a su vez ha dado su vida a ella dándonos el misterio del Dios unitrino con su ministerio sapiencial. Por eso, los invito a unir las voces en la breve doxología de alabanza a la Trinidad: *Gloria al Padre, y al Hijo, y al Espíritu Santo, como era un principio ahora y siempre, por los siglos de los siglos. Amén*.

6. *Bibliografía completa*. Para divulgar la importante y numerosa obra escrita de Ferrara se pone a disposición la “Bibliografía de Ricardo Ferrara”, aquí actualizada a junio de 2006, que preparamos con José Carlos Caamaño y publicamos como último texto del homenaje.<sup>19</sup>

17. Cf. FERRARA, *El misterio de Dios*, op. cit., 343-346 y 635-640.

18. Cf. C. M. GALLI, “Pensar a Dios: Primero y Último; Máximo y Mínimo; Ser, Verdad y Amor; Padre, Hijo y Espíritu Santo. La teología sapiencial y teocéntrica de Ricardo Ferrara”, en FERNÁNDEZ - GALLI, *Dios es espíritu, luz y amor*, op. cit., 31-130, 130.

19. Cf. J. C. CAAMAÑO - C. M. GALLI, “Bibliografía de Ricardo Ferrara”, en FERNÁNDEZ - GALLI, *Dios es espíritu, luz y amor*, op. cit., 787-794.

1957a “El Reinado de los pobres”, *Notas de pastoral jocista* 11 (1957) 5-11.

1957b “Boletín de teología de la historia”, *Notas de pastoral jocista* 11 (1957) 40-60.

1961 “¿Hacia una definición del episcopado?”, *Criterio* 34 (1961) 918-920.

1962 “La esperanza cristiana en las epístolas paulinas. Ensayo de teología bíblica”, *Teología* 1 (1962) 55-88.

1963 “En torno de la noción de tradición. Ensayo sistemático (I)”, *Teología* 3 (1963) 225-251.

1964 “En torno de la noción de tradición. Ensayo sistemático (II)”, *Teología* 4 (1964) 54-81.

1965a “En torno de la noción de tradición. Ensayo sistemático (III)”, *Teología* 6 (1965) 47-85.

1965b “Estructura de la Constitución dogmática *Lumen gentium*”, *Teología* 7 (1965) 127-153.

1966a *Curso de Fuentes del Magisterio*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 1966, 1-126.

1966b “Estructura de la Constitución dogmática *Lumen gentium*”, en AA.VV., *Lumen Gentium. Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Buenos Aires, Guadalupe, 1966, 17-43.

1967a “Ateísmo y sentido del hombre en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*”, en AA.VV., *Gozo y esperanza. Constitución conciliar sobre Iglesia y mundo*, Buenos Aires, Paulinas, 1968, 61-115.

1967b “Ateísmo y sentido del hombre en la Constitución pastoral *Gaudium et spes*”, *Teología* 10/11 (1967) 61-115.

1967c *Curso de Introducción a la Teología*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 1967, 1-91.

1967d *Curso del Tratado de la Gracia*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 1967, 1-90.

1971 “Dios se llama Padre”, *Teología* 19 (1971) 5-29.

1974a “Teología natural y teología cristiana”, en AA.VV., *Dios. Problemática de la No-Creencia en América Latina*, Bogotá, Documentos CELAM n° 17, 1974, 331-356.

1974b “*Fidei infusio* y revelación en Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* I-II q. 100 a. 4 ad 1m”, *Teología* 23/24 (1974) 24-32.

1974c “Santo Tomás de Aquino y los problemas fundamentales de nuestro tiempo”, *Teología* 23/24 (1974) 136-147.

1975 “Teología natural y teología cristiana”, *Teología* 25/26 (1975) 74-95.

1976 “*Fidei infusio* y revelación en Santo Tomás de Aquino: *Summa Theologiae* I-II q. 100 a. 4 ad 1m”, en AA.VV., *Atti del Congresso Internazionale «Tommaso d’Aquino nel suo VII Centenario»*, (1976), t. III, Napoli, Edizioni Dominicane Italiane, 1976, 117-124.

1977a “El ministerio sapiencial de la filosofía y de la teología especulativa. Principios, normas, modelos”, *Libro anual del Instituto Teológico del Uruguay* 4 (1977) 34-50.

1977b “Eticidad, Religión y Estado en *La constitución de Alemania* de G. W. F. Hegel”, *Ethos. Revista de Filosofía práctica* 4/5 (1977) 163-196.

1978 “El ministerio sapiencial de la filosofía y de la teología especulativa. Principios, normas, modelos”, *Teología* 31 (1978) 5-24.

1979a “La verdad sobre Cristo y el hombre”, *Sedoi* 39 (1979) 1-21.

1979b “Max Scheler y la filosofía de la religión”, *Ethos. Revista de Filosofía práctica* 6/7 (1979) 173-191.

1981 “*La tragedia en lo ético* como reflejo del Arte absoluto. El artículo de Hegel sobre el Derecho natural”, *Ethos. Revista de Filosofía práctica* 9 (1981) 63-90.

1983a “La filosofía de la religión en Hegel. Tres vías de acceso: la Idea, la comunidad y la figura religiosa”, *Revista Latinoamericana de Filosofía* 9 (1983) 3-21.

1983b Recensión crítica de E. BRITO, “Hegel et la tâche actuelle de la christologie”, *Hegel-Studien* 18 (1983) 419-422.

1983c G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 3: Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Edición de W. JAESCHKE, con la colaboración de R. FERRARA y P. HODGSON, 1. *Einleitung - Der Begriff der Religion*, Hamburg, Meiner, 1983.

1984a G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión. 1. Introducción y concepto de religión*, Edición y traducción de R. FERRARA, Madrid, Alianza Editorial, 1984, LVIII-379.

1984b P. RICOEUR, “Poética y simbólica”, traducción de R. FERRARA, en P. RICOEUR, *Educación y política*, Buenos Aires, Docencia, 1984, 19-43.

1984c G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 4: Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Edición de W. JAESCHKE, con la colaboración de R. FERRARA y P. HODGSON, 3. *Die vollendete Religion*, Hamburg, Meiner, 1984.

1985a “El lugar de la filosofía de la religión”, *Ethos. Revista de Filosofía práctica* 12/13 (1984/85) 23-33.

1985b G. W. F. HEGEL, *Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte. Bd. 5: Vorlesungen über die Philosophie der Religion*, Edición de W. JAESCHKE, con la colaboración de R. FERRARA y P. HODGSON, 2. *Die bestimmte Religion*, Hamburg, Meiner, 1985.

