

Editorial

En su carta al periodista Eugenio Scalfari – fundador del diario italiano *La Repubblica*– el papa Francisco pronunció una frase fascinante e inquietante “...para comenzar, yo no hablaría, ni siquiera por lo que respecta a un creyente, de verdad "absoluta", en el sentido que absoluto es aquello que es inconexo, aquello que carece de toda relación. Ahora bien, la verdad, según la fe cristiana, es el amor de Dios hacia nosotros en Jesucristo. Por lo tanto, **¡la verdad es una relación!** Tanto es así que incluso cada uno de nosotros percibe la verdad y la expresa a partir de sí mismo: de su historia y cultura, de la situación en la que vive, etc. Esto no significa que la verdad sea variable y subjetiva, todo lo contrario. Significa que la verdad se nos revela siempre y sólo como un camino y una vida...”.

En sintonía con este pensamiento, en este nuevo número de *Consonancias*, el consejero del IPIS, Jorge Fazzari propone un ensayo de pensamiento en clave relacional a partir de desplegar una *pedagogía trinitaria* sobre la comunión y el diálogo, tomando como modelo la doctrina de la Trinidad. El autor repetiría el mismo espíritu desafiante de Francisco cuando nos anima a pensar la misma Universidad (y a pensar-nos en nuestras actividades académicas) tomando como modelo la relación amorosa del Padre, del Hijo y del Espíritu. Fazzari nos interpela permanentemente, con algunas ideas que deben ser encarnadas en la vida misma: “la comunión es unidad en la diversidad”; “el ser humano es *sujeto relacional*, creado a imagen de las Personas Divinas”; “el diálogo y la aceptación del otro –a veces– se vuelven difíciles, a pesar de que estamos buscando metas comunes, y estamos tratando de vivir los mismos valores de verdad, justicia, fe y amor...el hecho de que nosotros seamos distintos no debe llevar a la negación del otro, sino a la aceptación del otro; e incluso –en cuanto de nosotros depende – a *hacer ser al otro*, con su diferencia y oposición”; “...y, así, contemplamos en la Trinidad que ser *Personas distintas* y tener *diferentes propiedades* personales no atenta contra la comunión, sino que *es constitutivo de la comunión...*”.

Por último, si el *diálogo* es una actitud y una actividad irrenunciable, surgida de nuestro mismo ser, que es “a imagen y semejanza de la Trinidad, el autor inscribe su pensamiento en la tradición eclesial que reconoce en la encíclica *Ecclesiam Suam* una lúcida descripción sobre las condiciones del encuentro con el logos y el corazón del otro. En su punto 31, el papa Pablo VI decía: “El coloquio es, por lo tanto, un modo de ejercitar la misión apostólica; es un arte de comunicación espiritual. Sus caracteres son los siguientes: 1) *la claridad* ante todo: el diálogo supone y exige la inteligibilidad: es un intercambio de pensamiento, es una invitación al ejercicio de las facultades superiores del hombre; bastaría este solo título para clasificarlo entre los mejores fenómenos de la actividad y cultura humana, y basta esta su exigencia inicial para estimular nuestra diligencia apostólica a que se revisen todas las formas de nuestro lenguaje, viendo si es comprensible, si es popular, si es selecto. 2) otro carácter es, además, la *afabilidad*,...el diálogo no es orgulloso, no es hiriente, no es ofensivo. Su autoridad es intrínseca por la verdad que expone, por la caridad que difunde, por el ejemplo que propone; no es un mandato ni una imposición. Es pacífico, evita los modos violentos, es paciente, es generoso. 3) *La confianza*, tanto en el valor de la propia palabra como en la disposición para acogerla por parte del interlocutor; promueve la familiaridad y la amistad; entrelaza los espíritus por una mutua adhesión a un Bien, que excluye todo fin egoísta. 4) finalmente,

la *prudencia* pedagógica, que tiene muy en cuenta las condiciones psicológicas y morales del que oye....con el diálogo así realizado se cumple la unión de la verdad con la caridad y de la inteligencia con el amor”.

Un ensayo de pensamiento en clave relacional

Jorge Fazzari

Por lo tanto ¡la verdad es una relación!

Papa Francisco

*“No he comenzado a pensar en la Unidad cuando ya la Trinidad me rodea con su fulgor.
No he comenzado a pensar en la Trinidad cuando ya la Unidad me arrebató de nuevo...”*

San Gregorio de Nacianzo

En 1960 Karl Rahner escribió un artículo titulado “Advertencias sobre el tratado *De Trinitate*” que causó gran conmoción, pues denunciaba que:

“...los cristianos, a pesar de que hacen profesión de fe ortodoxa en la Trinidad, en la realización religiosa de su existencia son casi exclusivamente «monoteístas». Podemos, por tanto, aventurar la conjetura de que si tuviéramos que eliminar un día la doctrina de la Trinidad por haber descubierto que era falsa, la mayor parte de la literatura religiosa quedaría casi inalterada”.¹

En este contexto, Rahner propone su famoso “axioma fundamental”, que tenía como intención subsanar esta incoherencia, insertando el misterio de la Trinidad de modo realmente existencial en la fe y en la vida cristianas. Y —más allá de las críticas que ha recibido la formulación de ese axioma fundamental— sus comentaristas y críticos coinciden en reconocerle a Rahner el mérito de haber llamado la atención sobre esta gravísima carencia.²

Ya han pasado más de 50 años desde aquel artículo de Rahner y, si bien “la teología católica de la Trinidad conoce una renovación en nuestro tiempo”, después de “muchos años, casi siglos” en que “la doctrina de la Trinidad no tenía en la teología el papel central que le corresponde”,³ no obstante, todavía queda mucho por avanzar en la conciencia y en la vivencia del misterio de la Trinidad divina y de todas sus consecuencias para la vida concreta, incluido el ámbito del pensar y del saber.

A la luz de lo dicho, este artículo no es otra cosa que una serie de variaciones sobre un tema principal: *la comunión es unidad en la diversidad*. Y la finalidad es —simplemente— sensibilizar al lector sobre este tema, y estimular su pensamiento y su creatividad en relación con él.

Dudé en poner algunas ideas, que finalmente propongo en el texto, aunque están “a medio pensar”. Lo que me motivó a ello, fue que este mismo artículo muestra que siempre estamos en camino; o, como decía Borges: “no puede haber sino borradores. El concepto de texto

¹ K. RAHNER, “Advertencias sobre el tratado teológico «De Trinitate»”, en *Escritos de Teología* IV, Madrid 2002⁴, 101.

² Un estudio exhaustivo sobre el tema se encuentra en: M. GONZÁLEZ, *La relación entre Trinidad económica e inmanente. El axioma fundamental de K. Rahner y su recepción. Líneas para continuar la reflexión*, Roma, 1996. Y tenemos una síntesis en: R. FERRARA, “La Trinidad en el posconcilio y en el final del Siglo XX: método, temas, sistema”, *Teología* 80 (2002/2) 53-92; asumido por el autor (y reformulado en parte), en *El Misterio de Dios, correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005, 459ss.

³ M. ARIAS REYERO, *El Dios de nuestra fe. Dios Uno y Trino*, Bogotá, 1991, 387s.

definitivo no corresponde sino a la religión o al cansancio”.⁴ Y, quizás, si Borges hubiera tenido la oportunidad de ver un mayor pluralismo en teología, hubiera dejado sólo la última opción.

En este artículo comienzo presentando brevemente el “modelo de comunión” en su fuente viva y suprema: la Trinidad divina. Luego expongo algunas de las repercusiones que este modelo de comunión tiene para el hombre y la sociedad, proponiendo que el ser humano es “sujeto relacional”, creado a imagen de las Personas Divinas, cada una de las cuales es “relación subsistente”. Y arriesgo que –quizás– este mismo concepto de relación subsistente pueda ser aplicado al ser humano. Y finalmente hago algunas sugerencias respecto de cómo se puede aplicar este modelo de comunión al ámbito del pensar, del saber y de las ciencias.

En ese contexto analizaremos el “corrimiento” hacia un nuevo equilibrio, que el Papa Francisco propone –también– para el tema de la verdad.

1. Reflexión sobre la Comunión Trinitaria.

A los seres humanos, a veces, nos cuesta compartir. Y la experiencia nos demuestra que vivir encerrados en nosotros mismos –sin compartir nuestra vida y nuestros bienes– nos conduce a un aislamiento mortal.

En cambio, cuando contemplamos el misterio de la Trinidad, vemos que el Padre engendra al Hijo comunicándole su propio ser divino. El Padre –Quien es “la fuente y el origen de toda la divinidad”–⁵ comunica al Hijo esta divinidad y, al comunicarla, lo engendra. Y, a su vez, el don de amor –infinito y mutuo– entre el Padre y el Hijo espira a la Persona-Amor: el Espíritu Santo.

Con todo esto, vemos que en la Trinidad el compartir es mucho más que eso: *es darse al Otro*. Es la total profundidad del compartir, pues no sólo se dan cosas, sino que se da la Persona. El Padre se da todo entero –sin perderse– para comunicar todo aquello que Él es y, comunicándolo, engendra al Hijo. A su vez, el Padre y el Hijo se dan, y así hacen proceder a la Tercera Persona. Y el Espíritu Santo, a su vez, siendo el Amor, se entrega al Padre y al Hijo. Contemplamos, entonces, que este *dar y darse* es el corazón de la *Comunión consustancial* de las Tres Personas.⁶

De modo parecido, si las personas creadas sabemos compartir, y nos damos a los demás recíprocamente, el fruto exquisito de estas actitudes es la común-uniión.

