

Ortega, Fernando

Vida teologal y diálogo interdisciplinar

Consonancias Año 9 N° 33, 2010

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

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

Cómo citar el documento:

Ortega, Fernando. “Vida teologal y diálogo interdisciplinar” [en línea]. *Consonancias*, 9,33 (2010). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/revistas/vida-teologal-dialogo-ortega.pdf> [Fecha de consulta:]

Vida teologal y diálogo interdisciplinar

Fernando Ortega

(I) Teología y contexto epocal ¹

Deseo compartir con ustedes una reflexión acerca de la teología y el contexto histórico, o epocal, en el que nos es dado estudiarla y practicarla. Pero comenzaré remontándome a la época en la que empezaba mis estudios en esta Facultad, es decir, hace ya más de treinta años. Al inaugurar el ciclo lectivo, el entonces decano, Mons.Carmelo Giaquinta, nos dijo algo que en ese momento me impresionó mucho y que aún hoy me sigue pareciendo válido. La idea central que nos transmitió entonces fue la de que “en un mundo que camina hacia la irracionalidad, la misión de la Iglesia consistirá en enseñarle al hombre a pensar”. Palabras proféticas que, a mi juicio, parecen verificarse hoy con una gravedad nueva, propia del cambio epocal que atraviesa el mundo.

Podemos y debemos, como teólogos, aproximarnos a ese clima propio de nuestra época. Según Claude Geffré, “el mundo actual no tiene necesidad sólo de testigos y profetas, sino también de aquellos que, en la Iglesia y en la sociedad contemporánea, tienen la tarea de practicar un discernimiento con respecto a los acontecimientos –a la vez acontecimientos históricos pero también acontecimientos del pensamiento– y las experiencias de la Iglesia. Pienso que la teología –continúa diciendo Geffré– no es simplemente la inteligencia de la fe en el sentido en que la fe implica un cierto contenido doctrinal. La teología es también una inteligencia, una interpretación, de la fe vivida (...) Y lo que se busca es siempre, en el fondo, la manera en la que la Palabra de Dios, el mensaje de Cristo, pueden ser actualizados para el hombre de hoy, no simplemente para el de ayer, sino verdaderamente para el hombre de hoy.”²

Entrando en esa práctica teológica de discernimiento, hasta donde me es posible realizarla, advierto que varias interpretaciones –diversas entre sí– del momento actual del mundo convergen en un punto doliente, el de percibir muy cercano un riesgo inconmensurable, para algunos un abismo (Morin), y que, con palabras de un pensador argentino, Enrique Valiente Noailles, se puede caracterizar como “época de errancia, incertidumbre y penuria espiritual (...) sucede como si el hombre (contemporáneo) hubiese perdido la versión original de sí mismo. Ante ello, tiene la tentación de obturar la falta, de llenar el vacío de manera artificial, de lanzarse a *generar un sustituto artificial de la especie por imposibilidad de metabolizar metafísicamente la época.*” Se trataría de “una tendencia, ante lo que angustia y lo que no comprendemos, (...) a *cerrar apresuradamente la pregunta.* Paradójicamente, el riesgo de la época no está en la incertidumbre, *sino en su acelerada supresión*”.³

Aquí se manifiesta esa gravedad nueva a la que hice recién referencia al evocar las palabras de Mons.Giaquinta, las que podríamos actualizar diciendo que la irracionalidad que parece caracterizar el mundo actual tendría que ver con ese apuro, con esa “pulsión extrema” por eliminar lo más rápido posible la incertidumbre, *aunque el precio a pagar sea el de la sustitución de lo verdaderamente humano por una copia artificial, buscando una certeza apresurada que obtura la interrogación profunda y empobrece o anula un*

¹ Discurso en la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en la apertura del Año académico 2010.

² GEFFRÉ Claude, *Le travail des théologiens*, entrevista hecha por *Theologia.fr*.

³ VALIENTE NOAILLES Enrique, *¿Hacia una poshumanidad?*, en La Nación, 27 de diciembre 2009.

verdadero proceso pensante. Por eso concluye este autor diciendo: “Parece que lo que definirá el destino de la especie (humana) en las próximas décadas es el modo que encuentre el hombre para *procesar la evaporación del sentido* que se produjo en buena parte del siglo XX”.

Si la teología, tal como nos lo recordaba el año pasado en su discurso el Padre Fernández, es *comunicativa* por su propia naturaleza, es decir, *misionera*, entonces el teólogo no puede dejar de prestar atención a lo que vive el destinatario de su reflexión, el hombre contemporáneo. Es a él, siguiendo la idea de Mons. Giaquinta, a quien la teología puede y debe prestar hoy un servicio de pensamiento, en el sentido de *ayudarlo a procesar la cuestión del sentido*, a no cerrar apresuradamente las interrogaciones que nos preocupan y angustian, a darles el tiempo necesario –el mediano y el largo plazo– para su maduración metafísica, y así no desertar de nuestra humanidad en una evasiva “transfiguración digital de la naturaleza” y de nosotros mismos. *Es la concreta humanidad del hombre lo que está en juego*, allí está la gravedad nueva de la cuestión contemporánea. Allí está la cuestión mayor que la teología puede ayudar a pensar.

En este sentido resulta muy interesante escuchar lo que dice Ghislain Lafont en su último libro, intitulado “¿Qué nos está permitido esperar?”⁴ Allí plantea su convicción de que estamos asistiendo a la muerte de una civilización fundada sobre el primado del *saber*, en la que el valor supremo era el de la *verdad*. El mundo occidental que se inició con los filósofos presocráticos y que se ha mantenido durante veinticinco siglos, a pesar de las maravillas logradas en el plano del conocer y del hacer, ese mundo, según Lafont, está llegando a su fin y el hecho nos enfrenta a cuestiones de vital importancia. Todo “parecería desembocar hoy en la desaparición del hombre, al menos en la forma que éste ha tenido hasta hoy. Que se acepte esta eventualidad o que se rechace, ella señala un giro epocal. El remedio, si es que lo hay y si es que hace falta, ¿estará –se pregunta Lafont– en una suerte de reinyección (...) de *humilde humanidad*?”⁵ Quisiera retener esta última expresión: “humilde humanidad”, en la que parece encerrarse la clave del problema.

Agrega Lafont: “La hipótesis, compartida por muchos y que yo también asumo es que la época presente *nos invita a reintroducir lo simbólico*, es decir el primado del vínculo en la estructura y la vida de lo real, en el deseo y en el saber del hombre”

Tal es entonces la hipótesis central de su libro. No propone “cambiar de paradigma” sino *introducir otro paradigma* para integrar en él los anteriores, los de la primacía de la verdad, del saber y del hacer. Este otro paradigma tiene que ver con una convicción relativa a la humanidad del hombre, a saber, la de que existe algo “propio del hombre”, que no se ubica en el nivel del saber ni en el del hacer, sino en el de *la palabra como acontecimiento de relación*. Cito: “El nuevo paradigma que yo querría introducir es (...) la palabra, pero no considerada en su contenido, en *lo que se dice*, que queda inmediatamente regido por el *saber* y la *verdad*, sino [por la palabra] *en su acto vivido cuyo primer efecto es poner en relación (...) el acontecimiento de palabra que provoca a la relación*”.⁶ Sólo después advienen el saber y la verdad. “La palabra dirigida y respondida inaugura un orden simbólico, es decir, una comunicación. Cronológica y filosóficamente la palabra adviene antes que el saber y hace advenir el saber”, dice Lafont. En el principio, la palabra es comunicación, es relación, es escucha. Se trata del “hombre simbólico”, “el que intenta

⁴ LAFONT Ghislain, *Que nous est-il permis d'espérer?*, Cerf 2009.

⁵ LAFONT, *o.c.*, 228-229.

⁶ LAFONT, *o.c.*, 232.

vivir, y luego decir, si puede, el misterio de su nacimiento y de su muerte. Allí está el origen del símbolo, ya que la inteligencia de ese misterio escapa a la racionalidad. Esto es verdad para el individuo y para la comunidad. Es necesario escuchar el relato del nacimiento y esperar la vida después de la muerte: en los dos casos, eso da lugar a signos, liturgias y fiestas”.⁷

Y agrega Lafont que no deberíamos olvidar la lección del Concilio Vaticano II el cual, providencialmente, comenzó su reflexión con una meditación sobre la liturgia, lugar del símbolo cristiano, y luego, en un segundo momento, presentó la Revelación, no ante todo como un cuerpo doctrinal sino como la historia de la Invocación que Dios no deja de dirigir al hombre.