1986 Recensión crítica de AA. VV., “Sabiduría popular, símbolo y filosofía”, *Teología* 33 (1986) 93-95.

1987a G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión. 2. La religión determinada*, Edición y traducción de R. FERRARA, Madrid, Alianza Editorial, 1987, X-642.

1987b G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión. 3. La religión consumada*, Edición y traducción de R. FERRARA, Madrid, Alianza Editorial, 1987, XL-360.

1987c “Réponses au questionnaire ‘88’”, *Atheisme et dialogue* 22 (1987) 132-135.

1987d Recensión crítica de E. BRITO, “La christologie de Hegel. Verbum Crucis”, *Hegel-Studien* 22 (1987) 225-228.

1988 Recensión crítica de O. D. BRAUER, "Dialektik der Zeit. Untersuchungen zu Hegels Metaphysik der Weltgeschichte", *Revista Latinoamericana de Filosofía* 14 (1988) 89-95.

1990a "Infinitud y límites de la potencia divina en Santo Tomás de Aquino", *Teología* 55 (1990) 7-17.

1990b P. RICOEUR, "Hermenéutica de la idea de revelación" y "El mal. Un desafío a la filosofía y a la teología", traducción de R. FERRARA, en P. RICOEUR, *Fe y filosofía. Problemas del lenguaje religioso*, Buenos Aires, Docencia, 1990, 159-198 y 199-220.

1991a "La finalidad de la filosofía de la religión en las lecciones berlinesas de G. W. F. Hegel", *Ethos. Revista de Filosofía práctica* 16/18 (1991) 193-212.

1991b "El método empírico y el comienzo de la filosofía hegeliana de la religión", en AA.VV., *Vigencia del filosofar. Homenaje a Héctor D. Mandrioni*, Buenos Aires, San Pablo, 1991, 267-282.

1991c Recensión crítica de G. W. F. HEGEL, "Vorlesungen. Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Band 8: "Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", Hamburg, 1986, y de *Gesammelte Werke*, Band 1: "Frühe Schriften", Hamburg, 1989, *Ethos. Revista de filosofía práctica* 16 (1991) 254- 258.

1992a "Dios en la conciencia y en el saber. Dios en el umbral de la filosofía hegeliana de la religión", en AA.VV., *L'esperienza di Dio nella filosofia*, Roma, Herder, 1992, 179-212.

1992b *Fenomenología y henología de la religión de H. Duméry*, Buenos Aires, 1992, inédito, 1-12.

1992c *Curso de Licenciatura: La paternidad de Dios y la divinidad del Padre*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 1992, 1-94.

1993 *Curso de Licenciatura: La fe y su profesión en el nuevo Catecismo de la Iglesia Católica en su redacción final de 1992 y en el Proyecto Revisé*, Montevideo, ITUMMS, 1993, inédito, 1-67.

1994a "La 'División' de la Filosofía hegeliana de la religión", *Escritos de Filosofía* 13 (1994) 145-161.

1994b "Razón práctica y Espíritu práctico en la filosofía de Hegel", *Ethos. Revista de Filosofía práctica* 21/22 (1994) 181-197.

1994c "Nuevos Movimientos religiosos y cristianismo", en AA.VV., *Nuevos Movimientos religiosos. XII Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, San Pablo, 1994, 89-121.

1995a *Teología filosófica y filosofía de la religión*, Roma, 1995, inédito, 1-17.

1995b *Hegel y la Filosofía de la Historia*, Buenos Aires, 1995, inédito, 1-8.

1996a "La fe en Dios, Padre y Creador, en el Catecismo de la Iglesia Católica", en AA.VV., *Comentario al Catecismo de la Iglesia Católica*, Buenos Aires, Paulinas, 1996, 81-133.

1996b "La fe en Dios, Padre y Creador, en el Catecismo de la Iglesia Católica", *Teología* 68 (1996) 135-174.

1996c "Discurso pronunciado en la asunción del Decanato de la Facultad de Teología", *Teología* 68 (1996) 242-246.

1997a "De la Hermenéutica filosófica a la Teología. Propuesta de un vocabulario y ensayo de transición dialéctica", en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Presente y futuro de la teología en Argentina. Homenaje a Lucio Gera*, Buenos Aires, Paulinas, 1997, 239-253.

1997b «Nueva época», «nueva era» y «plenitud del tiempo» en la Carta Apostólica Tertio millennio adveniente, Buenos Aires, 1997, inédito, 1-10.

1998a "Un solo Dios y Padre de todos (Ef. 4, 16)", *Teología* 71 (1998) 87-113.

1998b "El amor de Dios Padre, confesado, imitado y celebrado en el jubileo del año 2000", en AA.VV., *El misterio de la Trinidad en la preparación del gran jubileo. XVI Semana Argentina de Teología*, Buenos Aires, San Pablo, 1998, 141-192.

1998c "¿Qué filosofía? ¿qué fe? ¿qué diálogo?", en AA.VV., *Fe y Ciencias*, Buenos Aires, EDUCA, 109-121.

1998d “El Espíritu Santo: Persona-Amor”, en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *El Soplo de Dios. Diez lecciones sobre el Espíritu Santo*, Buenos Aires, Paulinas, 1998, 55-64.

1998e “Discurso del Sr. Decano en la apertura del Año Académico 1998”, *Teología* 72 (1998) 176-188.

1999a “El amor del Padre”, en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Nuestro Padre misericordioso. Nueve estudios sobre la paternidad de Dios*, Buenos Aires, Paulinas, 1999, 53-84.

1999b “La *Fides et ratio* y la filosofía”, *Teología* 73 (1999) 5-17.

1999c “Filosofía, Revelación, Sabiduría”, en R. FERRARA - J. MÉNDEZ (eds.), *Fe y Razón. Comentarios a la Encíclica*, Buenos Aires, EDUCA, 1999, 17-34.

1999d “Llamados, enviados y acogidos por el Padre”, en A. MARINO - M. POLI (eds.), *Apacienten el rebaño de Dios. Libro del centenario del seminario en Villa Devoto (1899-1999)*, Buenos Aires, 1999, 75-86.

1999e *El camino de la fe que busca entender*, en Jornada «Fe y Ciencias» del 20 de octubre de 1999, Buenos Aires, Universidad Católica Argentina, inédito, 1-6.

2000a “El espíritu efectivamente libre y la dignidad infinita del individuo (Enz C § 480-482)”, *Seminarios de filosofía* 12/13 (1999-2000) 177-196.