Compárense ahora estas actitudes que nos enseña la Trinidad –y que el Hijo hecho hombre nos mostró de modo tan concreto y evidente– con las actitudes de codicia, opresión, violencia y división que vemos cotidianamente... y veremos cómo *el misterio de la Santísima Trinidad es un mensaje profético para todo tiempo y para todo lugar*.

2. La comunión es unidad en la diversidad.

2.1. Meditación sobre la comunión.

⁴ J. L. BORGES, “Las versiones homéricas”, en *Discusión*, 1932.

⁵ CCE 245, citando el Concilio de Toledo VI (año 638), DS 490. Aclaremos que CCE es la sigla del *Catecismo de la Iglesia Católica*.

⁶ CCE 248.

Hemos visto que la comunión de la Trinidad tiene como corazón el *don de Sí mismo* que las Personas Divinas hacen mutuamente. Pero podemos avanzar más aún.

Una de las cosas que más nos cuesta a los seres humanos es la convivencia con aquellas personas que piensan o sienten distinto que nosotros. El diálogo y la aceptación del otro –a veces– se vuelven difíciles, a pesar de que estamos buscando metas comunes, y estamos tratando de vivir los mismos valores de verdad, justicia, fe y amor. Y –a veces– nosotros pensamos que estamos haciendo una gran cosa soportando al que es *distinto y opuesto*.

En cambio, en la Trinidad el Padre *engendra* al Hijo, que es el *distinto y opuesto*. Pues *ser padre y ser hijo* son lo distinto y opuesto. Es decir, que el Padre –Quien, como dijimos, es “la fuente y el origen de toda la divinidad”– no sólo soporta o tolera al Hijo, sino que *hace ser* al Hijo. De este modo, vemos que la comunión trinitaria no sólo se realiza entre Personas distintas y opuestas sino que, incluso, el Padre –al engendrar al Hijo– *genera a la Persona distinta y opuesta*.

Por tanto, el hecho de que nosotros seamos distintos no debe llevar a la negación del otro, sino a la aceptación del otro; e incluso –en cuanto de nosotros depende– a *hacer ser al otro*, con su diferencia y oposición.⁷

Avanzando en la contemplación del misterio de la Trinidad, vemos que *también son muy diferentes* la Segunda y la Tercera Persona; pues uno es el Hijo engendrado por el Padre, y el otro es el Espíritu Santo que procede del Padre y del Hijo. El Espíritu Santo no es otro Hijo; ni siquiera su origen es semejante al del Hijo, pues no es engendrado, sino espirado; no es generado, sino procedente.

Por tanto, en la Trinidad tenemos a *Tres Personas infinitamente distintas*: no hay tres Padres, ni tres Hijos, ni tres Espíritus Santos. Y su comunión es tan profunda, que son consustanciales: “*A causa de esta unidad, el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo*”.⁸

Y, demos un paso más, pasando del *registro metafísico* al *registro moral*: las Tres Personas que son *consustanciales*, también *tienen idéntica actitud*: compartir, darse a los demás, vivir en comunión de Vida, Luz y Amor.⁹

Y, así, contemplamos en la Trinidad que ser *Personas distintas* y tener *diferentes propiedades* personales no atenta contra la comunión, sino que *es constitutivo de la comunión*.

Incluso, podemos ver aquí un fundamento trinitario de la *soledad existencial* que a veces experimentamos los seres humanos. Pues, a pesar de encontrarnos rodeados de personas –e, incluso, rodeados de personas que nos aman– a veces experimentamos una soledad incompañable, pues está basada en nuestra propia identidad personal, que es única e irrepetible. Y contemplamos “algo así” en la Trinidad: en ella hay un sólo Padre, un sólo Hijo, un sólo Espíritu Santo; cada una de las Personas es única, y con una identidad personal

⁷ Cf. J. PIEPER, *Las virtudes fundamentales*, Madrid, 1976; 439ss: “El amor humano como continuación y perfeccionamiento de la «creatio».”

⁸ CCE 255, citando el Concilio de Florencia (del año 1442). “Comunión consustancial” en CCE 248.

⁹ Nos dice CCE 470: “Así, en su alma como en su cuerpo, Cristo expresa humanamente *los comportamientos divinos* de la Trinidad”. Donde la traducción castellana dice “comportamientos” el texto latino dice “*mores*”, palabra de la cual deriva nuestra palabra “moral”. El CCE nos dice, pues, que el Hijo –al hacerse hombre– nos revela la *moral interna de la Comunidad Trinitaria*.

irrepetida e irrepetible. Por eso, afirmando por un lado la comunión infinita que son los Tres Infinitos, también podemos afirmar la *infinita soledad* de cada Uno de Ellos.¹⁰

Con esto, contemplamos que en la comunión se produce la *conjunción paradójica* de la unión común y de la soledad personal. Y esto también alcanza su cumbre en la Trinidad Divina: El Padre es sólo Padre, nunca fue Hijo y nunca lo será; el Hijo es sólo Hijo, nunca fue Padre y nunca lo será; el Paráclito es sólo Paráclito, nunca fue Padre ni Hijo, y nunca lo será.¹¹ Soledad abismal y Comunión infinita, en la cual “un Abismo llama a otro Abismo” (Salmo 42, 8) desde su propia interioridad, pues “a causa de esta unidad el Padre está todo en el Hijo, todo en el Espíritu Santo; el Hijo está todo en el Padre, todo en el Espíritu Santo; el Espíritu Santo está todo en el Padre, todo en el Hijo” (CCE 255).

También esto es un mensaje y un modelo para nosotros. Pues también los seres humanos somos personas distintas y con diferentes propiedades personales. Y tenemos en común, también, el pertenecer a la misma naturaleza humana. ¿Qué nos falta, entonces, cuando no logramos la comunión? Pues *nos falta tener las mismas actitudes*: saber compartir, darse a los demás, vivir los valores de Vida, Verdad y Amor, que fundamentan la comunión entre nosotros, la resguardan y la acrecientan.

Ya San Pablo nos mostraba en su 1ª Carta a los Corintios (12, 12-26) que, si bien somos *estructuralmente* distintos –como los distintos órganos del cuerpo– la común-unión se produce si cada uno sabe compartir y sabe darse a los demás. Y, justamente por esto, esta reflexión de San Pablo culmina hablando del amor, en su magnífico himno a la caridad (1ª Cor 13, 1-13).

2.2. Conclusiones.

– Vemos que el Padre no existe sin el Hijo. Ni siquiera tiene sentido llamarse “Padre” si no hay un Hijo: sus propios nombres personales ya manifiestan la existencia de Otro y la relación con Otro.

– Formulándolo de un modo más completo: el Padre no existe sin el Hijo. Nunca “estuvo” el Padre sin el Hijo.¹² Incluso, podemos preguntarnos: ¿acaso puede el Padre existir sin el Hijo? De ninguna manera: no se puede ser padre, sin un hijo.

– Y lo mismo vale para la relación del Padre y del Hijo con la Persona del Espíritu Santo. Pues, por un lado, el nombre de Espíritu viene de la palabra “espirado”, que es el acto común del Padre y del Hijo, del cual procede el Espíritu Santo; y con esto, contemplamos al Espíritu Santo en *relación pasiva* con el Padre y el Hijo.¹³ Y, por otro lado, el Espíritu Santo es la Persona-Amor, Quien con su Abrazo Infinito “cierra” la comunión trinitaria.¹⁴

¹⁰ En este sentido, recordemos que Juan Duns Escoto –“el doctor sutil”– definía a la persona como “*ultima solitudo*”, es decir, como “última soledad” o “soledad extrema”: *Reportata Parisiensia*, I, d. 25. q. 2, n. 14.

¹¹ Desde este punto de vista, podemos decir que ellos Tres son más distintos entre sí, que nosotros entre nosotros: un hombre de mediana edad puede ser, simultáneamente, padre, hijo y “paráclito” (= amigo)... y encontrar fácilmente otro sujeto como él. Para la justificación de la interpretación de “paráclito” como “amigo”: cf. J. P. LOUW – E. A. NIDA (EDITORES), *Greek-English lexicon of the New Testament: based on semantic domains*, New York, 1988/1989; voz: *parákletos*.

¹² He aquí otra paradoja: el Padre engendra y el Hijo es engendrado, pero igual son coeternos.

¹³ Santo Tomás de Aquino explica que el nombre “Espíritu” (*Spiritus*) surge de la palabra “espirado” (*spiratus*): *Suma Teológica* I, 36, 1, ad 2. Por eso, dice CCE 255: ““En los nombres relacionales de las personas, el Padre es referido al Hijo, el Hijo lo es al Padre, el Espíritu Santo lo es a los dos...”