*

A partir de estas ideas quisiera sacar algunas conclusiones.

(1) Si la teología, en este contexto, quiere ofrecer un servicio de pensamiento a una humanidad que parece atravesar una crisis sin precedentes, y que lo hace en la errancia, la incertidumbre y la penuria espiritual, entonces la teología podría hacerlo como servidora de ese “nuevo paradigma” entrando en un dinamismo de comunión, relacional, que ayude a *pensar de otro modo*, concretamente, a pensar con el otro, junto a otros, es decir, a pensar en diálogo, interdisciplinariamente, desde lo que ella es propiamente como ciencia de Dios.

Entonces la interdisciplinariedad no será un agregado a la experiencia teológica, sino un nombre concreto de su dimensión misionera: *reflexionar la propia fe pensando en el otro, dialogando con los otros*, para finalmente comunicar la Buena Nueva de la Pascua con un pensamiento y un lenguaje que estén a la altura de la gravedad de las cuestiones que verdaderamente interesan al hombre contemporáneo; recordando además que el mundo actual “no necesita inquisidores que lo condenen, sino exploradores que lo comprendan” (Jacquemont). Según Geffré, “la tarea del teólogo es cada vez más difícil, porque, en cierto sentido, es un hombre orquesta (...) Debe estar siempre en el cruce y el encuentro de un cierto número de saberes (...) Pienso que no se puede ser un buen teólogo cuando se es únicamente un experto en el orden del saber propiamente eclesial. Es necesario ser también, si no un experto, al menos una persona informada de los diversos saberes a la vez en el ámbito de las ciencias humanas e incluso de las ciencias exactas y también en el de la investigación filosófica”.⁸

No se trata simplemente de erudición o de información, sino de algo mucho más profundo, que expresó admirablemente el director de orquesta Bruno Walter, uno de los más respetados referentes de la interpretación musical en el siglo XX. Sus palabras pueden ser aprovechadas no sólo por músicos sino también por teólogos: “... *alguien que no es más que músico, es medio músico*. La idea de *crecer*, el esfuerzo por desarrollarse, debe abrazar la totalidad del hombre interior y no sólo a sus dones musicales; la copa del árbol de su vida, la musicalidad, se extenderá y crecerá en la proporción en que hunda sus raíces, firme y ampliamente, en la tierra de la humanidad universal”.⁹

⁷ LAFONT, *o.c.*, 317.

⁸ GEFFRÉ, *Le travail...*

⁹ B. WALTER, *Of Music and Music-making*, W.W.Norton & Company, Inc., New York 1961, 106-107.

Afortunadamente, en esta sinfónica tarea interdisciplinar, nuestra Facultad ha comenzado a recorrer un promisorio camino a través de la formación de varios grupos de investigación. De acuerdo al informe elaborado por el Profesor Marcelo González acerca de la Primera Reunión Inter-grupos de Investigación que tuvo lugar en octubre del año pasado en esta facultad, “se verifica una convergencia en cuanto a la búsqueda y la expresión de interdisciplinariedad. A veces más lograda y a veces sólo *in fieri*. Existe una convicción subyacente respecto de una teología que se deja interpelar por un factor “externo” a ella misma. El perfil de los grupos implica escuchar metodologías y tradiciones muy distintas a las de la propia disciplina.”.

Como lo decía ese gran teólogo, fallecido hace pocos años, Adolphe Gesché, sin esta interpelación proveniente de la alteridad –por ejemplo, la que pueden representar otras disciplinas– la teología correría graves riesgos. En su libro “El sentido” afirma: “La vida misma se encuentra interesada en que existan una religión y una fe abiertas de un modo especial a la alteridad, para estar presentes de hecho en la sociedad y para suscitar una esperanza verdadera y no tiránica. Esto es exactamente lo que hoy se pide (...). A este precio, el de la apertura a la alteridad, la esperanza cristiana puede defender su derecho a hacerse oír en los debates con otras corrientes de pensamiento y de sensibilidad, en las que una teología liberada de estrechamientos radicales podría encontrar la palabra que puede decir en la ciudad, si asume la condición de aliarse de modo deliberado con otros que se muestran también interesados por las grandes cuestiones. Porque se trata ahora de tener en cuenta, *todos juntos*, la complejidad de lo real (...) Hay una obra común que emprender. (...) Se trata más bien de buscar juntos, con los recursos que aportan los unos y los otros. Se trata de abrirse hacia aquello que existe de más grande y más amplio y que, como el Espíritu, se encuentra a menudo allí donde no se lo espera (cf. Jn 3,8). (...) En nuestra modernidad, la fe cristiana tiene necesidad de controversia para no volverse afónica. Aceptar el diálogo y la contestación –siempre que no se trate de puro interés o deserción– significa en sí mismo buscar su propia verdad, que no puede abrirse en el narcisismo, en la repetición, en la autocitación perpetua. ¡No es bueno que el cristiano esté solo!”¹⁰ Resulta estimulante saber que en nuestra Facultad de teología se hace presente esta benéfica apertura a lo “externo”, a lo diverso.

También se puede leer en dicho informe del profesor González que “la investigación puede ser un puente de primera importancia en la relación entre la facultad de teología y la Universidad Católica en general. Es posible que estemos ante la posibilidad de un canal estable, firme y representativo de diálogo. Se abren diversos caminos:

- Entrar en contacto con disciplinas y especialistas a los que se puede consultar.
- Aprovechar las investigaciones, congresos y visitas de especialistas extranjeros promovidas por la UCA.
- Sumarse a la red general de investigación de la universidad.
- Ver la posibilidad de integrar en los grupos de investigación a miembros de otras instancias de la Universidad Católica.”

También esto resulta sumamente esperanzador, y ayudará también sin duda a renovar el papel de la teología dentro del concierto de disciplinas que se dictan en las diversas carreras de nuestra universidad. El planteo hecho por Juan Pablo II en *Ex Corde Ecclesiae* N.19 sigue siendo actual para nosotros. Dice allí: “La teología desempeña un papel particularmente importante en la búsqueda de una síntesis del saber, como también en el

¹⁰ A.GESCHÉ, *El sentido*, Sígueme 2004, 152-154.

diálogo entre fe y razón. Ella presta, además, una ayuda a todas las otras disciplinas en su búsqueda de significado, no sólo ayudándolas a examinar de qué modo sus descubrimientos influyen sobre las personas y la sociedad, sino dándoles también una perspectiva y una orientación que no están contenidas en sus metodologías.” Pero a su vez, este encuentro y este servicio redundan en un beneficio no menor para la propia teología: “la interacción con estas otras disciplinas enriquece a la teología, proporcionándole una mejor comprensión del mundo de hoy y haciendo que la investigación teológica se adapte mejor a las exigencias actuales”.

En otro pasaje del Informe se dice que “Varios de los grupos se han visto confrontados por temas tales como cultura, procesos culturales, experiencia, sujetos. En todos los casos se observa un claro impacto de la realidad sobre las motivaciones y métodos de investigación. Se camina hacia una reflexión inculturada.”

Al respecto, recuerdo las reflexiones que hiciera hace pocos días Piero Coda, presidente de la Asociación teológica italiana: “Existe hoy un (...) reclamo, dirigido a los creyentes, de una *mayor radicalidad* no sólo existencial sino también *cultural*. La cultura cristiana se encuentra en un momento crucial: o vuelve a fundarse a partir del *acontecimiento* de Jesucristo muerto y resucitado, viviente en la historia, o decae y queda marginada (...) *Debemos encontrar nuevos lenguajes, argumentos y conceptualizaciones para nuestros interlocutores (...). No se puede decir a Dios sin el otro. No puedo hablar acerca de Dios sin que aquel a quien me dirijo determine mi decir. Soy llamado a escuchar el silencio, la palabra y el grito del otro. Debo acoger lo que él me dice, también su crítica. Esta actitud tiene un fundamento teológico: el Dios de Jesús dice su Palabra al hombre hasta el punto de hacerse hombre, incluso grito del hombre*”.¹¹

A partir de ideas como éstas, en las que convergen iniciativas de nuestros profesores e inquietudes de importantes pensadores actuales, y a manera de formulación de un deseo, me pregunto si no será posible imaginar, en nuestra facultad y en la universidad, formas nuevas de encuentro y de diálogo entre profesores de diversas disciplinas, entre profesores y alumnos, ya que la universidad es el lugar privilegiado para la conversación cordial e inteligente. Priorizando ese paradigma de la palabra generadora de comunión y relación, y evitando estériles formalidades académicas, buscar juntos la manera de conversar más y mejor, cultivando un diálogo sereno y plural, en el que cada uno aporte, en un clima de libertad, de respeto y de humildad, su propio grano de arena en la construcción de una experiencia enriquecedora cuyo objetivo último es el de generar un mejor servicio de la Universidad ante los graves problemas de la sociedad contemporánea. Ayudar a pensar en profundidad haciendo uno mismo –con otros– el esfuerzo por entrar en dicho pensamiento profundo a través de la conversación y el diálogo.