2000b “Para una celebración trinitaria, eucarística y ecuménica del Gran Jubileo”, *Teología* 75 (2000) 7-16.

2000c “Glorificar la Trinidad (TMA 55a)”, en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Memoria, presencia y profecía. Celebrar a Jesucristo en el tercer milenio*, Buenos Aires, Paulinas, 2000, 99-120.

2000d “La vocación, la palabra y el amor. Correspondencias”, *Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires*, XXIV/2 (2000) 779-786.

2001a “En el inicio del nuevo milenio,” *Teología* 76 (2001) 5-16.

2001b “Tiempo, historia, eternidad”, en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Tiempo e historia. Reflexiones interdisciplinarias*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, 19-38.

2001c “Las cuatro consignas de la Carta Apostólica”, en R. FERRARA - C. GALLI (eds.), *Navegar mar adentro. Comentario a la Carta Novo millennio ineunte*, Buenos Aires, Paulinas, 2001, 11-15.

2001d “La vocación, la palabra y el amor. Correspondencias”, en R. DÍEZ (ed.), *Pensamiento, poesía, celebración*, Buenos Aires, Biblos, 2001, 221-227.

2001e *Curso de Filosofía de la Religión*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2001, 1-92.

2002a “Religión y filosofía”, en F. DIEZ DE VELASCO - F. GARCÍA BAZÁN (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002, 195-226.

2002b “El Padre”, en AA.VV., *Eduardo Pironio. Un testigo de la esperanza. Actas del Seminario internacional. Buenos Aires, 5-7 de abril de 2002*, Buenos Aires, Paulinas, 2002, 147-153.

2002c “El Padre”, *Teología* 79 (2002) 99-104.

2002d “Nuestra Facultad en la coyuntura y en su tradición”, *Teología* 79 (2002) 169-179.

2002e *Curso de Teología Filosófica*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2002, 1-88.

2003a “Experiencia y razón en la Filosofía de la religión de Hegel”, en V. FERNÁNDEZ - C. GALLI - F. ORTEGA (eds.), *La fiesta del pensar. Homenaje a Eduardo Briancesco*, Buenos Aires, Facultad de Teología - Fundación Cardenal Antonio Quarracino, 2003, 271-286.

2003b “La Trinidad en el posconcilio y en el final del siglo XX: método, temas, sistema”, *Teología* 80 (2003) 53-92.

2004a “La integración de la filosofía en la teología sistemática”, *Teología* 81 (2004) 9-28.

2004b *Curso de Método Teológico*, Buenos Aires, Facultad de Teología, 2004, 1-60.

2005a *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas. Una propuesta sistemática*, Salamanca, Sígueme, 2005, 1-687.

2005b “Dimensión espiritual de la teología dogmática”, en V. FERNÁNDEZ - C. GALLI, *Teología y espiritualidad. La dimensión espi-*

*ritual de las diversas disciplinas teológicas*, Buenos Aires, San Pablo, 2005, 87-113.

2006a “Paul Ricoeur (1913-2005): sus aportes a la teología”, *Teología* 43 (2006) 9-48.

2006b “Lo sagrado, la filosofía y la verdadera religión según San Agustín”, *Doctor communis* (2006), en prensa.

2006c “Introducción a la fenomenología de la religión”, aceptado para ser publicado, en N. CORONA, (ed.), *La fenomenología. Sus orígenes, desarrollos y situación actual*, Buenos Aires, UCA, 2006.

CARLOS MARÍA GALLI  
04-10-05 / 01-06-06

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

CLAIRE COLEMAN – FERNANDO ORTEGA, MOZART. *La fin de sa vie*, Paris, Parole et Silence, 2006, 197 págs.

En febrero del presente año, Editions Parole et Silence, Paris, da a conocer *Mozart. La fin de sa vie* (Mozart. El final de su vida), la última parte (en el orden del tiempo, Dios no quiera en el orden de la creación...) de una trilogía que Fernando Ortega inició en 1998 con *Beauté et Révélation en Mozart*<sup>1</sup> (Ed. Parole et Silence) y continuó con *La Voix Cachée. Dialogues sur Mozart* (Paris, Ed. Factuel, 2002), desde ahora en colaboración autoral con la escritora Claire Coleman.<sup>2</sup>

Al pretender hacer la recensión de este último fruto de las etapas en

1. En 1991 había aparecido una edición en castellano titulada *Mozart, tinieblas y luz* publicada por Ediciones Paulinas. La edición francesa contiene algunas ampliaciones que enriquecen la edición argentina. Este trabajo resume la tesis doctoral de Ortega: *Belleza y Revelación. Estudio del simbolismo cristiano en el pensamiento musical de W. A. Mozart*, Roma 1990.

2. Esta obra ha sido recientemente traducida al castellano: *La voz oculta. Diálogos teológicos acerca de Mozart*. Bs. As. Agape, 2006.

la investigación y reflexión del Padre Ortega sobre el genio de Salzburgo que comienza en la década de los 80, con su tesis de licenciatura en Teología, aunque en realidad se inicia desde el primer momento en que Fernando se encuentra con “su amigo Wolfgang Amadeus” (cf. *Mozart, La fin de sa vie*,<sup>3</sup> 20-21), por una parte nos vienen a la mente unas palabras del Abbé Robert Pousseur de febrero pasado cuando dice: “Cuando se cierran estos dos libros, ya no se tiene deseo de utilizar la música de Mozart como música de fondo sino de redescubrir la obra de este genio que ha cantado la belleza de Dios que ilumina el barro de los hombres”. Por otra parte nos preguntamos ¿cómo hacer justicia en el juicio sobre una obra que en definitiva es una “obra de amor”? “D’amour et de gratitude pour cet ami, ce frère qui nous accompagne depuis tant d’années, à qui nous devons les joies les plus hautes, et dont la musique est pour nous *réveil d’humanité, aide souveraine à devenir humain*”. (MFV 21). Dejamos en todo caso para el final de nuestra exposición la respuesta.