¹⁴ Y aquí también nuestra contemplación se abre a dos aspectos complementarios: “dentro” de la Trinidad –como acabamos de ver– el Espíritu “cierra” la comunión trinitaria siendo un Abrazo Infinito de Amor; y, “hacia

- Vemos, entonces, que *en la mismísima Trinidad Divina, cada Persona es-con-las-Otras*.
- Por lo tanto: ¿cómo podemos nosotros pretender ser autosuficientes? ¿Cómo podemos pretender que nos bastamos a nosotros mismos para ser, para conocer, para vivir...?
- De modo semejante a como sucede en la Trinidad, las personas humanas *no podemos ser sin los otros*. Y la diferencia del otro no es una maldición –como pensaron algunos–;¹⁵ incluso vislumbramos que *la complementariedad con los otros no implica carencia, sino perfección*, pues también hay complementariedad entre las Personas Divinas... y –obviamente– no hay nada imperfecto en la Divinidad. A esta perfección, quizás, podríamos llamarla *ser-con-los-otros*, lo cual es más perfecto que *ser aisladamente*.
- Esto nos debe llevar a agradecer y bendecir la existencia de los otros, sobre todo en cuanto distintos. Y a cultivar el diálogo, la comunicación y la comunión, que nos permiten ser a todos de una manera más plena, a semejanza de la Trinidad.¹⁶

2.3. Consecuencias concretas.

Lo dicho tiene aplicaciones inmediatas a la vida cotidiana:

- El *diálogo* es una actitud y una actividad irrenunciable, surgida de nuestro mismo ser, que es “a imagen y semejanza de la Trinidad”
- La *persona distinta y opuesta* no sólo debe ser tolerada o aceptada, sino *apreciada y sostenida* en su ser, en cuanto de nosotros depende.
- La diversidad del otro debe alegrarnos, pues nos procura *asombro, fascinación ante lo distinto y oportunidad de crecimiento*.
- La uniformidad no es bien, pues vemos que la misma Trinidad es comunión de Tres infinitamente distintos. *La comunión es “unidad en la diversidad”*. La comunión es el “justo medio” entre la uniformidad –que anula la riqueza de la diversidad– y la división, que atenta contra la solidez de la unidad.
- En la mismísima Trinidad Divina, cada Persona no es sin las Otras. Por tanto: *no pretendamos ser autosuficientes*, ni tengamos la arrogancia de que nos bastamos a nosotros mismos para ser, para conocer, para vivir...¹⁷
- *Ser-con-los-otros*, saber vivir en comunión, es *signo de perfección*, a imagen de la Trinidad.

3. El ser humano, sujeto relacional.

afuera”, hacia el mundo y la historia, “el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo que nos ha sido dado” (Rom 5, 5), y así inicia nuestra santificación en un proceso que la teología oriental no duda en llamar: “divinización” del hombre.

¹⁵ Es conocida la frase: “El infierno es el Otro”, de la obra *A puerta cerrada*, de J. P. Sartre.

¹⁶ Cf. CCE 1702 y 1878.

¹⁷ La humildad es un presupuesto básico para el diálogo: cuanto mayor es, mejor es el diálogo. Y la humildad no es menosprecio de sí, sino captación lúcida de la propia situación real en el universo: somos precarios, limitados; tenemos ignorancias y errores. Y, si hay alguna duda, preguntémonos ¿quién puede decir *siquiera* que se conoce perfectamente a sí mismo? Por todo esto, el diálogo con “el distinto y opuesto” puede enriquecer nuestras precariedades y corregir nuestros errores.

Aquí sólo queremos presentar un razonamiento muy sencillo, pero muy consistente, que desemboca en una definición.

Si Dios es Comunión, y el hombre ha sido creado a imagen de Dios, entonces la comunión es un elemento constitutivo del ser humano.

Cuando Santo Tomás de Aquino busca definir qué es la Persona Divina, termina diciendo que la Persona Divina es “relación subsistente”.¹⁸ Es decir, que la categoría “relación” es definitoria del ser-persona-divina. Por tanto, en la Revelación cristiana, la categoría “relación” es suprema y adquiere dimensiones de *consistencia infinita y existencia eterna*.

En consecuencia, *no puede ser* que la dimensión relacional del hombre –creado a imagen de Dios– sea una dimensión secundaria.

Por eso, mi propuesta es que – simplemente invirtiendo los términos de la definición de “Persona Divina” que propone Tomás– definamos a la persona humana como “sujeto relacional”.¹⁹

De este modo, creo, hacemos justicia de modo parejo a las dos dimensiones constitutivas del ser humano: su subjetividad (como ser inteligente, consciente, libre, “único e irrepetible”, etc.) y su relacionalidad (como ser que procede de otros, es con los otros y dándose a los otros se plenifica). De este modo, el “hacia adentro” y el “hacia afuera” del hombre aparecen con toda la riqueza.²⁰

Y estas dos dimensiones se realimentan: podemos entrar en relación porque somos seres conscientes y libres. Y las relaciones que establecemos alimentan nuestra subjetividad, pues estimulan el ejercicio de la inteligencia, del autoconocimiento, de la voluntad, de la libertad y del amor.

Y una definición es un “punto de llegada” intelectual (por supuesto, basado en la realidad, si es que uno piensa bien); pero, a su vez, es un “punto de partida” existencial, pues con esa definición empezamos a releer la realidad que habíamos observado inicialmente. Y, si la definición es buena –es decir, responde a la realidad de las cosas– entonces nos permite “caminar la vida bien”; del mismo modo que un buen mapa nos permite recorrer un territorio desconocido, sin problemas y disfrutando del recorrido.

Si empezamos a releer nuestras relaciones familiares, sociales, políticas, económicas, ecológicas, etc. desde esta conciencia de que cada uno de nosotros es un sujeto relacional, creo que comenzaremos a cuidar mucho más nuestras relaciones interpersonales, pues seremos conscientes que en ellas se juega algo que es interno y constitutivo de nuestro ser, y no un mero evento externo o una anécdota pasajera.

Ante la fragmentación del mundo posmoderno, tenemos en la antropología cristiana una herramienta de primer orden para construir un mundo fraterno, como propone el mismísimo artículo primero de la “Declaración Universal de los Derechos Humanos” de la ONU: “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos, y dotados como están de razón y conciencia, *deben comportarse fraternalmente los unos con los otros.*”

¹⁸ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica* I, 29, 4: “*Persona divina significat relationem ut subsistentem*”. Naturalmente, Tomás no puede apelar a la categoría “sustancia” cuando busca la definición de “persona divina”, pues si habláramos de tres sustancias, hablaríamos de tres dioses, y esto ya había sido tratado largamente en la tradición teológica anterior: Cf. R. FERRARA, *El misterio de Dios. Correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005; pp. 505ss.

¹⁹ De hecho, el propio *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia* propone una expresión semejante, en su n° 149 cuando habla del hombre como una “subjetividad relacional”.

²⁰ Estas dimensiones del “hacia adentro” y “hacia afuera” también aparecen en la Trinidad divina (*Theologia* y *Oikonomia*, cf. CCE 236); en la Iglesia, que debe ser “Comunión” hacia adentro y “misionera” hacia afuera; etc.

Esa herramienta es saber que el hombre es un sujeto relacional, que no puede alcanzar su plenitud, si no es en la comunión con los otros. Para toda persona –también para cada Persona Divina– “ser” no es “simplemente ser”, sino “SER DON”: la persona conjuga la consistencia metafísica del ser, con la relacionalidad dinámica del don.

De este modo, la metafísica y la historia se reconcilian en el cristianismo, que es una fe que proclama que “el *Logos* se hizo carne” (Jn 1, 14). Y se hizo “don de sí mismo”, “hasta la muerte y muerte de Cruz; y por eso Dios lo exaltó” (Flp 2, 8s); mostrando en la propia vida humana del Hijo divino que –como el mismo Jesús dijera– “quien quiera salvar su vida, la perderá; y el que la pierda, la conservará” (Lc 17, 33).²¹

4. Un desarrollo, quizás, audaz: la persona humana ¿relación subsistente creada?

4.1. Distintos aspectos del asunto.

Más allá de la definición dada en el párrafo anterior, me estoy preguntando últimamente, si no cabría para la persona creada un definición que recalcará aún más el aspecto relacional, a saber: relación subsistente creada.

El planteo de la posibilidad no es “principista” (querer recalcar lo relacional porque lo considere importante) o voluntarista (proponerlo sin fundamento) sino que es el fruto de haber captado últimamente algunos rasgos de la persona creada, desde aspectos complementarios:

1. *Biológicamente*: nacemos *por los otros*. Y, además, nuestro mismo código genético es relacional; nuestro ADN personal y concreto podría describirse como una “relación subsistente”: veintitrés cromosomas provienen de papá y veintitrés cromosomas provienen de mamá... comienzan a combinarse (= relación) y en un momento esa combinación se “estabiliza” (= subsistente) formando nuestro código genético particular.²²

2. *Teológicamente*: la pregunta que San Pablo hacía a los corintios puede adquirir una profundidad total: “¿Qué tienes que no hayas recibido?” (1 Cor 4,7). Pues tenemos una permanente relación metafísica con Dios, quien nos está comunicando el ser a cada instante. Sin esta relación metafísica, dejaríamos de ser: “Realizada la creación, Dios no abandona su criatura a ella misma. No sólo le da el ser y el existir, sino que la mantiene a cada instante en el ser, le da el obrar y la lleva a su término.” (CCE 301).²³

Más aún: nuestra propia identidad personal es una “palabra limitada” y un “nombre único” pronunciado por Dios.²⁴ Ese nombre constituye la definición de nuestro irrepetible misterio personal; y expresa un pequeño destello de la infinita perfección divina, de modo análogo a

²¹ En estos tres primeros párrafos que hemos visto, he reelaborado ideas que ya presenté en *Meditaciones sobre la Trinidad*, Buenos Aires, 2010².

²² Este aspecto biológico es el que tuve en consideración, y que me abrió a los otros aspectos.

²³ Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, 104, 1; J. FAZZARI, *Parábolas fáciles sobre temas difíciles I*, Buenos Aires, 2006², 39ss: las parábolas: “El manantial y la laguna” y “El ventilador”.