(2) Una segunda conclusión. Considero que, dentro de ese sinfonismo o consonancia interdisciplinar, un lugar especial le corresponde al diálogo entre nuestra Facultad y la Facultad de Filosofía. Ya son múltiples los lazos que nos unen, incluyendo tareas que realizamos en común. Pero manteniéndome ahora en el registro que he elegido para esta reflexión, y retomando la propuesta del P.Lafont, ¿cómo no percibir, en ese nuevo paradigma en el que la palabra-relación debería primar sobre la palabra-contenido, como no percibir –insisto– las posibilidades de diálogo que se abren con la Filosofía, especialmente a través de la persona de su actual decano, el Dr. Corona?

¹¹ Entrevista publicada en *Avvenire*, 29 de enero 2010.

Habiendo tenido el privilegio de trabajar y de pensar junto a él a lo largo de casi diez años, me atrevo a afirmar que el pensamiento filosófico del Dr. Corona, de una riqueza poco común, puede ser providencialmente apropiado para llevar adelante esa tarea de pensar en pos de un renovado paradigma en cuyo eje se ubica, según Lafont, el “hombre simbólico”, el hombre vinculado, el hombre habitado por el deseo de comunión..

Cito, como mero ejemplo, uno entre muchos textos escritos por el Dr. Corona: “Una filosofía que parte de las obras de la cultura, en las que preconceptualmente y aún prelingüísticamente se le muestra al hombre el sentido, esto es, la “naturaleza” y la orientación de su vida, y que alza todo ello al inevitable –y siempre insuficiente- discurso conceptual-existencial radical, es una filosofía que lleva el calificativo de hermenéutica (...). Pero las obras de la cultura, que hablan del hombre y aún de aquello que es más que humano, sólo liberan su significación allí donde, entre ellas, se da la palabra y, conforme con el lugar en el que estamos ahora ubicados, la palabra prefilosófica, y singularmente la palabra poética, esto es, la que muestra la realidad de las posibilidades humanas supremas (...) Esta palabra, que “hace” todo símbolo, es la más originaria y así el fondo inacabable de significación desde el que se despliega la filosofía y a la que la filosofía ha de volver siempre si no ha de perder sentido. Allí esta la raíz, precisamente, de la insatisfacción de toda respuesta filosófica (...) porque tal palabra religiosa es, entre todas las palabras, la más radical y abarcadora. (...) ¿No bebe toda literatura esencial, finalmente, a sabiendas o no, afirmando o rechazando, en la fuente de los textos de las grandes tradiciones religiosas? En este siglo XXI se ha de hablar del Dios cristiano (...) con la palabra poética del hombre de fe, cuyo primer testimonio se halla en la Escritura. Pero también (...) con toda palabra creyente poética; y aún (...) con toda palabra poética esencial, incluso no creyente. Todas palabras anteriores “por naturaleza” a la palabra filosófica. A esa palabra más originaria, dada de diversas maneras – y que es experiencia–, ha de volver siempre, como a su fuente de sentido, la inevitable palabra filosófica, de pureza conceptual (...). Y allí ha de volver también toda teología”.¹²

(3) Desde esta última afirmación del Dr. Corona concluyo con una doble reflexión acerca de la teología en el actual contexto epocal. La primera tiene una forma interrogativa. Me pregunto ¿no nos estará invitando este nuevo paradigma a retomar “ad intra” de nuestra Facultad el diálogo entre la *fides qua* y la *fides quae*, o, si se prefiere, entre la Teología Moral y la Teología Dogmática? Podríamos tal vez repensar, de manera nueva, su articulación.

La segunda reflexión la hago pensando sobre todo en los alumnos de esta facultad, prolongando conceptos que el año pasado nos transmitiera el actual rector. Pienso que si la teología quiere asumir creativamente el nuevo paradigma sugerido por Lafont, entonces ella –la teología– está llamada a ser una *teología teologal*. Es decir que, si por una parte, ella debe estar, en cuanto ciencia, habitada por el anhelo de un pensar riguroso, también debe estar inspirada mística o poéticamente, para dejar resonar en ella y dejar pasar a través de ella el eco del Poema original, el de la Bella y Buena Nueva del Dios-Alianza, de su inquebrantable fidelidad y de su inagotable misericordia.

Ambos aspectos –el de la ciencia y el de la experiencia contemplativo-poético-teologal– deberían darse siempre unidos, aunque por cierto se acentúen en el aprendizaje y en el

¹² N. CORONA, *Hablar de Dios hoy*, en *Consonancias* n° 23, IPIS, marzo 2008, 24-26.

estudio los momentos de análisis y reflexión que harán pasar a un primer plano el aspecto ascético, esforzado y hasta crucificante del saber teológico. Pero siempre, detrás de este inevitable esfuerzo, acompañándolo y sosteniéndolo, debería manifestarse, ya desde ahora, algo de la alegría y la belleza de eso mismo –de Ese mismo– al que estamos intentando servir con nuestro estudio, como también algo de la alegría de querer comunicar a otros –a través de un pensamiento lúcido y de un lenguaje accesible, ambos preñados de experiencia– esa Verdad que hemos asimilado vital e inteligentemente. Ya que la teología es, en buena medida, visitar con la inteligencia la cuestión de Dios.

Queridos alumnos, como ustedes saben bien, la teología no es sólo discurso o palabra *acerca de* Dios, sino también palabra *de* Dios (dicha por Dios), y palabra *dirigida a* Dios. Los dos últimos aspectos subrayan el aspecto teologal de la teología mientras que el primero señala mejor su carácter de saber y de ciencia.

Ante todo, la teología es palabra o discurso *acerca de* Dios. Al respecto, afirma Olegario G. de Cardedal, en su Prólogo al libro de Mons.Ferrara: “Desde siempre hemos sabido lo que en el siglo pasado formulaba el iniciador de la teología dialéctica en estos términos: ‘Como teólogos debemos hablar de Dios, pero somos hombres y, como tales, no podemos hablar de Dios’. Tener que hablar y no poder hablar –agrega Cardedal– nos llevan al extremo de intentarlo una y otra vez, en espera de que Dios mismo subvenga a nuestra debilidad”.¹³

Por eso el hablar acerca de Dios desemboca necesariamente en la teología en cuanto eco de la palabra *de* Dios, dicha por Dios. Dice Cardedal: “Dios ha hablado primero. La teología, como momento segundo sólo puede nacer de la atención, audición, obaudición u obediencia ante el Dios que habla (...) El teólogo recoge y repiensa la palabra que Dios nos dijo una vez y de una vez para siempre en su Hijo; esa misma que nos inspira en su perenne novedad creadora por su Espíritu Santo”.¹⁴ En este mismo sentido afirma el padre Michel Messier: “Sólo Dios, efectivamente, habla bien de Dios. Todo otro discurso acerca de El es secundario, imperfecto, porque dice imperfectamente lo que ha sido dicho perfectamente, de una vez para siempre. En este sentido el primer teólogo o teólogo original es el Padre, y su teología es el Hijo, el Hijo encarnado que, a través de su existencia humana –encarnada, crucificada, resucitada– es la exégesis, el discurso del Padre dirigido al mundo”.¹⁵

Decía Juan XXIII: “No es el Evangelio lo que cambia, somos nosotros los que comenzamos a entenderlo mejor”. Y comenta Lafont: “Admirable idea, profecía maravillosa: estamos aún en el inicio de nuestra comprensión del Evangelio”.¹⁶ Así es: estamos aún en el inicio de nuestra comprensión del Evangelio, y siempre lo estaremos. En el “Deus semper maior” hay infinitos secretos de belleza, de amor, de ternura que aún no hemos descubierto, que aún no ha explorado a fondo la teología. Y a la vez todos esos secretos, todos esos caminos aún no recorridos, todos ellos están en Jesucristo, “el mismo ayer, hoy y para siempre” (Heb 13,8). Queridos alumnos: aprendamos a mantener unidos, en amorosa tensión, esos dos aspectos de la teología: el de la novedad del Dios siempre mayor y el de su revelación plena en Jesucristo, “el mismo ayer y hoy y para siempre”. Así

¹³ O.GONZALEZ DE CARDEDAL, en R.FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca 2005, 9.