*Mozart. El final de su vida*, que como venimos diciendo debe ser leída y valorada en el marco de la trilo-

3. A partir de aquí citada: MFV.

gía antes aludida,<sup>4</sup> encuentra su inmediato motivo en la celebración de los doscientos cincuenta años del nacimiento de Mozart. Pero más precisamente se concentra en los dos últimos años de su vida: 1790 y 1791. Para Fernando Ortega y Claire Coleman, quienes habían iniciado tan cuidadosamente un diálogo acerca de la naturaleza del *bonheur* de Mozart, esta dupla de años se convierte en enigma y por ello en motivo de nueva conversación, análisis, profundización. ¿Por qué? Porque estos años que, por una parte, quedan de alguna manera sintetizados por el mismo Amadeus, en sendas cartas a su esposa Constancia, como momentos de profundo malestar interior (en la primera hablará de “vacío glacial” y en la segunda de “un vacío que duele mucho”), por otra parte, en llamativa dialéctica, se relacionan de modo paradójico: 1790 como año de crisis interior y prácticamente de silencio musical; 1791 como año, también de crisis, pero sin embargo de notabilísima fecundidad artística, no sólo en cantidad, también en suprema calidad.

A partir de aquí la exposición de Coleman-Ortega se edifica:

a. Con un *Prefacio* realizado por Claude Vigée que podemos calificar de “delicioso” en el más pro-

4 En la primera obra se iniciaba una “lectura teológica” de la música mozartiana. Ya en diálogo con C. Coleman, la segunda parte de la trilogía pretende, con palabras de los mismos autores: “*tenter de dégager et de préciser quelle est pour nous la nature du grand bonheur mozartien*. Non pas prouver, non pas convaincre, mais témoigner de notre commune expérience: voici ce que nous avons entendu” (*La voix cachée. Dialogues sur Mozart*, 10).

fundo sentido del término, en el cual Vigée relata con conmovedora poesía la experiencia de su vital encuentro con Mozart.

- b. Una *Introducción* en la cual los autores, transcribiendo los párrafos de las cartas de Mozart recién aludidas, se interrogan acerca de la paradoja de los 1790-1791 y trazan el objetivo de la obra. Se trata de responder, entonces, a esta cuestión: “¿Cómo esta muerte interior ha podido coexistir con tal renacimiento? ¿Cómo el vacío “que duele mucho” y la sed “que crece de día en día” han podido engendrar obras que cantan *el sabor anticipado de un deseo satisfecho?*” (MFV 14).
- c. Una *Primera Parte*, titulada: “El enigma de 1790: la prueba y el silencio”, estructurada en tres secciones: 1. Orígenes de la crisis; 2. La improductividad; 3. Las cuatro obras.
- d. Una *Segunda Parte*: “El misterio de 1791: el hombre despierto”, estructurada, a su vez, en cinco secciones: 1. Tres astros; 2. De niños o ángeles; 3. El corazón humano; 4. La muerte transfigurada, la redención del pecador; 5. Divinamente humano, humanamente divino.
- e. Cierra la obra una sección titulada: “Dedicatoria”.

Dejando fuera de nuestra exposición el *Prefacio*, el cual debe ser tomado en su totalidad porque consideramos imposible sintetizarlo, en cuanto que es vida y poesía, estando en perfecta sintonía con la obra total

que es también experiencia de vida, tejida no sólo con palabra conocedora y erudita, sino también poética, la *Primera Parte* urdida en setenta páginas no está expuesta al modo de un diálogo sino de una exposición conjunta de ambos autores. En ella, Ortega y Coleman en sendas secciones (*Orígenes e improductividad*) tratan de trazar un cuadro coherente del enigma de este año 1790, que a pesar de tantos estudios, a su juicio, no ha encontrado todavía una razón suficiente. El silencio o la improductividad del 90 no es casual, inesperada o motivada por razones como miseria material, enfermedad, etc. sino fundamentalmente por la *muerte* del padre de Mozart (1787) y por la *muerte* del emperador José II (1790). Y en todo caso no puede hablarse de un año estéril sino más bien de un tiempo de silencio, un *impasse* en el cual Wolfgang pasa por una profunda transformación interior que dará lugar a una renovación de su pensamiento creador. Porque después de tal silencio ya no sobrevendrá más de lo mismo, sino una música que partiendo del mismo genio, será nueva, y reveladoramente nueva.

En la tercera sección analizan los autores las obras de este período: dos cuartetos (a) en sí bemol mayor, K. 589 de mayo de 1790; (b) en fa mayor K. 590 de junio del mismo año; un Quinteto, en re mayor K. 593 de diciembre de este año enigmático, y una pequeña pieza para órgano mecánico. Esta sección de la obra, de fina indagación musical amerita que el lector esté familiarizado auditivamente con las obras

para una mejor comprensión de los análisis.

En la *Segunda Parte* de este ensayo, así entendido por los autores, asistimos ahora sí, a una conversación entre Ortega y Coleman. Destacamos el “género literario” de este momento de la obra que no parece accidental o en todo caso elegante y decorativo. Más bien, a medida que las hojas avanzan y el pensamiento en ellas, asistimos a un proceso en el cual somos testigos del compartir un “bien común”, el amigo de ambos, lo cual permite asistir a una mirada inteligente y cada vez más penetrante y no exenta de emoción que bucea con sutileza, delicadeza y devoción en la vida de ese particular otro cuya existencia, y sobre todo su obra, se tornan *revelación*.

Esta segunda parte “El hombre despierto”, como queda dicho se concentra en el año 1791, en el cual Mozart, con mejor salud, enfrascado en encargos y proyectos retoma la composición escribiendo cerca de treinta partituras de las cuales quince, a juicio de nuestros autores, como de cantidad de especialistas, son verdaderas obras maestras. Sin embargo en el maestro de Salzburgo el “vacío” no ha desaparecido. La pregunta surge casi obvia y es el hilo conductor de las siguientes cien páginas de la obra estructurada en las cinco secciones antedichas: ¿cómo tal vacío interior percibido con tanta agudeza por Mozart ha podido engendrar un conjunto de obras tan densamente poéticas en las que se percibe un continuo sentido de plenitud, un anticipo de beatitud, que son como la expresión de un largo diálogo interior con un amigo, donde

en una atmósfera de intimidad sin igual el dolor (tan presente en las obras anteriores de Mozart) está prácticamente ausente? Un conjunto de obras que los autores imaginan al modo de un “arco iris”, con diversas bandas de color que dan título a cada una de las secciones de esta segunda parte. Un conjunto en el que destellan tres astros: el *Larghetto* del concierto para piano en Si bemol del mes de enero de 1791;<sup>5</sup> el *Ave verum Corpus* del mes de junio, y el *Adagio* del concierto para clarinete del mes de octubre que orbitan en torno a sí cantidad de obras de este año póstumo. El final de la conversación se irá concentrando no por casualidad en dos obras mayores y póstumas: el *Requiem* inconcluso y la Cantata Masónica terminada el 15 de noviembre. Wolfgang moría el 5 de diciembre.