²⁴ Cf. Ap 2,17; CCE 2158s; 1025. Para mayores desarrollos, cf. J. FAZZARI, *Parábolas fáciles sobre temas difíciles I*, Buenos Aires, 2006², 19ss: “El Verbo y los verbitos”. Esto no significa un determinismo respecto del desarrollo de la persona; pero tampoco –como humanos limitados que somos– gozamos de una libertad absoluta: entre la libertad absoluta y el determinismo rígido, está la vocación: una invitación a desarrollarnos creativamente en la historia, en base a unos dones de naturaleza y de gracia, que son estos (y no otros, ni todos).

cómo la Palabra Eterna es esa infinita perfección divina, comunicada por el Padre “como procediendo por una acción intelectual”.²⁵

Por todo esto, podemos entender por qué San Bernardo describía el grado más alto del amor a Dios como un amarse a uno mismo “desde Dios” –en un éxtasis de sí, con retorno a sí– reconociendo que todo lo amable que tengo, en definitiva, procede de Dios.²⁶

3. *Psicológicamente*: crecemos *con los otros*. Y en distintas corrientes de psicología se destaca la importancia de la dimensión relacional en la configuración de la personalidad. Conceptos como: “internalización”, “diferenciación”, “incorporación”, “introyección”, “identificación”, etc. apuntan en esa línea.

Este aspecto psicológico es el que tengo menos estudiado hasta el momento; pero –en diálogo con especialistas del área– cada vez me queda más claro la importancia de lo relacional, y el *influjo permanente* de las relaciones más fundamentales, más allá de las diferencias de escuela psicológica y etc. Y ese “influjo permanente de las relaciones más fundamentales” es semejante a “relación subsistente”.

Y la influencia relacional no se reduce a los años iniciales de nuestra existencia: las personas con quienes convivimos; la sociedad en que vivimos; los “maestros” con quienes nos relacionamos a lo largo de nuestra vida; los colegas con quienes dialogamos o discutimos; los pensadores, artistas, místicos, etc. –de cualquier época– que llegamos a conocer (y, a veces, a admirar), influyen en nuestro modo de percibir, de sentir, de pensar y de valorar.

Y –aún desde otro ángulo– quizás Borges tiene algo de razón, cuando dice: “Todos nos parecemos a la imagen que tienen de nosotros”.²⁷

4. *Espiritualmente*: vivimos *hacia y para los otros*. Experimentamos nuestro mayor despliegue personal y alcanzamos nuestra mayor estatura espiritual cuando aprendemos a vivir según aquella enseñanza de Jesús, que mencionábamos en el párrafo anterior: ser don para los demás.

En conclusión: si esta definición de la persona humana como “relación subsistente creada” fuera finalmente sustentable, tendríamos un acercamiento aún más próximo a la definición de Persona Divina que –entonces– deberíamos completar, definiéndola como “relación subsistente infinita y eterna” (o algo así).

Por otra parte, es necesario aclarar que –definida de este modo– la persona humana no se convierte en una “mera intersección de relaciones”, sin núcleo alguno, como sucede en algunas antropologías; pero tampoco es una realidad “cerrada” o “autosuficiente”, como puede suceder en el otro extremo antropológico. La persona entendida como relación subsistente creada sigue siendo *una y definida*. Y estos rasgos de unidad y definición están aportados por esa “palabra limitada” que es un “nombre único” pronunciado por Dios, y que –de modo parecido a cómo el Hijo es la totalidad de la divinidad, procediendo al modo de verbo– cada uno de nosotros refleja un pequeño destello –distinto e irrepetible– de esa divinidad infinita.²⁸ Y este “verbito” que cada uno de nosotros es, establece –no sólo la relación con Dios– sino

²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, I, 28, 4, ad 1: “*Verbum intelligitur ut procedens per actionem intelligibilem, non autem ut res intellecta*”.

²⁶ SAN BERNARDO, *Tratado sobre el amor de Dios*, “Cuarto grado del amor de Dios”. Todo el tratado es un proceso de salida del egocentrismo, hacia la mayor relacionalidad.

²⁷ J. L. BORGES, “El indiano”, en *El informe de Brodie*, Madrid, 1998¹³.

²⁸ Recordemos que la cristología nos revela que puede existir una *naturaleza humana completa*, que *no sea persona humana*: en Cristo, esa humanidad completa –alma y cuerpo– es asumida por la persona del Verbo (cf. CCE 461ss). De modo semejante, también en nosotros hay una humanidad completa y un “verbito” único que define la persona humana única e irrepetible que somos, y le da unidad y definición totales.

también entre nosotros, que estamos pensados por Dios, como componiendo una “narración divina”, cuya totalidad sólo será accesible contemplar en Dios mismo.

Finalmente, si aún alguien pensara que –poniendo en primer lugar la categoría “relación”– le quitamos algo de consistencia ontológica a la persona creada, esa crítica también debería dirigirla a la definición de Persona Divina que nos ofrece Santo Tomás.

4.2. Consecuencias concretas

Si yo percibo que Dios me está dando el ser a cada instante, desde ese “fondo del corazón” en que se produce la conexión metafísica consigo, pues Dios “es más interior a mí que yo mismo” (CCE 300)...

Si yo percibo que –no sólo mi existencia es sostenida en el ser a cada instante por Dios– sino que mi propia esencia es un “nombre” pronunciado por su Palabra...

Si yo me vuelvo consciente de las múltiples influencias que muchas personas han ejercido y siguen ejerciendo sobre mí, veré que mi vocación a la comunión... soy yo mismo.²⁹

5. Las consecuencias sociales de la Trinidad: la comunión humana.

Podemos ilustrar las consecuencias sociales del misterio de la Trinidad con algunos textos del *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*.³⁰

En primer lugar, el *Compendio* nos recuerda lo esencial del misterio de comunión que es la Trinidad:

“Dios es Trinidad: Padre, Hijo y Espíritu Santo, realmente distintos y realmente uno, porque son comunión infinita de amor. El amor gratuito de Dios por la humanidad se revela, ante todo, como amor fontal del Padre, de quien todo proviene; como comunicación gratuita que el Hijo hace de este amor, volviéndose a entregar al Padre y entregándose a los hombres; como fecundidad siempre nueva del amor divino que el Espíritu Santo infunde en el corazón de los hombres (cf. *Rm* 5,5).” (31).

Tocada esta cumbre, el *Compendio* mantiene su discurso en este nivel contemplativo por varios párrafos más, y siempre sacando las consecuencias para la vida social humana:

“La reciprocidad del amor es exigida por el mandamiento que Jesús define nuevo y suyo: «como yo os he amado, así amaos también vosotros los unos a los otros» (*Jn* 13,34). El mandamiento del amor recíproco traza el camino para vivir en Cristo la vida trinitaria en la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y transformar con Él la historia hasta su plenitud en la Jerusalén celeste.” (32b).

²⁹ Esta relacionalidad dinámica con el entorno –que no diluye la identidad– también se produce en el plano material: recambiamos los átomos de nuestro cuerpo permanentemente, en un intercambio ininterrumpido con el ambiente, por medio de la respiración, la alimentación, etc. Tomemos sólo –como ejemplo– el caso del agua: el 70% de nuestro organismo es agua, y todos los días ingerimos y evacuamos agua. Siempre tenemos –mas o menos– la misma cantidad de agua, pero no las mismas moléculas; e impresiona pensar que esas moléculas de agua que hoy se dan cita en mí, han estado en mares y ríos, nubes y lluvias... ¡y en multitud de seres vivos (incluidos otros seres humanos)! desde hace millones de años. Mi cuerpo soy yo; pero los corpúsculos que lo componen, son bienes comunes.

³⁰ PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires, 2005.

Profundizando el texto joánico, aquí el *Compendio* nos muestra que el “primer lugar” en que se realiza “el amor recíproco” del mandamiento nuevo de Jesús, es en la mismísima Trinidad Divina. Y continúa:

“El mandamiento del amor recíproco, que constituye la ley de vida del pueblo de Dios, debe inspirar, purificar y elevar todas las relaciones humanas en la vida social y política: «Humanidad significa llamada a la comunión interpersonal», porque la imagen y semejanza del Dios trino son la raíz de «todo el “ethos” humano... cuyo vértice es el *mandamiento del amor*».” (33a).

Aquí se plantea una categoría clave: *comunión interpersonal*. Ser humano significa tener la comunión como un elemento constitutivo. Y esto es así, porque el hombre ha sido creado a imagen y semejanza de las Personas Divinas. Toda la ética se funda en este rasgo metafísico del ser del hombre, y alcanza su realización suprema en el mandamiento del amor recíproco.

El compromiso social del cristiano por hacer de este mundo una comunidad solidaria se fundamenta en “el misterio central de la fe y de la vida cristiana” (CCE 234), el misterio de la Trinidad divina:

“La revelación en Cristo del misterio de Dios como Amor trinitario está unida a la revelación de la vocación de la persona humana al amor. Esta revelación ilumina la dignidad y la libertad personal del hombre y de la mujer y la intrínseca sociabilidad humana en toda su profundidad: «Ser persona a imagen y semejanza de Dios comporta... existir en relación al otro “yo”», porque Dios mismo, uno y trino, es comunión del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo.” (34a).³¹

Aquí se insiste una vez más en este *quicio de la antropología cristiana* que es la *dimensión relacional del hombre, creado a imagen del Dios Trino*: la persona no es sin los otros; la persona es por los otros, con los otros y para los otros... y dándose —no sólo no se pierde— sino que se encuentra, pues allí alcanza su verdadera estatura de persona, al entrar en la “recirculación” del amor recíproco.³² Por eso,

“En la comunión de amor que es Dios, en la que las tres Personas divinas se aman recíprocamente y son el Único Dios, la persona humana está llamada a descubrir el origen y la meta de su existencia y de la historia... «cuando el Señor ruega al Padre que *todos sean uno, como nosotros también somos uno* (Jn 17, 21-22)... sugiere una cierta semejanza entre la unión de las personas divinas y la unión de los hijos de Dios en la verdad y en la caridad. Esta semejanza demuestra que el hombre... no puede encontrar su propia plenitud si no es en la entrega sincera de sí mismo a los demás (cf. Lc 17,33)».” (34b).