¹⁴ CARDEDAL, o.c., 12.

¹⁵ M.MESSIER, texto inédito. Las otras citas de este teólogo provienen de la misma fuente.

¹⁶ LAFONT, o.c., 13.

habitaremos en la verdadera novedad, la de Jesús, explorada por el profesor Söding en su reciente tesis de doctorado.¹⁷ Y evitaremos tanto la superficialidad de una búsqueda de novedades de moda, como la idea falsa de que en la teología todo estaría ya dicho y que no nos quedaría más que repetir una letra privada de espíritu y de novedad. La teología no es repetición, sino siempre profundización, aún en la repetición. Porque la fe, como nos enseñaba Mons.Briancesco, es una inmensa invitación a pensar. Sí, a pensar la siempre mayor Bondad, Belleza y Verdad de Dios que resplandecen en el mismo y único Rostro, el del hombre-Dios, que es el primogénito de muchos hermanos. Aprendamos entonces a “llevar la novedad de los frutos a través de la veneración de las raíces” (F.Hadjhadj)

Por último, la teología como palabra *dirigida a Dios*. “Ya que –afirma el P.Messier– si Dios habla al mundo, y si el mundo puede entonces hablar acerca de Dios, es para mejor poder hablarle a Dios: la verdadera teología, que tiene su fuente en la escucha y la oración, encuentra también su realización plena en la alabanza y la celebración. ¿Acaso no era así para Jesús, que se retiraba de noche para dialogar con el Padre? ¿Acaso no es así para el resucitado, que vive para siempre en la casa del Padre, escuchándolo y alabándolo, como lo hace eternamente en cuanto Hijo? El no es solamente Palabra del Padre y acerca del Padre, sino también Palabra al Padre: triple manera para él de ser teólogo y de asemejarse al Espíritu, que dice al Padre lo que el Padre le ha dicho, a saber, su Hijo”.

Y nuevamente G.de Cardedal: “Hay que distinguir y conjugar el hablar a Dios, el hablar desde Dios, el hablar con Dios y el hablar sobre Dios. De él han hablado los profetas, sobre él han pensado los filósofos, desde él han vivido los místicos, en favor de él han testimoniado los mártires, en espera de él han aguardado los monjes y ante él han vivido los creyentes (...) Esa admirable sinfonía que no cesa es la que el teólogo tiene que oír, recoger y repensar para que cada nueva generación pueda escuchar e integrarse activamente en ella”.¹⁸

Profetas, filósofos, místicos, mártires, monjes, poetas, creyentes... todos ellos quieren habitar, en diversa medida, y según el talante que nos ha sido dado a cada uno, en el corazón y en la mente de todos nosotros, estudiantes y profesores de la Facultad de teología. Entonces la teología será en nosotros hermosa experiencia vivida. Porque “la teología tiene una dimensión auto-implicativa. Estudiar teología no consiste simplemente en adquirir informaciones, sino más bien, en ese movimiento en el que adquirimos informaciones, *dejarnos transformar por el estudio que emprendemos, por la realidad que descubrimos*”.¹⁹

Muchas gracias por su atención.

* * *

¹⁷ G.SÖDING, *La novedad de Jesús*.

¹⁸ CARDEDAL, *o.c.*, 11.

¹⁹ GAGEY Henri-Jerôme, (Doyen Fac.Théologie à l'ICP), *La théologie à la portée de tous*, entrevista hecha por *Theologia.fr*.

(II) Alteridad, vínculos y comunicación desde la teología de la caridad ²⁰

1- Como punto de partida de esta reflexión, quiero agradecer la invitación que me hiciera la Dra. Gomez Prieto a abrir esta Jornada dedicada al tema “Alteridad, vínculos y comunicación”. Tal como lo conversé con ella, hablaré desde un lugar institucional concreto, en cuanto Director del Instituto para la Integración del Saber, y lo haré desde la disciplina que cultivo académicamente, a saber, la teología; y, dentro de ella, desde la temática a la que me consagro de manera especial, a saber, las virtudes teologales: fe, esperanza y caridad. Será esta última, especialmente, la que inspire mi mirada y mi reflexión sobre el contenido de esta Jornada. Lógicamente la misma se moverá dentro de un universo de categorías predominantemente cristianas, pero abiertas a lo diverso, a la alteridad.

En los ya varios años dedicados a la temática de la integración del saber se me ha hecho progresivamente claro el vínculo entre esa actividad y lo que podría llamarse la cuestión de “lo humano”, cuestión inmensa y que se ubica en el corazón mismo de la universidad. Fue precisamente éste –“La universidad por un nuevo humanismo”– el lema con el que fueron convocadas a Roma las universidades de todo el mundo en el Jubileo del año 2000. Percibir ese vínculo entre integración de los saberes y la cuestión de lo humano significa a la vez intentar que la universidad se haga promotora de una *cultura de lo humano* capaz de trascender los temibles reduccionismos de lo humano que se anuncian, amenazantes, en el comienzo del tercer milenio: reducción del hombre a la máquina, reducción del hombre al animal, reducción del hombre a sus órganos, reducción del hombre a la cosa.²¹

Establecer una vinculación entre una posible pérdida del “principio de humanidad”, por una parte, y “la creciente especialización del conocimiento en el seno de cada disciplina académica” (ECE n.16), por otra, no es algo arbitrario: en la medida en que la especialización disciplinar se transforma en fragmentación del saber, dicha fragmentación no afecta solamente la vida intelectual. Es la cultura en cuanto tal la que va adquiriendo la impronta de lo fragmentario y unidimensional, generando una visión reductiva de lo humano que, a través de pasos progresivos, nos puede aproximar hacia la deshumanización y la barbarie. La integración del saber y la interdisciplinariedad resultan entonces cuestiones de vital importancia. Y no se trata sólo de un desafío propio de las universidades católicas sino de toda universidad que se precie de ser tal. Puede decirse que hay un nexo profundo entre la integración del saber y la interdisciplinariedad con la cuestión que hoy nos ocupa, la de la alteridad, los vínculos y la comunicación.

En la universidad *católica*, la integración del saber adquiere rasgos propios, por la presencia en ella de la fe, una fe vivida, celebrada, y visitada con la inteligencia, que a su vez se enriquece en esa visita. Estoy hablando de la teología, y de la contribución que ella aporta a esa integración del saber en la que se juega académicamente ese nuevo humanismo que busca cultivar la universidad. Recuerdo al respecto un pensamiento de Santiago Kovadloff: “la dimensión de lo teológico no es una dimensión alternativa preexistente que volvería [hoy] a ganar actualidad. La pregunta por el hombre es la pregunta por el misterio del hombre, es decir, por lo que el hombre tiene de inconmensurable para sí mismo”.²²

²⁰ Texto leído por el autor en la Jornada AIEMPR: *Alteridad, vínculos y comunicación*, UCA, septiembre 2008.

²¹ Cf. Jean-Claude GILLEBAUD, *Le Principe d'humanité*, Seuil, Paris 2002.

²² En Criterio N° 2289, 2003, 687.