La indagación entrelazada en el diálogo donde cada autor aporta luces desde su particular situación es densa pero no fatigante. Es exigente porque el camino que se recorre es misterioso y radiante a la vez. Nada de lo dicho aparece superfluo y hasta los mismos tanteos que no cierran o clausuran respuestas invitan por sobre todo a volver a la fuente: Mozart mismo en su música. A una nueva, atenta, despojada escucha de aquel hombrecito que “fuera de su música,

<sup>5</sup> Confieso que me sentí movido, desde los análisis tan luminosos de Ortega (MFV 108ss) y las palabras de E. Wiechert (MFV 111-112), a escuchar muchas veces este increíble pasaje del concierto, y confieso también que creía entender lo que él mismo “decía”. Comprendo ahora, desde la visión de estos autores, que debo aprender a escuchar de otro modo.

no presentaba ninguna superioridad sobre los otros hombres” y que sin embargo, ¡Dios, qué paradoja! hace dos siglos y medio reveló en su música, su obra, ciertamente como otros, pero muy pocos, lo mejor de nuestra humanidad. No por nada dos gigantes de nuestra tradición teológica occidental han podido decir: Mozart nos hace oír “lo que veremos al fin de los tiempos: la síntesis de todas las cosas en su ordenación final” (Karl Barth); Mozart hace audible “el canto de la Creación antes de la Caída y el de la Creación ya resucitada” (Hans Urs von Balthasar). Por variados caminos la obra de Ortega-Coleman profundiza y explicita con otros contenidos conceptuales y con un conocimiento muy serio, musicológicamente hablando, semejantes aseveraciones.

La obra que reseñamos se cierra con un *Envoi* (MFS 193-195), algo así como una delicada nota que ambos autores dedican a Wolfgang con motivo de su doscientos cincuenta aniversario. No se puede reseñar: se debe leer. Hacemos hincapié en este momento del trabajo de Ortega-Coleman, que a modo de una inclusión con el texto de C. Vigée muestra, a nuestro juicio, el exacto espacio y clima desde donde el ensayo debe ser, en buena medida, considerado: la amistad que pareciera ser el mejor modo de entrar en Mozart y su revelante decir.

Nos preguntábamos ¿cómo se puede hacer justicia a una obra que es un diálogo inteligente y atravesado de emoción, de amigos sobre el amigo común? Tal vez apuntando estas últimas consideraciones: en una

época donde necesitamos imperiosamente escuchar la Buena Noticia de la Creación amada, rescatada y redimida, la música de Mozart es una experiencia que nos dispone sin duda a la recepción de esa Buena Noticia. Y desde allí, tal vez, por qué no, al encuentro de Aquel que nos Ama, nos Rescata, nos Redime. Pienso que la obra que reseñamos, junto con el resto de la trilogía es, entre otras muchas cosas, un valioso espacio para adiestrarnos a entrar en el conocimiento de ese hermano de todos, Wolfgang, ese *don* de lo alto que musicalizó la Creación resucitada.

En una época en la cual, presiento, los teólogos, y ciertamente los de estas orillas estamos muy necesitados de entrenamiento humilde para saber escuchar a “los poetas de la otra ladera” (Olegario González de Cardedal) la obra de Ortega es un espacio para la educación de una sensibilidad que permita, en contacto con la obra mozartiana, no sólo el deleite con la creatura y el Creador sino que estimule a una percepción más elevada del todo de la realidad.

Finalmente, a través de la reflexión de Ortega sobre Mozart he empezado a barruntar que el genio de Salzburgo, por sobre todo su obra, es un fenómeno o experiencia, que con palabras de Jean-Luc Marion aparece como “saturado”. Ante esa “experiencia saturada” Ortega va logrando en estas obras sobre todo una verdadera hermenéutica que parece, entre otras cosas, plasmar en él a un “Juan anunciador” que señala y muestra a Mozart como un *revelador de Dios* coetáneo de este humano del siglo XXI tan necesitado de

antiguos y nuevos senderos que hablen de las huellas de Dios.

En todo caso será un verdadero acto de justicia que esta obra, *Mozart. La fin de sa vie* sea prontamente traducida en forma íntegra al castellano. Para alimento de muchos.

HUGO SAFA

---

MARGIT ECKHOLT, *Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 2002, 680 págs.

---

La presente obra, *Poética de la cultura. Bases para una teoría del método teológico dogmático intercultural*, constituye una reelaboración resumida de la tesis de habilitación docente escrita por la autora bajo la dirección del Prof. Dr. Peter Hünemann y presentada en la Facultad de Teología Católica de la Universidad *Eberhard-Karls* de Tübingen, Alemania, en el semestre de invierno 2000/2001. Aunque esta investigación ya tiene unos años, merece ser presentada al menos brevemente en nuestro ámbito para aquellos interesados en esta temática que no la conozcan y para ofrecer un marco más amplio a los artículos que la autora publica en la revista “Teología”. La investigación contenida en *Poética de la cultura* ha sido presentada originalmente con el título “Cultura – Poética – Hermenéutica.



En búsqueda de una figura de la teología en el campo de tensión entre la diversidad cultural y los procesos de cambio global en la sociedad mundial”, tal como aparece en el prólogo de esta publicación (cf. 5). Las raíces del interés por esta temática han de rastrearse en el trabajo acometido por Eckholt como asistente científica del Prof. Peter Hünermann, que la ha enriquecido en tareas relativas al *Intercambio Cultural Alemán-Latinoamericano* y mediante la participación en un diálogo latinoamericano-alemán sobre la Doctrina Social de la Iglesia y las ciencias sociales. Este diálogo ha dado como fruto la publicación de varios tomos bajo el título *América Latina y la Doctrina Social de la Iglesia. Diálogo latinoamericano-alemán* (Buenos Aires 1991), una obra dirigida por Peter Hünermann y Juan Carlos Scannone, en colaboración con Margit Eckholt para los trabajos de preparación editorial. Otra motivación de esta investigación la constituye la oportunidad que tuvo Eckholt, mediante el apoyo de la *Alexander-von-Humboldt-Stiftung*, de realizar una estancia docente en la Facultad de Teología de la Universidad Católica de Santiago de Chile (1993/1994). Como ella misma señala, “el «descubrimiento de lo extraño y lo otro» –de la Iglesia y la cultura latinoamericana, de su novedosa mirada a la teología y a la filosofía–, el permanente atravesar las fronteras de lo propio a lo desconocido y de lo desconocido a lo propio, y la pregunta –resultante a partir de esto– sobre los «nuevos» caminos de la teología europea de cara al devenir de la Iglesia uni-

versal y de los diversos procesos de globalización” (5), han estado en el trasfondo de los pensamientos que se presentan en *Poética de la cultura*. El título aparece, por su parte, como evidencia del hilo conductor metodológico de una reflexión que sigue los pasos de la fenomenología hermenéutica de Paul Ricoeur; sobre este aporte filosófico a la teología, la autora ha publicado en la revista “Proyecto” 36 (2000) 206-235. La presente obra consta de un aparato crítico exhaustivo que se ordena, en la sección de *bibliografía* (627-680), en diversas partes referidas a cultura, Paul Ricoeur, filosofía, Vaticano II, teología y eclesiología, y otra bibliografía teológica. Cabe destacarse la cantidad de títulos que corresponden al ámbito de la reflexión latinoamericana, además de otros muchos del área de la teología y la filosofía francesa.