Cuando Jesús enuncia la paradoja: “El que trate de salvar su vida, la perderá; y el que la pierda, la conservará” (Lc 17, 33), es como si dijera: “Quien quiera salvarse sólo, aislándose, encerrándose en su egoísmo, sin capacidad de compartir: ése se asfixia en su propio encapsulamiento; pero quien se abre a los demás, ése se consagra en su ser de persona, porque realiza en su vida aquel modelo eterno del cual proviene su propio ser”.

Y como esto no se puede realizar sin la ayuda de la gracia, por eso Jesús ruega al Padre, para que también nosotros seamos uno, como Ellos son Uno.

Y podemos concluir este repaso, con unas bellas y solemnes palabras, del propio *Compendio*, cuando habla de la comunidad internacional:

³¹ El *Compendio* volverá sobre esta idea cuando hable de la persona como “imagen de Dios”, en el nº 110.

³² Podemos decir que “toda persona es por los otros” porque —aunque Dios Padre no procede de otra persona— no obstante, es Padre “por el Hijo”.

“El mensaje cristiano ofrece una visión universal de la vida de los hombres y de los pueblos sobre la tierra, que hace comprender la unidad de la familia humana. Esta unidad no se construye con la fuerza de las armas, del terror o de la prepotencia; es más bien el resultado de aquel « supremo modelo de unidad, reflejo de la vida íntima de Dios, Uno en tres personas... que los cristianos expresamos con la palabra “comuni6n” », y una conquista de la fuerza moral y cultural de la libertad.” (432).

6. Las consecuencias epistemol6gicas, en relaci6n al misterio de Dios.

6.1. La mirada perijor6tica o paradójal sobre el misterio de Dios.³³

Más arriba hemos visto, al menos, dos paradojas en relaci6n con la Trinidad: las Tres Personas Divinas son comuni6n infinita y cada una es soledad infinita; y las Personas proceden las unas de las otras, pero al mismo tiempo son coeternas.

Podemos ampliar esta mirada paradójal, y decir que –cuando consideramos el misterio de Dios– a lo máximo que podemos llegar en esta vida es a una mirada en la cual contemplamos dos aspectos complementarios, pero que nunca podemos terminar de sintetizar en una unidad final. *Y es lógico que no podamos lograr esa mirada definitiva sobre el misterio de Dios, porque –como decía San Agustín– “Si lo comprendiste bien... no es Dios”.*³⁴

Por eso, a Dios lo contemplamos:

– Uno y Trino: ni tan Trino, que deje de ser Uno, ni tan Uno que no pueda ser Trino: “No he comenzado a pensar en la Unidad cuando ya la Trinidad me rodea con su fulgor. No he comenzado a pensar en la Trinidad cuando ya la Unidad me arrebatara de nuevo...” (CCE 256).³⁵

– simple y perfecto: ni tan simple, que no pueda contener toda perfecci6n; pero tan omniperfecto, que no deja ser simple;

– en la eternidad y en el mundo: un Dios completamente trascendente respecto del mundo, pues “su majestad es más alta que los cielos” (Sal 8, 2), pero –al mismo tiempo– tan presente en el mundo, que es “más íntimo a mí, que yo mismo”.³⁶

– en la naturaleza y en la historia: pues “...así habla el Señor, el que creó el cielo y es Dios, el que modeló la tierra, la hizo y la afianzó... Yo soy el Señor, y no hay otro... Vuélvanse a mí, y serán salvados, todos los confines de la tierra, porque yo soy Dios, y no hay otro” (Is 45, 18.22).

³³ Si bien la palabra griega *perijoresis*, típica de la teología de la Trinidad, admite –[perijoréticamente! – tanto el aspecto dinámico, como el aspecto estático, aquí me interesa destacar el aspecto dinámico. Respecto del adjetivo “paradójal” (que, a veces, es criticado), la 23ª edición del diccionario de la RAE lo traerá: cf. <http://lema.rae.es/drae/?val=paradojal>.

³⁴ “*Si cepisti, non est Deus*”: Sermón 52, 6, 16; citado en CCE 230.

³⁵ Y, aún en la Trinidad, podemos contemplar “lo dinámico” de las procesiones divinas (Trinidad “*in fieri*”): el Padre engendra al Hijo, y el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo; y “lo estático” de la eterna comuni6n trinitaria (Trinidad “*in facto esse*”). San Juan de la Cruz evoca ambos aspectos, combinando verbos en distintos tiempos: “El Verbo se llama Hijo, que del Principio nació; / siempre le ha concebido y siempre le concebía; / le da siempre su sustancia, y desde siempre la tenía”: SAN JUAN DE LA CRUZ, “Romance sobre la Trinidad”; en *Obras completas*, Madrid, 1980; 69.

³⁶ De nuevo, San Agustín, ahora en las Confesiones 3, 6, 11 (también citado en CCE 300).

– en la silenciosa intimidad del alma humana y en los avatares históricos: “Bendigo al Señor, que me aconseja; aun de noche me instruye la conciencia” (Sal 16, 7); y “Todopoderoso «en el cielo y en la tierra» (Sal 135, 6)... Señor del universo... y... Señor de la historia...” (CCE 269).

– “dentro” de nosotros... y nosotros, “dentro” de Dios: está “presente en lo más íntimo de sus criaturas” (CCE 300); y “en el vivimos, nos movemos y existimos” (Hch 17, 28).

En esta misma consideración de dos aspectos complementarios del misterio divino, también contemplamos dos aspectos de la comunión trinitaria:

– En la *base metafísica* de la comunión trinitaria, afirmamos la consubstancialidad numérica: “es la infinita connaturalidad de Tres Infinitos” (CCE 256), que son una “comunión consustancial” (CCE 248): “la Santísima Trinidad vivificante, consubstancial e indivisible” (CCE 689).

– En la *cumbre moral* de la comunión trinitaria,³⁷ contemplamos que Dios mismo es “eterna comunicación de amor: Padre, Hijo y Espíritu Santo” (CCE 221), “el misterio de la Comunión del Dios Amor, uno en tres Personas” (CCE 1118); porque “Dios es amor y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor” (CCE 2331): “el Misterio de la Comunión de la Santísima Trinidad” (CCE 738).

Por otra parte, cuando profundizamos en los misterios de la fe y de la vida cristiana, descubrimos –finalmente– que *todo se reduce a dos vínculos de comunión*, que tienen sus raíces en las Personas Divinas:

– la *comunión coordinada*: a imagen de la comunión de la Santísima Trinidad, donde las realidades en juego “no tienen grado superior que eleve o grado inferior que abaje” (CCE 256);

– la *comunión subordinada*: a imagen del misterio del Hijo encarnado, donde las realidades en juego no están en el mismo nivel, pero se unen “sin confusión y sin división” (CCE 467).

Con esto, volvemos a los núcleos de la fe cristiana –el misterio de la Trinidad y el misterio de Cristo–, desde los cuales se iluminan toda la fe y la vida cristianas; y que se pueden sintetizar diciendo que *Cristo es el centro y la Trinidad es la cumbre*, siendo Cristo “Uno de la Trinidad” (CCE 470).

6.2. Otras aplicaciones de esta mirada perijorética en el campo teológico.

Más allá del misterio de Dios en particular, este modelo de comunión –que integra la unidad en la diversidad– aparece en muchos puntos de la teología.

En la revelación divina, la Palabra de Dios se expresa en lenguas humanas; y por eso hay que estar atento igualmente a las culturas en que esta Palabra se generó, cuanto al Espíritu con que fue escrita (cf. CCE 109-114).

La fe en esa Palabra es, simultáneamente, una opción personal y una experiencia eclesial: “creo” y “creemos”.

En antropología, vemos que el ser humano es “uno, en cuerpo y alma”, y con la distinción de “ser mujer” y “ser varón”, orientada a la comunión; con una naturaleza fundamentalmente buena, aunque herida por el pecado; pero esa herida no es incurable...

En eclesiología, tenemos la tensión entre una Iglesia que es comunión mística en el Espíritu, por medio de la gracia y las virtudes teologales; y que –al mismo tiempo– es una institución

³⁷ Este lenguaje lo encontramos en CCE 470, que habla de “*divinos Trinitatis mores*”.

visible e histórica. Además, tenemos la diferencia entre jerarquía, laicado y vida consagrada; y dentro de cada uno de estos grupos, hay distintos ministerios, carismas y vocaciones. Y no podemos olvidar la fuerte tensión que marcaban los Padres de la Iglesia cuando hablaban de la Iglesia como “*casta meretrix*”.

En la liturgia, la gracia invisible se nos comunica por medio de elementos visibles: materia, gestos y palabras.

En escatología, decimos que en la Nueva Alianza estamos en la tensión del “ya, pero todavía no”.

6.3. La importancia de la paradoja en teología.

Por todo esto, vemos que otro modo de tratar de este “modelo de comunión” –que, recordemos, es “unidad en la diversidad”– es hablando de la paradoja.