Ahora bien, esta presencia de la teología en todas las carreras de nuestra Universidad plantea interrogantes. Por ejemplo: ¿cómo entra la teología en el concierto de los otros saberes, ofreciendo su interpretación de la realidad junto a otras miradas? ¿Lo hace “democráticamente”, como una disciplina más en el conjunto de las disciplinas, lo hace “jerárquicamente”, desde una superioridad que le sería dada por su fuente revelada? Tema de enorme importancia, pero me limito a decir algo que mucho tiene que ver con la temática de esta Jornada. A mi juicio, una teología que busque entrar en diálogo real con las otras disciplinas deberá ser una teología que experimente la necesidad de *profundizar en la dimensión humana con “anterioridad” al desarrollo de su específica dimensión teológica*. Siguiendo al teólogo Adolphe Gesché podemos afirmar que, para lograrlo, la teología debe estar *abierta a lo diverso, a la alteridad*. Gesché habla de apertura a lo pagano, e, incluso, al ateísmo, como condición para desarrollar una teología sana. Y señala, apoyándose en la psicología, los graves riesgos que se derivan del encerramiento excesivo (sea éste cultural, social o individual), excluyente de todo tipo de alteridad: “Por otra parte –afirma– nada es más peligroso para una fe que el querer ocupar todo el espacio en una vida, como si no existieran otros valores. Se ha señalado, en antropología, el peligro de una especie de “incesto cultural”, allí donde todos los intercambios se hacen únicamente dentro de una misma comunidad, o al interior de sí mismo, con todos los trastornos psíquicos que eso puede acarrear (A.Vergote). Se puede también hablar, en materia religiosa, del peligro incestuoso de permanecer atrincherado en sus propias referencias. Existe el peligro de pretender una pureza absoluta. Puede haber como una mala fe de la fe en refugiarse en sí misma. Freud señalaba que, cuando los símbolos se vuelven obsesivos, enferman al hombre, ya que los símbolos se han convertido entonces en ídolos; es decir, puros reflejos de mí mismo, sin ninguna alteridad, mientras que el símbolo remite precisamente a una alteridad”.²³ Como vemos, entonces, la teología no es ajena –más bien lo contrario– a la inquietud que hoy nos convoca: alteridad, vínculos y comunicación.

2. He dicho inquietud. Es que, como expresa la “Fundamentación de la Jornada”, la posmodernidad plantea, en esta temática, cuestiones inquietantes.

“En la era de los reclamos individualistas consecuencia de la post-modernidad, se borran los límites del propio yo respecto del otro. La difusión de la identidad se toma como pauta comparativa de una realidad tan cambiante como quien la percibe.

Los vínculos que se entablan con uno mismo basados en la satisfacción de las propias necesidades cuestionan la existencia y reconocimiento del otro. Así surgen los que son anulados, tragados por el otro, y los expulsados, rechazados, discriminados por criterios sin valor. Se pierde la categoría de persona humana reducida a objeto.

La relación con lo Trascendente se expresa a través de una religiosidad oral y dependiente de una figura omnipotente que debe satisfacer todas nuestras necesidades sin la mínima intervención de nuestra parte. La respuesta se espera en la inmediatez. De no ser así se abandona la esperanza en un ser supremo para depositarla en seres pertenecientes al mundo de lo mágico

La comunicación perdió su finalidad de nexo y vínculo entre los hombres convirtiéndose en instrumento de manipulación y confusión.”

Son afirmaciones inquietantes, preocupantes, porque en ellas se pone en juego la humanidad del hombre. Entrando ya en la reflexión específica del tema, tomaría como punto de partida la idea de que, en el fondo de la cuestión posmoderna, la realidad humana más afectada, y que a su vez afecta la temática que hoy nos ocupa, es la de la *esperanza*.

²³ A.GESCHÉ, *El sentido*, Sígueme 2004, 147.

El estado crítico actual en lo que respecta a la esperanza se percibe claramente en la convergencia de interpretaciones de la situación actual del mundo y la historia. Cito algunos ejemplos. Pierre de Charentenay, en la nota editorial –intitulada “Pesimismo y ambiciones”– de la revista *Études* en su número de enero de este año, afirma: “Un viento de *pesimismo* sopla sobre... Occidente. No se trata de una de esas pequeñas depresiones debidas a circunstancias adversas o a una dificultad pasajera, sino de un pesimismo profundo, que afecta nuestra capacidad de vivir juntos en nuestras sociedades democráticas modernas. Hemos perdido la capacidad de gobernarnos. *El futuro nos causa terror*. La perspectiva de los grandes proyectos parecería disiparse. Nos encontramos enredados en situaciones políticas, sociales, económicas intrincadas, cuya solución no es por cierto previsible... Estamos sumergidos en un océano de pesimismo, con un planeta que nos promete será inhabitable dentro de cien años si no obramos una revolución completa en nuestro modo de vivir.”²⁴ Así, pues, según esta visión, nuestro hoy está cargado de desafíos, pero sobre todo de pesimismo. “El futuro nos causa terror”. Ese número de *Études* plantea la necesidad de recuperar la noción de “ambición” en un sentido positivo, incluso cristiano, para volver a darle a la esperanza teológica un sustrato antropológico vital.

Otra nota característica del mundo actual, junto al pesimismo, es la *resignación*, como lo señalaba Guillermo Jaim Etcheverry hace unos años, haciéndose eco del libro “El gusto por el porvenir” de Jean-Claude Guillebaud:²⁵ “En la sociedad actual se extiende una tendencia alarmante: la resignación. Se manifiesta en una suerte de renunciamento a actuar sobre el mundo que encuentra su justificación en razones tales como el curso autónomo que parecen seguir la técnica, las características del mundo globalizado o el fracaso de las antiguas utopías responsables de verdaderos desastres durante el siglo XX. *Nos desentendemos del futuro*, abrumados por señales que nos impulsan al gozo del instante inmediato y nos conducen, insensiblemente, a un inevitable desencanto. Encerrados en nosotros mismos, protagonizamos un nuevo individualismo que refleja nuestro retiro progresivo del mundo, abandonando resignados la voluntad de civilizarlo o corregirlo [...] aceptamos la perspectiva de la desaparición de la política y, por lo tanto, de la democracia, que no son otra cosa que apuestas al porvenir [...] Si renunciamos a los proyectos, a la voluntad de cambiar ese curso de la historia, en suma, a la esperanza, enajenamos nuestra humanidad.”²⁶

Este abandono de la política, del gusto por un proyecto común capaz de mirar hacia el futuro con la esperanza de construir un mundo mejor parece ser, sin lugar a dudas, uno de los signos más inquietantes de nuestro tiempo. Pesimismo, resignación –“nos desentendemos del futuro”– y también *individualismo*. Hace pocos días decía el padre Calvez en una conferencia: “En el campo político también los sistemas de valores se hacen individualistas, es decir que las metas son de tipo individualista: todo debe servir a la realización de mis deseos personales, a la expansión de mi personalidad. Y se puede así hablar de una crisis de lo político con la explosión de un liberalismo individualista en lo político mismo. [...] A pesar de reacciones “comunitarias” o comunitaristas de las que se habla en nuestro tiempo [...] el rasgo principal de la mentalidad actual, el valor principal es [...] la libertad, la libertad en el sentido inmediato de “lo que me gusta”, en vez de la “razón” o de la “historia” que habían podido dominar en el siglo XIX, en el XX igualmente (en su primera parte por lo menos)”²⁷.

²⁴ PIERRE DE CHARENTENAY, *Pessimismes et ambitions*, *Études* n° 4081, janvier 2008.

²⁵ J.C.GUILLEBAUD, *Le goût de l'avenir*, Seuil, 2003.

²⁶ GUILLERMO JAIM ECHEVERRY, *Esperanza*, Revista La Nación, diciembre 2004.

²⁷ JEAN-YVES CALVEZ, *Individualismo y comunidad política*, UCA 2008.

En su libro “La lógica de la esperanza” Bernard Perret –ingeniero, economista y sociólogo– afirma: “Desde hace algunos decenios, el futuro es más una amenaza que una promesa segura de felicidad. Incluso creyendo todavía en el progreso tecnológico, hemos aprendido a desconfiar de él, sobre todo después de Hiroshima. A medida que se precisa la perspectiva de una crisis ecológica mayor, la inquietud tiende a imponerse sobre las certezas progresistas. De ahora en adelante estamos unidos más por el temor a las catástrofes (militar, sanitaria, ambiental...) que por la esperanza de un mundo nuevo. [...] La política ha perdido su dimensión utópica y nuestros dirigentes tienen la mirada fija en los índices económicos, como si éstos contuviesen en germen todo nuestro futuro. Resulta de esto una dramática pérdida de sentido. Estoy convencido de que esta crisis no podrá ser superada sin volver a la raíz religiosa de la esperanza”.²⁸

En una entrevista que le fuera hecha hace unos pocos años a George Steiner, a la pregunta : *¿Nosotros, que vivimos en la “era del Epílogo”, sobre las ruinas de Auschwitz y del Goulag, debemos “reaprender a ser humanos”? ¿Es necesario inventar un nuevo humanismo?*, Steiner respondió: “El siglo que ha terminado ha mostrado suficientemente que el modelo clásico de un humanismo capaz de resistir a la barbarie, a lo inhumano, gracias a una cierta cultura, a una cierta educación, a una cierta retórica, era ilusorio... A través de mis diversas investigaciones he llegado a la intuición de que *un humanismo sin fundamento teológico es demasiado frágil* para satisfacer las necesidades humanas, para satisfacer a la razón misma...”²⁹