*Poética de la cultura* se abre con un *capítulo propedéutico* (capítulo 1), con el título “Teoría del método dogmático hacia nuevos caminos: introducción en el horizonte teórico-científico y eclesiológico de la investigación” (15-50). Lo que quiere focalizarse es el cambio en las formas de vida y en las percepciones, tanto de las iglesias como de las sociedades, en el inicio del nuevo milenio cristiano: el quiebre de las tradiciones, el creciente pluralismo, la “des-eclesialización” y la “des-confesionalidad” en términos de Michael Ebertz, es decir, un quiebre que va más allá de la crisis en el hablar de Dios. Se trata, según Eckholt, de situarse en un “horizonte mundial” (Welthorizont) y esto per-

mite retomar las huellas del Concilio Vaticano II en sus múltiples formas de renovación y apertura. Desde este lugar, se intentan bosquejar los caminos teológicos de búsqueda en los actuales procesos de quiebre, una aproximación a las cuestiones fundamentales de una nueva teoría del método dogmático desde diferentes perspectivas. Este primer capítulo puntualiza “el lugar filosófico-científico del estudio: la modernidad «quebrada» y el comienzo de una conversación con Paul Ricoeur” (28-35) y, luego, “el lugar eclesiológico y teológico del estudio: el nuevo horizonte mundial de la fe cristiana y los nuevos desafíos a la teoría del método dogmático” (35-50).

La *primera parte*, “La formación de una «nueva ecumene». Reflexiones teológico-filosóficas para el cambio cultural del tiempo posconciliar” (53-235), se introduce con la voz de Paul Ricoeur que hace referencia al proceso de permanente intercambio al que están invitadas las civilizaciones en la historia, temática que la autora profundizará en el marco del capítulo 3 mediante una aproximación a la comprensión de la cultura desde la filosofía hermenéutica de Ricoeur (cf. 108ss). Al abrir a una diversidad de accesos y aproximaciones a la cultura y a la configuración de una “nueva ecumene”, Eckholt intenta destacar la perspectiva del sur, la mirada del “otro”, en vistas a una lectura más global que tiene sus raíces en Europa y, a la vez, no cesa de buscar el diálogo con otros contextos culturales. En síntesis, en esta parte se desarrollan los temas relativos a la globalización y la nueva ecu-

mene (capítulo 2); la poética de la cultura como ensayo de comprensión cultural (capítulo 3); y las exigencias de la fe eclesial en la nueva ecumene (capítulo 4), en diálogo con el contexto latinoamericano, africano y asiático. A modo de recapitulación, Eckholt finaliza este capítulo con una reflexión sobre Ricoeur como “oferta de pensamiento para la teología” (163), “un camino de reflexión que puede seguir la «teología en el pluralismo de las culturas actuales» (Lonergan)” (168).

En la *segunda parte*, “La «nueva ecumene» y el cambio de paradigma teológico y eclesiológico” (237-423), la voz que abre la exposición es la Michael de Certeau y se refiere al discernimiento que la Iglesia debe realizar sin cesar en el mundo en el cual ella da testimonio y que siempre ha de buscar con los hombres la verdad que a ellos enseña (cf. 238). Los grandes temas son: el análisis del “factor cultura” (239) en la teología, mediante un diálogo con M.-D. Chenu (capítulo 5); el estudio del tema de la nueva ecumene en el horizonte del Concilio Vaticano II, especialmente de la mano de la recepción conciliar en los países del sur (capítulo 6); y la propuesta de la nueva ecumene como horizonte configurador para una nueva construcción de la teología (capítulo 7). Por medio de los tres capítulos constructivos de esta parte, Eckholt llega a una “dialéctica tópica – metódica de una teología en diálogo intercultural” (416ss) que se refiere a un aporte para encontrar la palabra de salvación en cada momento concreto de la historia y la cultura, en el

doble movimiento hacia adentro y hacia fuera de la Iglesia.

Por último, la *tercera parte*, “Cultura – Poética – Hermenéutica. Momentos estructurales de una teoría del método dogmático” (425-626), condensa lo planteado en los capítulos anteriores, sobre todo desde la perspectiva filosófica de Ricoeur, mediante dos núcleos temáticos referidos al *lugar* de la teología y a la *hermenéutica*. En este punto, se capitalizan las sugerencias ricoeurianas para una hermenéutica teológica, que son puestas al servicio de una nueva comprensión de la tradición de la fe cristiana y de la teoría del método dogmático; el desarrollo se realiza mediante una *poética de la fe* y una *hermenéutica del Espíritu Santo*. En la apertura de esta parte, es Marie-Dominique Chenu quien acompaña con su voz: “Es precisamente el esfuerzo dramático del teólogo el sostener, en la fragilidad radical de sus proposiciones donde él la encarna, la percepción realista de la realidad misteriosa de Dios: dialéctica donde su poder triunfa sobre su debilidad – en la fe. «No hay teología, sin nuevo nacimiento».” (426). En el primer paso reflexivo, se propone “La cultura – nuevo «lugar» del trabajo teológico” (capítulo 8), mediante una nueva comprensión de la doctrina clásica de los lugares teológicos a partir de Michel de Certeau y de las nuevas autoterminaciones del otro y del extranjero. En el segundo, se esboza una “Poética de la fe y hermenéutica del Espíritu Santo: momentos estructurales de la teoría del método dogmático” (capítulo 9). En la *poética de la*

*fe*, que traduce al ámbito creyente la poética de la cultura, se consideran las características concretas de las formas de vida de la fe conduciendo a la necesidad de un “discernimiento de espíritus”. Tal es el movimiento que se articula en la secuencia de los capítulos de esta parte y que concluye proponiendo, en el horizonte mundial de la Iglesia y de la fe, una tarea de la teología en el ámbito del discurso de las ciencias de la cultura.