Ricardo Ferrara –un autor cercano en el espacio, en el tiempo y en el afecto– ha analizado y utilizado recientemente la paradoja en teología, al punto de aparecer el concepto en el título de su libro.³⁸

El autor comienza recordándonos que “la paradoja... presenta un prototipo en el discurso paulino, para quien el creyente es capaz de reconocer, en la necedad y debilidad del Crucificado, la Sabiduría y el Poder de Dios (1 Cor 1, 18-25)”. Y, concentrándose en Henri de Lubac, le rinde “homenaje por su tesis acerca del cuño católico de la paradoja y por su aguda caracterización de ésta como mediación entre los extremos de la dialéctica y de la dilemática”.³⁹ En efecto,

“la paradoja se burla de la exclusión común y razonable del *pro* y del *contra*. Sin embargo no es, en cuanto *dialéctica*, sabia inversión del pro en el contra... Ella es simultaneidad de ambos. Más aún... es el pro alimentado por el contra, el contra que llega a identificarse con el pro, pasando el uno al otro sin dejarse eliminar, manteniendo su oposición al otro pero para darle vigor... [Ella] se halla en todos los ámbitos de lo real, antes de estar en el pensamiento... ella domina y triunfa en la vida del espíritu... [Así, la encarnación redentora es la] paradoja suprema... la paradoja de las paradojas (*paradoxos paradoxón*)..., donde Dios se ha hecho hombre para que el hombre llegue a ser Dios...”

Y sigue Ferrara resumiendo a de Lubac: la paradoja “tiene siempre un carácter de síntesis, pero no inmediata... ni efectuada humanamente. No es poseída en la luz de la razón sino que es creída, ante todo, en la noche de la fe... La paradoja es el revés de una trama cuya cara es una síntesis que siempre se nos escapa”.

Con un giro pastoral en el discurso, Ferrara nos descubre un nivel existencial de la paradoja, en la “sapiencia popular católica” de nuestros pueblos latinoamericanos, sapiencia que tiene:

“una capacidad de síntesis vital; así, conlleva creadoramente lo divino y lo humano; Cristo y María; espíritu y cuerpo; comunión e institución; persona y comunidad; fe y patria; inteligencia y afecto. Esa sabiduría es un humanismo cristiano que afirma radicalmente la dignidad de toda

³⁸ R. FERRARA, *El Misterio de Dios, correspondencias y paradojas*, Salamanca, 2005. El autor hace una exposición inicial –precisa y sintética– de la que nos servimos aquí: cf. pp. 28-31 (que son las que resumimos en las citas entrecuilladas). Ferrara también remite allí a una rica bibliografía, en sus notas al pie.

³⁹ En la reciente entrevista que el Papa Francisco concedió al P. Antonio Spadaro, justamente mencionaba a H. de Lubac como uno de “los pensadores franceses contemporáneos que más le gustan”; cf. *La Civiltà Cattolica*, Quaderno N°3918 del 19/09/2013 (*Civ. Catt.* III 449-552). Más abajo veremos algo sobre el pensamiento relacional de Francisco.

persona como hijo de Dios, establece una fraternidad fundamental, en seña a encontrar la naturaleza y a comprender el trabajo, y proporciona las razones para la alegría y el humor, aun en medio de una vida muy dura”.⁴⁰

Y comenta Ferrara: “Vista gnoseológicamente, la paradoja es una aplicación del principio según el cual «la verdad no se expresa en una sola proposición»,⁴¹ sin por ello requerir la forma del silogismo, ni tanto menos referirse a la totalidad de un sistema como el hegeliano”.

Mirando la historia de la teología, el autor observa que “a diferencia de la correspondencia analógica, la coexistencia paradójica no goza de una amplia recepción en la teología.” Pero, a renglón seguido, muestra que la paradoja está abrumadoramente presente en el discurso teológico: “baste recordar que de Dios afirmamos que es cognoscible e incomprensible, conocido dorsalmente en la vida presente y visto facialmente en la escatología, en una visión naturalmente «apetecible» por la inteligencia pero naturalmente inasequible por ésta; inabarcable e inefable pero nominable y expresable, aunque deficientemente...” y sigue la enumeración, sumando una veintena de ejemplos...

7. Conocimiento, en clave relacional.

Ya en los párrafos anteriores hemos tenido en cuenta los aspectos epistemológicos, pues cuando hablamos de “modelo de comunión” ponemos el acento en “la cosa misma”; pero cuando hablamos de “mirada perijorética o paradójica” ponemos el acento en nuestro modo de contemplarla o expresarla. Sin embargo, en el primer caso, no deja de estar implicado lo epistemológico, pues *somos nosotros quienes observamos* a “la cosa misma”; y en el segundo caso no deja de estar presente lo metafísico, pues nuestra contemplación o expresión se dirige a “algo más allá” de si misma. Por eso –aplicando aquí mismo el modelo de comunión– hablamos de acentos, y no de oposiciones irreconciliables.

7.1. Aspectos introductorios.

Los ejemplos propuestos en el párrafo 6 –y que se podrían multiplicar aún más– nos muestran que al contemplar el misterio de Dios no podemos llegar a una síntesis final, sino que siempre debemos mantener esa mirada perijorética o “de vaivén” entre los aspectos complementarios del misterio.

Esto ya es así desde el origen: no tenemos un solo evangelio, sino cuatro; lo cual debería ser una advertencia muy eficiente contra cualquier tentación de discurso monolítico o uniforme. Y –por poner un solo ejemplo concreto– vemos que Mateo nos muestra a Jesús como Señor, y Marcos nos lo muestra como servidor. Y –aunque según las definiciones del diccionario– esos dos conceptos aparezcan como difíciles de conciliar, en Jesús se reúnen ambos aspectos y *ambos son verdaderos*. Y, si a los cuatro evangelios agregamos el resto del Nuevo Testamento, podemos sumar rápidamente una decena de cristologías: el Dios Crucificado (1 Cor); Cabeza de la Iglesia (Ef y Col); Epifanía del Padre (1-2 Tim, Tit); Sumo Sacerdote (Hb); Alfa y Omega (Ap); etc.

⁴⁰ CELAM, *Documento de Puebla*, 1979; nº 488.

⁴¹ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre filosofía de la religión*, Madrid, 1984–1987; vol. III, 6.

Y aquí nos podemos preguntar si, cuando en la historia de los estudios bíblicos se ha hablado del “*problema sinóptico*” o del “*problema joánico*”, esa calificación de “problema” no adolece de esa mentalidad uniformante que estamos criticando.

Porque si preguntamos: ¿Cuál es el problema?; la repuesta será: los textos coinciden entre sí, pero no totalmente, pues hay diferencias... (o sea, que hay *unidad en la diversidad y diversidad en la unidad*). Y, si profundizamos en esa mentalidad preguntando: ¿Y cuál sería “la solución”? La respuesta tendría que ser: que los textos sean completamente iguales (con lo cual no habría cuatro evangelios sino uno); o que sean completamente distintos, (así podríamos elegir uno como “el verdadero” y desechar los otros como falsos)... con lo cual, de nuevo, quedaría un solo texto.

Como pasa a veces, los extremos se tocan; y como pasa siempre, también aquí *la comunión es un delicado equilibrio entre la uniformidad y la división*. En conclusión, la unidad y diferencia de los cuatro evangelios no es un problema, sino un ejemplo de comunión como unidad en la diversidad.⁴²

Asimismo, que la Buena Noticia de Jesús nos llegue mediada por distintas personas, es fuertemente relacional: quizás no atendemos lo suficiente a la expresión “*según*”, cuando se que dice “*según San Mateo*”, “*según San Juan*”.⁴³ De modo semejante, tampoco atendemos a que la mayoría de “las Cartas de San Pablo”, no son sólo de Pablo, sino de “Pablo, Silvano y Timoteo” (1 y 2 Ts); “Pablo y Sóstenes” (1 Cor); “Pablo y Timoteo” (2 Cor, Fil, Flm, Col)...

7.2. Papa Francisco, verdad y comunión

Desde esta perspectiva relacional, respondía recientemente el Papa Francisco al fundador del diario *La Repubblica*. Lo novedoso del enfoque impone hacer una cita un poco larga:

“En segundo lugar, usted me pregunta si el pensamiento según el cual no existe absoluto alguno y por ende tampoco una verdad absoluta, sino solo una serie de verdades relativas y subjetivas, es un error o un pecado. Para comenzar, *yo no hablaría, ni siquiera por lo que respecta a un creyente, de verdad “absoluta”, en el sentido que absoluto es aquello que es inconexo, aquello que carece de toda relación. Ahora bien, la verdad, según la fe cristiana, es el amor de Dios hacia nosotros en Jesucristo. Por lo tanto, ¡la verdad es una relación!* Tanto es así que incluso *cada uno de nosotros percibe la verdad y la expresa a partir de sí mismo: de su historia y cultura, de la situación en la que vive, etc. Esto no significa que la verdad sea variable y subjetiva, todo lo contrario. Significa que la verdad se nos revela siempre y sólo como un camino y una vida. ¿No fue acaso el mismo Jesús el que dijo: “Yo soy el camino, la verdad, la vida”?* En otras palabras, siendo en definitiva la verdad toda una con el amor, exige humildad y apertura para ser buscada, escuchada y expresada. Por lo tanto, es necesario aclarar bien los términos y, tal vez, para salir de los encajonamientos de una contraposición... absoluta, replantear a fondo la cuestión. Pienso que esta es hoy una necesidad imperiosa para

⁴² Se podrá objetar que esa calificación de “problema” es pedagógica o metodológica (como la duda metódica de Descartes), lo cual puede tener su parte de verdad. Pero también es cierto que –desde otra mentalidad– y con intenciones también pedagógicas y metodológicas, se podrían encarar los mismo temas con títulos como: “la comunión del testimonio evangélico” o “la riqueza y la unidad de los evangelios”.