Maurice Bellet, filósofo, teólogo, psicoanalista francés, apasionado intérprete de nuestro tiempo, afirma en su libro “El Dios salvaje”³⁰ que nuestra época, la que designamos como posmoderna, está bordeando la experiencia del *abismo*, entendiendo a este último como la *destrucción de la humanidad del hombre*. Bellet nos transmite así su conciencia del peligro que nos acecha, pero señala también la posible superación del mismo. A la pregunta: “¿Qué es lo que separa al ser humano de la destrucción?” responde este autor diciendo que se trata a la vez de un acto, de una decisión primera y de un encuentro, del advenimiento de una palabra que libera de la violencia abismal, una palabra inaugural que crea el primer espacio de humanidad. Si hay travesía del abismo es porque adviene allí, en el abismo, una palabra que viene hacia mí, una palabra de una ternura tan grande que puede disolver la dureza de la violencia mortífera. ¿Qué palabra es esa, que coincida, en cada uno, con la más fuerte afirmación de quien se es, y que a su vez despoje de toda pretensión de ser sí mismo por sí mismo? Es una palabra que afirma a cada uno en su ser singular, único. Y a la vez, inseparablemente, esa palabra es surgimiento primordial de una humanidad que existe en la pluralidad de sus miembros, a través de uniones, nacimientos, fraternidades que son palabra, palabra donde se revela que lo imposible es posible: que nosotros, los humanos, seamos... Hace falta entonces una palabra que sea verdaderamente iniciadora de este espacio o del camino que se revela aquí. ¿Quién dirá, el primero, esta *palabra que me da, con anterioridad a todo, el que yo pueda ser al escucharla?* Esto vale ciertamente para toda palabra de amor verdadero, que autoriza a ser. Pero lo que está en juego aquí es más grave: es la afirmación primera y prodigiosa que obra nuestra separación de la destrucción. Nos hace falta una palabra que arranque de la muerte.

²⁸ BERNARD PERRET, *La logique de l'espérance*, Presses de la Renaissance, Paris 2006, 192-195.

²⁹ GEORGE STEINER, *La barbarie douce, en Question de n°123. Education et sagesse*, Albin Michel 2001, 323-324.

³⁰ MAURICE BELLET, *Le Dieu sauvage*, Bayard 2007. Resumo aquí las páginas 57 a 64.

3. El texto de Bellet nos va acercando hacia el corazón mismo del tema de esta Jornada. Y a la vez, con sus preguntas, abre el camino para articular lo ya dicho con una mirada que, habiendo comenzado por percibir la crisis de la esperanza en el mundo actual, percibe ahora una crisis más profunda, pero también una posibilidad de superarla, la del amor; precisamente porque en el amor se pone en juego esa palabra que puede arrancarnos de la muerte, de la muerte como violencia destructora de humanidad.

Pero comencemos reconociendo que usamos la palabra amor para decir realidades muy distintas; el amor es un término análogo. Entonces, con Pieper, nos preguntamos: ¿hay algo común a todas las formas del amor? La respuesta que él da, y que nosotros asumimos, es la siguiente: “en todos los casos imaginables del amor, amar quiere decir aprobar”. Todas las formas del amor “son formas de expresar un acto de querer. Todas ellas tienen el sentido de comunicar al que lo escucha: yo quiero que existas”. El amor consiste en una aprobación de la existencia, en un acto de querer la existencia del otro. Dice Santo Tomás: “Lo que el amante está queriendo cuando ‘quiere’ es que el amado exista” (II-II,25,11). Este querer la existencia del otro encuentra su formulación más audaz en la fórmula de Gabriel Marcel: “Amar a una persona es decirle: tú no morirás”. ¿Qué significa para una persona el que otra la mire y le diga: “es maravilloso que estés en el mundo”? Significa que esa persona se siente justificada en su existir, siente una intensificación de su existencia; “no nos basta con existir simplemente, lo que interesa es la confirmación en el ser... lo que necesitamos, además de existir, es ser amados por otra persona”. Porque una persona “florece” cuando se siente querida; es más, su propia capacidad de amar “supone experimentar en sí la vivencia de ser amado por otro”.³¹

A esta ya maravillosa capacidad creadora humana, Dios quiere potenciarla al infinito, comunicando al hombre su propia manera de amar, su ser amor (1 Jn 4,8.16), suscitando y haciendo posible la vocación más profunda del hombre en cuanto imagen de Dios, a saber, la de *ser amantes como Dios es amante*. Las raíces más profundas de la caridad –y del tema que hoy nos convoca– están en Dios, en la Amistad subsistente que es Él en sí mismo –Padre, Hijo, Espíritu– y en la fidelidad a su designio benevolente: hacer entrar al hombre en esa, *Su* propia felicidad infinita. Este designio –que incluye alteridad, vínculos y comunicación– tiene en la Biblia un nombre propio: es *la Alianza*, palabra con la cual confesamos un vínculo y una comunicación nueva entre Dios y el hombre. Por una parte, la Alianza nos habla de un Dios que no ha querido nunca ser Dios-sin-el-hombre, que no ha querido nunca ser Dios sin ser-hombre, sino que, por el contrario, ha querido, en la libertad infinita de su ser trinitario, ser un Dios-con-nosotros, un Dios amigo de los hombres: “Ustedes son mis amigos... ya no los llamo servidores... yo los llamo amigos” (Jn 15,14.15). Y por otra parte, la Alianza nos señala a un hombre que ha sido pensado y querido desde toda la eternidad como un hombre-con-Dios, como un hombre-Dios.

Para describir esta unión de amor recíproco, que es la caridad, Santo Tomás de Aquino recurrirá a la noción de *amistad* (II-II,23,1). Esta amistad es el fruto de un largo itinerario bíblico, de un inmenso aprendizaje, de una incansable pedagogía –humanizante y divinizante a la vez– por la que Dios ha ido introduciendo progresivamente a Israel en la novedad de su amor. En su libro “¿Qué es Occidente?” Philippe Nemo hace la siguiente reflexión: “Ninguna civilización no occidental parece haber querido deliberadamente el progreso. El mundo greco-romano, si bien aportó *de facto* a la historia de las civilizaciones cambios importantes, no deseó deliberadamente el cambio en cuanto tal, ni pensó el

³¹ JOSEF PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Rialp, Madrid 1980, 436-448.

progreso indefinido como algo que debía constituir la marcha normal de la humanidad. Por lo tanto, si se admite que la civilización occidental integra esta dimensión, debe suponerse que debe su aporte a un nuevo elemento. Mi hipótesis es que este elemento es el *judeo-cristianismo*. A mi entender es la moral judeo-cristiana del amor o de la compasión la que, aportando una sensibilidad inédita ante el sufrimiento humano, un espíritu –sin equivalente en la historia anterior conocida– de *rebelión contra la idea de la normalidad del mal*, dio el primer impulso a la dinámica del progreso histórico. [...] La moral bíblica es esencialmente una moral de la compasión, que condujo a una percepción del sufrimiento humano más aguda que jamás anteriormente, e incitó a considerar por lo tanto como anormales e insoportables los males que la humanidad, hasta entonces, juzgaba como parte del orden eterno de las cosas”.³²

Esta nueva e inédita sensibilidad ante el sufrimiento perdura en los filósofos judíos del siglo XX, tal como lo afirma Carlos Hoevel: “*El acontecimiento del encuentro con el otro* será, en mi opinión, la clave central que distinguirá la concepción de la historia de los pensadores judíos del pasado siglo [...], que les permitirá, además, superar los planteos historicistas de otros autores. [...]. De modo análogo a Buber, Benjamin, Adorno o Heschel, Rosenzweig y Levinas creen así que ya no es posible interpretar los terribles males de la historia contemporánea “en su contexto,” ya que todo contexto ha saltado por los aires. *Sólo en el reconocimiento y el hacerse cargo del rostro doliente de cada una de las víctimas de la historia, es donde irrumpe un sentido posible para la historia*, más allá de toda hermenéutica. El logos de la historia, no se halla pues únicamente ni sobre todo en los grandes sucesos de la política, el arte o la cultura –en definitiva categorías genéricas inexistentes– sino que debe buscarse en los encuentros “cara a cara” de unos hombres con otros, muchas veces ocultos a la mirada de la historia.”³³