Algunas consideraciones finales se recapitulan bajo el título de *visión de conjunto* (612-626). Se destaca aquí la reformulación de la cultura como “nuevo lugar teológico”: “la cultura no es sólo una dimensión que, dentro de las disciplinas teológicas, se trata en el campo de la ética (...), sino que es un momento esencial en la elaboración de la teología. A la dogmática le sobreviene, como se ha mostrado en los capítulos 8 y 9, la tarea de mostrar las dimensiones profundas de esta relación con la cultura, las formas de vida y las figuras de la praxis en su diversidad” (621). La cultura, en su cualidad de *locus theologicus*, constituye el aporte principal de esta nueva teoría del método dogmático; la propuesta de Eckholt es que, desde ella, puedan profundizarse los procesos de cambio en el mundo y en la Iglesia, implica asumir y conjugar adecuadamente la mirada *hacia* “el otro” y *desde* “el otro”. Posiblemente en esta perspectiva, desarrollada por la autora alemana sistemáticamente a lo largo de su obra, se encuentra uno de los mayores méritos de su *Poética de la cultura* como investigación: una propuesta metódica al servicio

del diálogo intercultural y, en él, del “reconocimiento del otro”. De enorme rigurosidad científica, la obra constituye una aportación fundada y prometedora para el método teológico en el actual contexto mundial, pluricultural e intercultural. La actualización profundizada, que se ofrece en distintos ámbitos de la reflexión teológica, resulta provechosa y adquiere en este libro la forma de investigaciones convergentes hacia una contribución en el campo de la teología fundamental. Al respecto, Eckholt ha escrito desde el paradigma de Emaús en “Teología” 84 (2004) 9-25. Es de esperar que el camino abierto siga siendo transitado y explorado en nuevos espacios de la cultura global y local, tanto por la autora como por quienes quieran sumarse a esta búsqueda signada por la travesía de las fronteras.

VIRGINIA R. AZCUY

---

GUSTAVO E. PONFERRADA, *Filosofía de la Naturaleza*, La Plata, UC@LP, 2004, 403 págs.

---

La Filosofía de la Naturaleza, acaso la primera gran aventura de la razón humana, ha tenido una historia tortuosa y desaparecida. Los primeros filósofos casi no pensaban en otra cosa. Sócrates y Platón, disconformes con sus resultados, la desplazaron a la categoría de un saber precario y conjetural. Aris-

tóteles, al fin y al cabo un platónico amante de la naturaleza, le devolvió la jerarquía de ciencia bajo el nombre de “Física”. Y acogió en sus dominios a todo el saber referido al mundo corpóreo, desde las alturas de la especulación sobre el Primer Motor hasta las disputas acerca de la reproducción de las abejas. Este panorama se prolongó, en parte por la merecida autoridad del Estagirita, y en parte por su alianza estratégica con la Iglesia en la causa de la integración entre razón y fe. Pero hacia el Renacimiento los errores científicos de Aristóteles, cada vez más evidentes, provocaron la caída de su doctrina filosófica, arrastrada por la corriente de las “nuevas ciencias”. A causa de lo que Maritain llamó, sin exagerar, un “error trágico”, estas disciplinas que hoy conocemos como Física, Química, Biología y otras, no sólo ocuparon el lugar de la Filosofía de la Naturaleza sino que acuñaron ese nombre por primera vez: Galileo reclamó para sí ese título al publicar su *Sidereus Nuntius*, y otros ilustres nombres de la ciencia, como Boyle, Newton, Lamarck, Dalton y Kelvin, llamaron “filosofía natural” a sus escritos. Los residuos de la vieja Física peripatética sobrevivieron a duras penas en los claustros escolásticos, y en parte por el ambiente favorable de la Contrarreforma y la expansión de la Compañía de Jesús. En el siglo XVIII pasa a llamarse “Cosmología”, a sugerencia del influyente C. Wolff. Pero ese nombre también le será usurpado por los estudios sobre el origen y la dinámica del Universo inaugurados por la teoría de la relatividad general, en 1917. Por entonces

la reforma de León XIII, liderada por la Universidad de Lovaina, sale al rescate de las fuentes del pensamiento de Aristóteles y Santo Tomás. Pero el antiguo nombre de "Física" ya estaba instalado en la ciencia, que por un sano instinto buscaba diferenciarse de una filosofía por entonces sospechada de idealismo. Por eso se adoptó, nuevamente, la denominación de "Filosofía de la Naturaleza", quién sabe hasta cuándo...

Hoy esta disciplina no parece gozar de gran estima entre las instituciones universitarias. Una rápida y muy incompleta encuesta nos dice que la UCA y el Centro de Estudios de los dominicos en Buenos Aires han rebajado sus créditos a la mitad. Y en otros lugares, como la UNTA, la UBA, la Nacional de La Plata, la Católica de Córdoba, de Chile y de Santa Fe, en el Instituto Católico de París, en la Javeriana de Colombia y en la Sorbona, sencillamente no existe. Nuestra Facultad de Teología, por ahora, resiste.

Pues bien, he aquí en estos duros tiempos un nuevo libro, un manual de Filosofía de la Naturaleza criollo, firmado por el Padre Gustavo Eloy Ponferrada. Desde las últimas producciones del querido Dr. Bolzán no aparecían novedades en este campo.

Nacido en 1922, monseñor Ponferrada estudió en el Seminario Mayor San José de la Arquidiócesis de La Plata donde recibió las sagradas órdenes en 1949. Obtuvo el doctorado en filosofía por la Universidad Santo Tomás de Aquino de Roma. Ejerce desde hace más de medio siglo la docencia del nivel superior.

Es miembro de la Academia Pontificia Santo Tomás de Roma, Presidente de la Sociedad Tomista Argentina, Prelado de Su Santidad y Juez del Tribunal Eclesiástico Interdiocesano. Fue presidente de la Junta Regional de Educación Católica y Rector de la Universidad Católica de La Plata. Autor de 10 libros (entre ellos su recordada *Introducción al tomismo*, con varias ediciones), 68 estudios y 82 artículos. Declarado Ciudadano Ilustre de La Plata, honrado con el Premio "Leonardo Castellani" y recientemente homenajeado en un extenso volumen editado por su Arzobispo Mons. H. Aguer y el Dr. M. Sacchi con escritos de los más prestigiosos exponentes del tomismo actual. Mantuvo una estrecha relación de amistad y trabajo con Mons. O Derisi y fue alumno de J. Maritain en París, a comienzos de los 50. Sobrellevando algunos achaques, está hoy en plena actividad.