⁴³ Y “Mateo” y “Juan” no son tampoco sujetos aislados: son también la comunidad mateana y la comunidad joánica.

entablar ese diálogo sereno y constructivo que tanto deseo y del cual hablaba en mis primeras líneas.”⁴⁴

Sintetizando lo que dice Francisco, podríamos decir *que –entre lo absoluto y lo relativo– se ubica lo relacional*.

Sin pretender ser exhaustivo, sino seguir con el intento propuesto en la introducción de este artículo –estimular el pensamiento y la creatividad del lector– me permito hacer una correlación entre los tres elementos que Ghislain Lafont establece como esenciales a “la imagen gregoriana de la Iglesia” y lo que está planteando Francisco.

En su estimulante libro *Imaginer l’Eglise catholique*,⁴⁵ Lafont muestra que la imagen que adquirió la Iglesia Católica en los últimos siglos –y que él llama “imagen gregoriana”– se articula sobre tres elementos: el primado de la verdad, el primado del Papa, y el sacerdote célibe y santo; y estos tres elementos dependen los unos de los otros y se realimentan, formando un *sistema*.⁴⁶ En esta imagen gregoriana, el respeto absoluto por la verdad –entendida como “una e inmutable” como “Dios mismo”–⁴⁷ se vincula con la necesidad de adherir a esa verdad para poder salvarse. Y se argumenta que Jesús mismo es “la Verdad y la Vida”.⁴⁸

Notemos que en este argumento citado por Lafont, se recorta la cita joánica que Francisco cita completa en el texto que anotamos recién: “¿No fue acaso el mismo Jesús el que dijo: “Yo soy *el camino*, la verdad, la vida?” Sugestivamente, en aquella “imagen gregoriana” se eliminaba el símbolo del camino, que implica lo inacabado y lo móvil. Y justamente estos aspectos son sobre los que insiste el mismo Francisco en el texto citado: “la verdad se nos revela siempre y sólo como un camino y una vida”.

Volviendo a la imagen gregoriana, los atributos que se le adjudicaban a la verdad: “una e inmutable como Dios mismo” adolecen de unilateralidad, faltándole esa “mirada perijorética” que vimos que es tan necesaria: Dios es Uno y *Trino*; es inmutable (es decir, perfecto) y “*es eterna comunicación de amor*” entre “el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo” (CCE 221).

Justamente, esa mirada unilateral sobre Dios –considerado sólo como Uno– con ese *olvido de la Trinidad* que denunciaba K. Rahner en la cita que aportamos al principio de este artículo, *es el elemento más profundo del problema*. De ese Dios considerado como Uno, se deriva un rígido modelo de una verdad una, de un único protagonista en la vida de la Iglesia universal (el Papa) y de un único protagonista en la comunidad local (el cura).⁴⁹ Negado lo Trino de Dios, no queda espacio para el modelo de comunión, ni para sus aplicaciones:

- a la verdad, que puede admitir expresiones plurales y verdaderas, como ya eran los cuatro evangelios;

- a la vida de la Iglesia universal, en la que el Sucesor de Pedro debería estar acompañado de los otros sucesores de los Apóstoles, es decir, del Episcopado (LG 18-29);⁵⁰

- a la vida de la comunidad local, en que el sacerdote debería animar a una multitud de cristianos que tienen distintas vocaciones, carismas y ministerios, donados por el Espíritu:

⁴⁴ Respuesta del Papa Francisco del 11/09/2013; los subrayados en cursiva son míos. Extraído el 10/10/2013 de: http://www.repubblica.it/cultura/2013/09/11/news/papa_francisco_escribe_a_repubblica_dilogo_abierto_con_los_no_creyentes-66346803/

⁴⁵ Paris, 1995; continuado en un segundo volumen: G. LAFONT, *L’Eglise en travail de réforme*, Paris, 2011.

⁴⁶ *Op. cit.*, 49s.

⁴⁷ *Ibid.*, 51.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*, 77.

⁵⁰ LG es la sigla de: CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen Gentium*, sobre la Iglesia.

tanto los laicos, que tienen una vocación y misión propias (LG 30-38) como las múltiples formas de la vida consagrada (LG 43-47).

Haciendo un análisis teológico de las palabras y acciones del Papa Francisco, vemos que está tocando justamente esos tres elementos de la imagen gregoriana de la Iglesia, haciendo un “corrimiento” hacia un “modelo de Iglesia-Comunidad”:

- respecto de la verdad: vimos que más arriba Francisco decía que: “yo no hablaría, ni siquiera por lo que respecta a un creyente, de verdad «absoluta»... ¡la verdad es una relación!”. Y en *Lumen Fidei* ya había escrito: “Amor y verdad no se pueden separar. Sin amor, la verdad se vuelve fría, impersonal, opresiva para la vida concreta de la persona”.⁵¹

- respecto de la figura del “Obispo de Roma”: Francisco la pone en contexto de comunión desde el primer momento de su pontificado: “Comenzamos este camino: Obispo y pueblo. Este camino de la *Iglesia de Roma, que es la que preside en la caridad a todas las Iglesias*. Un camino de fraternidad, de amor, de confianza entre nosotros”.⁵²

- respecto de la comunidad local, en general: Francisco insiste en el protagonismo de todos (recordemos el “hagan lío”, a los jóvenes en Brasil); y respecto de la figura del sacerdote célibe, en particular: por primera vez se comienza a hablar de la posibilidad de revisar la disciplina del celibato.

Junto con esto, vemos que Francisco revaloriza *la historia* frente a la especulación; por eso privilegia *el discernimiento y la narración*, más que el debate y las conclusiones; prefiere el trabajo en *la frontera*, más que el análisis en el laboratorio; y él mismo está más inclinado a la *conversación* que a la cátedra.⁵³

7.3. Una distinción necesaria.

La distinción entre el mal físico y el mal moral es clásica en el pensamiento católico; podemos verla –sin ir más lejos– en CCE 310s. El mal físico es básicamente impersonal, mientras que el mal moral es definitivamente personal. Por eso, no se trata sobre estas *dos clases de mal* de la misma manera.

De un modo parecido, podemos distinguir entre la verdad-entre-personas y la verdad-de-las-cosas. Ya desde el Antiguo Testamento se puede distinguir estos aspectos, expresados como *emet y da'at* en el hebreo; y *aletheia* y *gnosis* en la traducción de los Setenta.⁵⁴

Pasando de las palabras a los símbolos, vemos que –frente al símbolo usual de *la luz*– en la Biblia hay un símbolo inesperado para la verdad-entre-personas: *la roca* (cf. Mt 7, 24–27). Esto sucede porque la *palabra verdadera* en las relaciones interpersonales, es aquella palabra en la que *me puedo apoyar con confianza*.

Dada la diferencia de estos *dos modos de la verdad*, parece pertinente darles un tratamiento diferenciado, como ya se hace –desde hace mucho– con las dos formas del mal.

Por otra parte, la verdad-de-las-cosas no carece de dimensiones interpersonales pues: la expresamos en un lenguaje recibido de una cultura; la comenzamos a conocer por el estudio de

⁵¹ Ideas semejantes, que unen sistemáticamente “verdad y amor” con un primado del amor –y no de la verdad, como en la “imagen gregoriana”– se pueden ver a lo largo de toda la *Lumen Fidei*: cf. particularmente 21, 26s, 42 y 47.

⁵² Palabras de Francisco en su primera aparición pública, luego de su elección. Hago un análisis teológico de sus gestos y palabras en ese momento, en el libro *Francisco, rezamos por ti*, Buenos Aires, 2013, 98-101.

⁵³ Todo esto puede verse en la ya mencionada entrevista a Francisco, publicada en *La Civiltà Cattolica*.

⁵⁴ Cf. por ejemplo: Ex 34, 6; e Is 11, 2, respectivamente.

lo que otros han analizado antes que nosotros; la seguimos analizando con la ayuda de muchas otras personas, etc.

Y, desde un punto de vista más estrictamente teológico –y para las cosas naturales en particular– aparece otra coordenada interpersonal: la naturaleza manifiesta la sabiduría, la bondad y el poder del Creador.

8. Cuestiones de lenguaje.

8.1. *Lenguaje legítimo y limitado.*

Una tensión básica del lenguaje en teología es la de ser –simultáneamente– legítimo y limitado; y aquí tenemos de nuevo, la unidad en la diversidad del modelo de comunión: una mirada perijoretica que no puede descansar... hasta que veamos a Dios cara a cara.

Como un ejemplo accesible, basta recorrer CCE 39-42 para ver que cada uno de estos cuatro números tienen un movimiento de “vaivén”: primero se defiende “la capacidad de la razón humana para conocer a Dios” (CCE 39); pero enseguida se afirma que “puesto que nuestro conocimiento de Dios es limitado, nuestro lenguaje sobre Dios lo es también” (CCE 40); sin embargo, “podemos nombrar a Dios a partir de las perfecciones de sus criaturas”; pero “Dios trasciende toda criatura” y por eso “nuestras palabras humanas quedan siempre más acá del Misterio de Dios” (CCE 42). Y se concluye la exposición con un texto que mantiene esa mirada perijorética dentro de sí mismo:

“Al hablar así de Dios, nuestro lenguaje se expresa ciertamente de modo humano, pero capta realmente a Dios mismo, sin poder, no obstante, expresarlo en su infinita simplicidad. Es preciso recordar, en efecto, que «entre el Creador y la criatura no se puede señalar una semejanza tal que la desemejanza entre ellos no sea mayor todavía», y que «nosotros no podemos captar de Dios lo que El es, sino solamente lo que no es y cómo los otros seres se sitúan con relación a El».” (CCE 43).