La admirable intuición de estos pensadores adquiere una dimensión abismal si la contemplamos desde el capítulo 25 del Evangelio de San Mateo. Allí, al describir el Juicio final, Jesús afirma algo de enorme trascendencia para nuestra comprensión y nuestra práctica del amor. Por una parte, las obras de misericordia que Jesús enuncia aquí (dar de comer al hambriento, de beber al sediento, vestir al desnudo, visitar al enfermo, al preso) recogen una antiquísima tradición humanista, que podemos encontrarla por ejemplo, en el antiguo Egipto, en la estela funeraria de Sakherti, jefe del tesoro, escrita 1970 años antes de Cristo: “Di agua a aquel que tenía sed, dí vestido a aquel que estaba desnudo, jamás hice mal a nadie”; o también, en la tradición bíblica, en el libro de Tobías: “Comparte tu pan con los que tienen hambre y tus vestidos con los que están desnudos” (Tob 4,16). Pero además, en el texto de Mateo, Jesús agrega algo inaudito “Cada vez que lo hicieron con el más pequeño de mis hermanos, *lo hicieron conmigo*” (Mt 25,40). Hay aquí algo absolutamente novedoso: Jesús, identificado con los necesitados, nos habla de un Dios presente como mendigo de amor en la persona de los sufrientes, de los más pequeños y necesitados. Dios, nuestro Padre, desea que nuestro amor hacia Él se verifique en el amor que le damos a sus hijos, que son nuestros hermanos.

Nos vamos así acercando a la percepción de ese amor, de esa palabra de amor capaz, como decía Bellet, de arrancarnos de la muerte, de atravesar el abismo.

*

³² PHILIPPE NEMO, *Qu'est-ce que l'Occident?*, PUF 2004, 35-36.

³³ Cf. CARLOS HOEVEL, *Filosofía de la historia y Reino de Dios: un diálogo con la filosofía judía del siglo XX*, *Communio*, marzo 2007.

4. A partir de estas ideas, la temática de esta Jornada se transfigura, a mi entender, en la cuestión del *divino advenimiento de la humanidad del hombre*. “Alteridad, vínculos y comunicación” se transforman en conceptos-flecha que apuntan hacia algo trascendente y a la vez inmanente, histórico, algo que en lenguaje bíblico llamamos el Reino, es decir, recreación de la totalidad de lo humano, en el sentido de apertura a una gozosa plenitud de sentido, plenitud experimentada y percibida de modo eminente en aquellas actitudes que denominamos virtudes teologales: la fe, la esperanza y la caridad.

a) En la fe la humanidad del hombre adviene ante todo como la de un “tú”, un “tú” convocado, llamado y amado por un “Yo” divino cuya Vida es la donación de la Vida en la Alianza. La humanidad del hombre no se declina cristianamente en la soledad “cartesiana” de la primera persona del singular, sino dinámicamente en la gozosa experiencia de un “yo” que es y se descubre, originariamente –“desde antes de la creación del mundo” (Ef 1,3-4)– como un “tú” incondicionalmente amado. Vivir en la fe es, ante todo, saberse amado así: nadie es un “yo” que no sea también, y aún antes, un “tú”, un “tú” amado. Y esto es verdad por la inquebrantable fidelidad de Dios, capaz de hacer sentir a cada humano el gozo de existir y el derecho a ser quien es.

b) En cuanto abierta a una plenitud sobreabundante (“seremos semejantes a Él”, 1 Jn 3,2), esta identidad es a la vez objeto de *esperanza*. La esperanza teologal busca enamoradamente realizar la divina humanidad del hombre –el Reino– en la historia, pero a la vez ahonda la tensión del deseo hacia la futura bienaventuranza definitiva, liberándolo así, en su búsqueda de realización histórica, de los variados imaginarios totalitarios y pseudoescatológicos en los que el hombre ha volcado no pocas veces lo peor de sí, generando escenarios para los que los adjetivos *inhumano* o *deshumanizante* no alcanzan ni lejanamente a expresar la infernal densidad del mal cometido, de la destrucción homicida. La esperanza teologal es humilde y paciente. Vive del don, de la promesa, y soporta abnegadamente la contradicción entre lo que es y lo que debería ser la humanidad del hombre revelada por la fe y celebrada en la amistad. Pero esa abnegación se resuelve siempre en canto nuevo, que resurge victorioso de toda muerte y de toda desilusión, y resurge porque la esperanza conoce –aunque no domina– el secreto del amor que le da vida, secreto que se llama *resurrección*.

c) Finalmente, la humanidad del hombre adviene en *el amor* como humanidad en comunicación, en *comuni6n*, la de un “nosotros” *nuevo* que nos ha sido dado en la amistad del Dios-Alianza, quien nos ha dicho finalmente su Nombre con la formulaci6n insuperable del “Yo soy” (Ex 3,14) pero ahora incluy6ndonos entrañable y amorosamente en 6l: “Yo –con ustedes– soy” (Mt 28,20). Advenimiento de divina humanidad: aprender a vivir tambi6n nosotros –llamados a la semejanza divina– del mismo deseo inclusivo de Dios, diciendo y actuando el: “yo con ustedes soy”, yo quiero ser con ustedes, no sin ustedes. He aqu6 el amor nuevo, el nuevo v6nculo: “nuevo” porque no excluye nada ni a nadie; amor real por el ser humano real; voluntad de ver y percibir en cada ser humano a aquel o a aquella a quien Dios ama; amor que ve siempre la luz, aunque est6 oculta; amor que se dilata en el j6bilo rec6proco de que el otro sea un don divino; amor que es el lugar humano del Evangelio, lugar de resurrecci6n del hombre, ya, ahora, por el don de este amor que da vida; amor que no se merece, sino que se ofrece. Entonces seremos divinamente Uno, y se ver6 cumplido el deseo de Jes6s: “que todos sean uno, como t6, Padre, est6s en m6 y yo en ti, que tambi6n ellos sean uno en nosotros” (Jn 17,21).

Vivir este *exceso de la comunión* sobre nuestras individualidades es *entrar en la “comunión de los santos”*, morada del Espíritu en el “nosotros” de una humanidad transfigurada, en la que resuena, gozosa, la voz de la divina ternura, esa voz que –según Bellet– “dice la única cosa importante que haya que escuchar, y que puede tomar muchas formas: tú eres mi hijo; tú eres mi hija; hoy resucitas de entre los muertos; lo peor puede ser transformado en camino; tienes eternamente tu lugar; en ti permanece ese don inaferrable que nada ni nadie destruirá, ni siquiera tú; vivir es posible; eres amado; puedes amar; el deseo del deseo de vivir y de amar es suficiente; eres grande en la medida de tu pequeñez, de tu humillación, de tu dolor; hoy comienza tu comienzo; nunca es demasiado tarde, ni demasiado poco, nadie está condenado. Una palabra de este tipo se dice tal vez sin palabras, puede ser un canto, o la brisa suave que escuchó Elías, puede ser la luz de un amanecer, o la música, o el rostro amado, o una o dos palabras del Evangelio o de no importa quien, hasta de un libro mediocre. Y un haz de luz atraviesa las tinieblas, tal vez de modo fulgurante, [...] o tal vez difuso, incluso no visto, trabajando en lo que llamamos el inconsciente. Sobre esto no hay dominio... ese haz de luz escapa a toda manipulación. Esta voz habla donde quiere [...] ¿La voz de quién? La voz de Dios, responde el hombre religioso. Debemos tener cuidado, porque con facilidad referimos esta voz *a lo que ya sabemos de Dios*. Lo que hace falta es *invertir la perspectiva*. No deberíamos decir: esta voz, ya sabemos que es de Dios, sino: *Dios es aquel que se escucha cuando escuchamos esta voz. Es decir que El es lo inasible de lo inasible, el abismo del abismo.*”³⁴ Así debemos escuchar la Escritura y los Evangelios, *no sabiendo anticipadamente lo que nos van a decir, sino escuchando lo que nunca podremos encerrar en lo ya sabido, a saber, la Palabra que coincide con la resurrección del hombre.*

*

5. Quisiera concluir con unas breves reflexiones –que tomo prestadas de algunos pensadores– con las que retomo algunos temas de la “Fundamentación de esta Jornada” mencionados más arriba, buscando abrir un horizonte de esperanza.