El origen de este manual son los apuntes de clase del incansable y polígrafo maestro que supe atesorar en mis tiempos de estudiante, aunque nunca pude disfrutar de sus lecciones. La Universidad Católica de La Plata, en un justo reconocimiento a la prolífica trayectoria del autor, ha hecho con esta edición un aporte inusual y gratificante a la literatura filosófica local.

Se trata, pues, de un ejemplo de manual clásico: estructura analítica, lenguaje técnico, información profusa aunque no espesa, y el típico sabor de la mejor tradición escolástica. Esto último podría ser desalentador para muchos, pero lo menciono como virtud ya que, a mi en-

tender, el texto resuelve muy bien el balance entre el rigor expositivo y la amenidad de la lectura. Podríamos compararlo, si se quiere, con un mapa carretero, plagado de surcos y referencias cartográficas que garantizan la debida orientación, pero al mismo tiempo diseñado con colores e ilustraciones que lo embellecen y aplacan su rigidez descriptiva.

El P. Ponferrada conserva en buena medida el estilo de la enseñanza pre-conciliar, de líneas severas y estructuradas. Pero con gran docilidad se las ingenia para presentar los temas sin argumentos aparatosos, sin frases latinas y sin la típica lista de abstrusas objeciones. Su prosa es invariablemente diáfana y precisa, y cuenta con la valiosa ayuda de un diseño prolijo, con diversos tipos de fuente. Así se acomodan con facilidad los datos que el autor ofrece generosamente.

Un párrafo aparte merece la detallada información científica que se ofrece para ilustrar cada tema. Este recurso no está tan apartado de la costumbre escolástica como algunos piensan, pero en el caso de Ponferrada se advierte una erudición considerable, refrendada por el detalle de la bibliografía. No se trata, pues, de un autor "cerrado" en la retórica anticientífica, o desinformado de las teorías en boga. Por el contrario, hasta puede sorprender en algunos casos su aquiescencia y permeabilidad a las propuestas del campo científico.

No obstante, este manual permanece a mi parecer dentro del clásico estándar de la literatura tomista. En primer lugar, por su doctrina y

su apoyo preferencial en la enseñanza del Aquinate. Y además porque su temario y su modo de argumentar siguen siendo típicamente filosóficos. En los últimos años han aparecido interesantes contribuciones a la Filosofía de la Naturaleza por parte de calificados profesores: W. Wallace, M. Artigas, S. Basti y otros. Sin embargo la tendencia de estos trabajos parece orientada hacia un mayor protagonismo de los conocimientos científicos como ingredientes asimilados en la Filosofía de la Naturaleza. Debo decir, ante todo, que esas intenciones están excelentemente realizadas, y son ciertamente bienvenidas. Pero esta suerte de *cross-over* epistemológico no carece de riesgos. Si bien acentúa con su ejemplo la vocación de diálogo e integración de los saberes que hoy felizmente se tiene tan en cuenta, parece descuidar un poco la identidad de las partes y tiende a diluir las fronteras. Además presentan el inconveniente pedagógico de una mayor demanda de preparación científica por parte de los lectores. Finalmente, se desluce un poco el papel propedéutico de la Filosofía de la Naturaleza respecto a la Metafísica. Por todo ello sigo prefiriendo los textos más filosóficos, aunque no desdeñen el intercambio con la ciencia. Y en esta línea reivindicó la propuesta del P. Ponferrada.

Acerca de la división de la disciplina y el orden asignado a los temas también hay un debate interesante. Algunos han preferido seguir la *via resolutionis*, partiendo de los aspectos más inmediatos a la experiencia de la naturaleza para desembocar, por últi-

mo, en el análisis de los principios del ente móvil (Hoenen, Boyer, Selvaggi, Millán Puelles). En este caso, sin embargo, la estrategia va más bien por el lado de la *via compositionis*, que parte de los principios y desciende hacia las cuestiones de detalle (así lo planteó el propio Aristóteles, y lo adoptan Gredt, Gardeil y Artigas-Sanguinetti). Mi experiencia docente no me ha dado una respuesta clara acerca de preferencias.

Para dar una idea de los contenidos principales del texto, mencionaré algunas tesis características que aquí se plantean:

la Filosofía de la Naturaleza *incluye*, hablando con rigor, el estudio de la Antropología Filosófica, en virtud del soporte natural presente en la esencia humana (50);

la Filosofía de la Naturaleza y las ciencias particulares se distinguen realmente, conforme al análisis casi insuperable que nos ha dejado al respecto J. Maritain (47);

hay una exposición acogedora y muy ilustrada sobre la teoría de la evolución (74-93);

en la línea de la fidelidad a la silogística clásica, defiende los argumentos tradicionales a favor del hilemorfismo, relativizando las pruebas aportadas desde el campo científico (174-179);

introduce la temática ecológica en relación al significado de las leyes naturales (230-232);

ofrece un estudio amplio y una posición moderada con respecto a temas neurálgicos como la acción (294-299), la individuación (339-354), etc.;

niega la existencia de los hiperespacios, aunque la discusión parece algo inconclusa (382-384).

Con la incondicional veneración que me inspira la figura del P. Ponferrada me atreveré a añadir algunas observaciones. Me parece que la presentación general y la bibliografía correspondientes a las teorías científicas están algo desactualizadas. Sin duda que alcanzan para el objetivo de abrir el diálogo y ejemplificar la orientación típica de una y otra vertiente. Pero valdría la pena retocar algunos análisis con aportes más recientes. Por otra parte, en su afán de presentar las distintas posturas acerca de una cuestión no queda suficiente espacio para exponer la solución y el capítulo puede dejar una impresión algo polémica. Esto también es bueno si se trata de evitar dogmatismos, pero puede perjudicar la elaboración de una síntesis por parte de alumnos no del todo habituados. Por último, opino modestamente que los temas de la cualidad y el tiempo han quedado un poco exigüos en su tratamiento. Una falla por cierto no imputable al autor son las erratas que se han deslizado en la indicación de las referencias bibliográficas y en la transcripción de algunas palabras en caracteres griegos.

Concluyo, pues, agradeciendo al autor su pedido para presentar esta reseña y la deliciosa oportunidad de la lectura de un trabajo de calidad superlativa y que sin duda podrá ofrecer un importante servicio a los entusiastas alumnos de filosofía y teología.

OSCAR BELTRÁN