La primera tiene que ver con lo que, a juicio de *la ciencia actual*, diferencia al *Homo sapiens* de los otros animales. ¿Qué es lo propio del hombre? Hay respuestas que hoy ya no se consideran válidas, que ponían la especificidad de lo humano en la razón, lo cual se verificaba en algunas dimensiones de la actividad humana: fabricación de utensilios, el lenguaje, la cultura, la moralidad, la medicina. Hoy se tiende a ubicar lo propio del hombre en la denominada “*hipersocialidad*”, allí estaría el *plus* humano, en una capacidad, única entre los primates, para vivir en grupos muy grandes, y *extremadamente complejos en sus vínculos*. Esta excelencia relacional exige enormes capacidades cognitivas. Como afirma Eric Charmentant, “sin querer hacer concordismo, las investigaciones contemporáneas en antropología evolutiva subrayan un aspecto importante de la *imago Dei* en la tradición teológica cristiana, a veces oscurecida por una exaltación casi exclusiva de la razón. Dios Trinidad es *plenitud de relaciones* en sí mismo, la *hipersocialidad humana es un análogo de la hipersocialidad divina*. La imagen de Dios debe buscarse en el exceso más que en lo exclusivo, en el *exceso de socialidad* humana más que en lo exclusivo –cada vez más reducido– de algunas facultades humanas.”³⁵

Estas ideas concuerdan con lo que, desde el ámbito de la ciencia económica, afirma Christian Ansperger: “Generar un crecimiento económico constante en un marco de expansión constante del consumo: he ahí, sintéticamente, el proyecto capitalista en relación

³⁴ Cf. BELLET, *La chose la plus étrange*, Desclée de Brouwer 1999, 79-81.

³⁵ ERIC CHARMETANT, *Le propre de l’homme et l’évolution*, *Études*, Juillet-Août 2008, n° 4091-2.

con el bienestar y la felicidad. Esa visión –una visión largamente dominante– del bienestar y la felicidad es existencialmente falsa. Nosotros no somos primero productores y consumidores, sino que antes somos lo que yo llamaría "emprendedores relacionales". Con esa expresión, lo que quiero significar es que *la vida humana es primero relacional* –por lo tanto, en un cierto sentido, “comunitaria”– y que la mayoría de nuestras acciones en la vida cotidiana contienen un elemento relacional, un intento de entablar relaciones (ya sean fugaces o estables) y de edificar relaciones. El sentido de nuestras vidas descansa, en el fondo, en lo que damos y recibimos, en el interior de un flujo constante de amor y respeto, de escucha y cuidado –y ese amor, ese respeto, ese escuchar y cuidar no son concebidos meramente como una fuente de felicidad psicológica o distracción, sino como algo que nos eleva a un nivel superior de conciencia.”³⁶

La segunda reflexión se ubica en el ámbito de *las ciencias sociales*, y lleva nuestro tema al terreno del realismo cotidiano. “El mensaje evangélico invita a *cultivar una relación al otro que permita formas nuevas de vínculo social*. En primer lugar las relaciones referidas a aquel con quien no estamos de acuerdo, o a quien no apreciamos, o que se lo considera un enemigo. Jesús invita insistentemente a evitar reducir a las personas, para bien o para mal, a su pertenencia a una categoría dada. Los malos no son sólo malos (Zaqueo...) y los buenos no son sólo buenos (los apóstoles...). El Evangelio invita a poner toda la atención en la complejidad de las personas, como irreductibles a las categorías con las cuales resulta cómodo identificarlas... En la medida en que se traduce en actitudes concretas y en actos, esta aproximación al otro permite salir de la alternativa entre los extremos de la hostilidad o del vínculo fusional... Lo esencial está en la manera en que se construye la mirada que cada uno dirige a sus congéneres, y, en especial a aquellos con los que se está en conflicto o en desacuerdo... La mirada evangélica permite tener una actitud positiva sobre aquellos que se reconoce que se equivocan, sin afirmar sin embargo que todo da lo mismo (cf. la mujer adúltera, Jn 8). La vida de las sociedades democráticas supone una forma de relación al otro que incluye, como algo insuperable, las divisiones, los conflictos de intereses, de opiniones y de valores. Supone que uno puede mirar al otro como un adversario que uno enfrenta, sin por eso considerarlo como alguien malo que convendría eliminar. Exige que, aun soñando con la unión, con la unidad y con la armonía, uno no se escandalice de que ellas no se realicen. No extraña demasiado, entonces, que sea en países marcados por una cultura cristiana donde tales sociedades hayan prosperado.”³⁷

En tercer lugar, una reflexión proveniente del *ámbito artístico*, concretamente de la *música*. Se trata de palabras dirigidas a Daniel Barenboim por el maestro Guillermo Scarabino, decano de nuestra Facultad de Artes y Ciencias Musicales, con ocasión de la incorporación de Barenboim a la Academia de Artes. La parte del texto que me interesa rescatar ahora dice así: “El intérprete musical es un permanente *generador de convivencia*. Transustanciar los signos gráficos estáticos y bidimensionales de la partitura, las “manchitas negras sobre un papel” como gusta decir el propio maestro Barenboim, en una vivencia de *comunicación* sensorial, intelectual y afectiva, que integra misteriosamente al creador, al intérprete y al oyente en una experiencia única e irrepetible, sin barreras temporales ni idiomáticas, es casi un milagro. En la duración de una obra musical puesta en acto, el intérprete *crea un ámbito de existencia convivida* que va mucho más allá de la mera coincidencia de las tres personas –autor, intérprete y oyente– reunidas en un

³⁶CHRISTIAN ARNSPERGER, *Conexiones económicas o relaciones humanas*, diario La Nación, 26 de septiembre 2008. El autor es profesor de ética y economía en la Universidad de Lovaina la Nueva, Bélgica; escribió *Crítica de la existencia capitalista* (Edhasa, 2008).

³⁷ PHILIPPE D'IRIBARNE, *Christianisme et lien social, Études*, octubre 2004.

determinado momento y lugar [...] Daniel Barenboim, largamente reconocido como un intérprete musical de superior jerarquía, no se detuvo. Habiendo generado durante décadas infinidad de convivencias como pianista y director, con la energía que lo caracteriza y por todos los medios a su alcance, junto con su amigo palestino Edward Said comenzó a promover incansablemente la convivencia y cooperación, allí donde un conflicto atávico parece aún insuperable: en Medio Oriente.”³⁸

Por último, para evocar la relación con lo Trascendente, me permito citar al cardenal Martini: “Para buscar un diálogo provechoso entre la gente de este mundo y el Evangelio y para renovar nuestra pedagogía a la luz del ejemplo de Jesús, es importante *observar atentamente el así llamado mundo posmoderno.*” Habiendo realizado esa atenta observación, concluye Martini: “No quiero ahora abrir juicios. Sería necesario mucho discernimiento para distinguir lo verdadero de lo falso, qué cosas se dicen por aproximación de lo que se dice con precisión, qué es simplemente una tendencia o una moda de lo que es una declaración importante y significativa. Lo que quiero subrayar es que esta mentalidad está ahora en todas partes, sobre todo en los jóvenes, y es necesario tenerlo en cuenta.”

“Pero quiero agregar algo. Quizás esta situación es mejor que la que existía antes. Porque el cristianismo tiene la posibilidad de mostrar mejor su carácter de desafío, de objetividad, de realismo, de ejercicio de la verdadera libertad, de religión ligada a la vida del cuerpo y no sólo de la mente. *En un mundo como aquel en que vivimos hoy, el misterio de un Dios no disponible y siempre sorprendente adquiere mayor belleza; la fe comprendida como un riesgo se vuelve más atrayente.* El cristianismo aparece más bello, más cercano a la gente, más verdadero. El misterio de la Trinidad como fuente de significado para la vida es una ayuda para comprender el misterio de la existencia humana.”³⁹

*

Ojalá estas reflexiones ayuden a vislumbrar caminos que lleven hacia un horizonte esperanzador, a la vez utópico y realista; aportando elementos útiles para pensar hoy, con otros, la tarea fascinante y urgente de la recreación de la plena humanidad del hombre, hecha de alteridad, vínculos y comunicación. Con el mundo, con sus hermanos, con Dios.

* * *

³⁸ GUILLERMO SCARABINO, texto inédito

³⁹ CARLO MARIA MARTINI, *Quale cristianesimo nel mondo postmoderno*, en *Avvenire*, 27 julio 2008. Texto tomado de una conferencia pronunciada en mayo de 2007 en el *Istituto dei Fratelli delle Scuole Cristiane di Roma*.