Si afirmáramos una radical inconveniencia del lenguaje, caeríamos en el agnosticismo; al contrario, si confiáramos demasiado en nuestra capacidad para expresar a Dios, caeríamos en el racionalismo religioso; y, en ambos casos, no habríamos guardado el equilibrio perijorético. No obstante, CCE 43 *no está en un justo medio*, sino que está más cerca del extremo apofático que del catafático... como sucede en toda teología sana, que necesariamente desemboca en el silencio de la adoración.

8.2. *Necesidad de la “reduplicación del lenguaje”.*

En un estudio sumamente refinado, Ghislain Lafont hace un análisis histórico y especulativo de –entre otras cosas– el lenguaje teológico, en su obra *Peut-on connaitre Dieu en Jésus-Christ?*

Allí –estudiando a San Gregorio de Nisa– muestra cómo la teología oriental deriva demasiado rápido hacia el apofatismo: “¿Cómo ha sido concebido el Hijo? Lo repito con irritación: la generación de Dios se adora en el silencio...”, dice el mismo Gregorio, casi enojado por una pregunta teológica.⁵⁵

⁵⁵ G. LAFONT, *Peut-on connaitre Dieu en Jésus-Christ? Problematique*, Paris, 1969; 64 y cf. 53s; 67.

Al contrario, el mayor aporte de Agustín a la teología es haber aportado un registro de lenguaje positivo para hablar de Dios, basado en la experiencia mística de la iluminación.⁵⁶ Pero Agustín generará dos problemas que tendrán un denominador común: él *yuxtapone* distintos registros de lenguaje, *sin distinguirlos ni relacionarlos*: en el plano metafísico, juxtapone el lenguaje de la relación y el de la persona; y en el plano psicológico, juxtapone los nombres personales y los esenciales.⁵⁷ Y –más allá de que la finura de estos análisis de Lafont sean, más bien, para especialistas en teología– lo que queda claro es que al *yuxtaponer*, *sin distinguir ni relacionar*, Agustín *no puede aplicar ese modelo de comunión, que es unidad en la diversidad*.

Por todo esto, es necesario aceptar “la paradójica «ley de reduplicación del lenguaje» según la cual es imposible decir el misterio trinitario con una sola formulación y acercamiento, sino que es necesario recurrir a una alternancia constante”.⁵⁸ Y, estudiando el pensamiento de Santo Tomás, Lafont muestra –profunda y ampliamente– la necesidad de esa “reduplicación del lenguaje”, que el Aquinate aplica recurrentemente.⁵⁹

En la segunda parte de su libro –cuando presenta su propia elaboración especulativa– Lafont aplica constantemente esta alternancia:

- aborda el misterio trinitario partiendo de la historia, elevándose a la eternidad y volviendo a la historia;⁶⁰

- utiliza tanto el *lenguaje clásico-metafísico*, como con el *lenguaje moderno-trascendental*;⁶¹ (y en el mismo lenguaje clásico latino, junto al *registro metafísico*, aplica el *registro psicológico*);⁶²

- muestra cómo el sustantivo sirve para expresar los aspectos analógicos o “positivos” del misterio trinitario, mientras que los verbos son más aptos para el momento apofático o “negativo”; y expone cómo esto es necesario, para mantener el equilibrio en la expresión –que, en realidad, es un *continuo desequilibrio*– y la adoración ante un Misterio que lleva el lenguaje “al límite de sus posibilidades”.⁶³

- y ya antes había mostrado –exponiendo sobre Tomás– cómo el lenguaje simbólico y el lenguaje conceptual deben alternarse; hasta desembocar –desde los distintos modos de expresión– en el silencio;⁶⁴ y cómo es importante no sólo contemplar la cosa significada, sino analizar el *modus significandi*, es decir, el modo de significar.⁶⁵

Con todo esto, vemos una vez más, que no es necesario excluir u oponer; sino distinguir para unir, según el modelo de comunión.

8.3. El movimiento del lenguaje.

⁵⁶ Cf. *ibid.*, 77.

⁵⁷ Cf. *ibid.*, 107.

⁵⁸ R. FERRARA, *op. cit.*, 464.

⁵⁹ G. LAFONT, *op. cit.*; 130, 132, 138, 145, etc.

⁶⁰ Cf. los tres títulos de esta segunda parte, desarrollados desde p. 235.

⁶¹ Cf. *ibid.*, 263-267.

⁶² Cf. *ibid.*, 116.

⁶³ *Ibid.*, 267.

⁶⁴ Cf. *ibid.*, 136-139, en que el autor hace una lúcida síntesis comparativa del Niseno, Agustín y Tomás.

⁶⁵ Cf. *ibid.*, 126.

Interpretando a Lafont –y con el riesgo inevitable de caer en una presentación esquemática o demasiado lineal– podríamos decir que el movimiento de la experiencia y del lenguaje se puede desarrollar del siguiente modo.

Al principio hay una *experiencia existencial* que no es posible expresar adecuadamente en palabras. Como decía Borges, citando a Chesterton:

“El hombre sabe que hay en el alma tintes más desconcertantes, más innumerables y más anónimos que los colores de una selva otoñal... cree, sin embargo, que esos tintes, en todas sus fusiones y conversiones, son representables con precisión por un mecanismo arbitrario de gruñidos y de chillidos. Cree que del interior de un bolsista salen realmente ruidos que significan todos los misterios de la memoria y todas las agonías del anhelo”.⁶⁶

Esa experiencia originaria la representamos –usualmente– de un *modo espontáneo* por medio de *símbolos*. Es lo que sucede muchas veces en los textos bíblicos, en los místicos y –más usualmente– puede descubrirse el símbolo latente en los conceptos actuales, estudiando la etimología de las palabras.⁶⁷

Luego, reflexionando sobre la experiencia y esta primera expresión simbólica, apelamos al *lenguaje conceptual*. Este es el lenguaje de la teología clásica, y también es el lenguaje usual de las disciplinas científicas.

Y, cuando las posibilidades del lenguaje conceptual empiezan a agotarse, volvemos a un registro *simbólico*, pero no ya espontáneo, sino *especulativo*;⁶⁸ que nos permite llevar el lenguaje un poco más allá. Es lo que sucede, por ejemplo, en teología con el tema de las apropiaciones;⁶⁹ y es común en la teología mística. Pero también la ciencia recurre a este registro: recordemos el dilema de Popper sobre nubes o relojes.⁷⁰

Y, cuando se nos acaban las palabras, desembocamos en el silencio. Y la actitud final de silencio vale no sólo para la teología, que termina adorando a Dios: también es válida para todo investigador que, llegando a los límites de sus conocimientos –y, a veces, a los límites del conocimiento humano adquirido hasta el momento–; entonces ve cómo se dilata ante sus ojos un mar de ignorancias: “Lo patente está rodeado de un océano de latencias”.⁷¹

Por eso, –aplicando de nuevo el modelo de comunión, como unidad en la diversidad– vemos que aquí tampoco es necesario optar por el concepto o el símbolo, la expresión o el silencio; sino que podemos integrarlos en una unidad dinámica, apelando a distintos lenguajes en distintos momentos.

8.4. *El ser y la historia.*

⁶⁶ J. L. BORGES, “El idioma analítico de John Wilkins”, en *Otras inquisiciones*, 1952; que es un cuento muy estimulante para reflexionar sobre el tema del lenguaje.

⁶⁷ Un ejemplo: difícilmente relacionamos hoy el concepto de inocencia, con el símbolo de la noche; sin embargo, en su etimología latina, “inocente”, significa “sin noche” (*in-nox*). A diferencia del castellano –que ya tiene más de mil años– el hebreo bíblico es un idioma mucho más primitivo, y los vínculos entre símbolos y conceptos son más evidentes: “paciente” es la persona que tiene el “alma larga”, y “magnánima” es la persona que tiene el “alma alta”...

⁶⁸ Cf. G. LAFONT, *op. cit.*, 143.

⁶⁹ *Ibid.*, 144–146.

⁷⁰ Con todo el respeto que merece Popper, aquí también el esquema de oposición parece ser criticable: hay más movimientos (y reposos) que el movimiento determinado y el indeterminado; y aún a estos dos, no hay por qué oponerlos, como si *todo* tuviera que ser *de un modo o del otro*. Y ahí está el problema del dilema, que es doblemente reductivo: *sólo propone dos opciones y las propone como excluyentes* (y cada una, *absoluta*).

⁷¹ Frase de Julián Marías, citado por J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, 1987², 212.

Retomando algo ya dicho –sucintamente– comentando a Lafont, podemos ver que –no sólo en el lenguaje– sino también en los *contenidos reflexionados* conviene un movimiento de vaivén: en 8.2. hemos visto que el benedictino francés abordaba el misterio trinitario partiendo de la historia, elevándose a la eternidad y volviendo a la historia.⁷²

Desde hace ya algunas décadas, la teología a recuperado la dimensión histórica, existencial, concreta y salvífica que nunca debería haber descuidado. Incluso, en algunos autores, la balanza se inclinó hacia el lado opuesto y niegan que en la Biblia aparezca nada que exprese lo eterno, esencial, espiritual y referido a Dios en sí mismo. Pero, la Escritura presenta ambos aspectos, priorizando el histórico-salvífico. Basten tres ejemplos centrales.

Primer ejemplo: el nombre de YHVH puede significar “Yo soy el que soy” o “Yo soy el que estoy”, dada la ambivalencia del verbo “ser” en hebreo. Y, probablemente, la segunda posibilidad es la más primitiva: ante el pueblo que sufre la esclavitud en Egipto (y cuando sufrimos, la tentación usual es pensar que Dios no está o no existe), Dios se manifiesta como “el que está” y salva (cf. CCE 207). Pero, como el mismo CCE indica más adelante: “En el transcurso de los siglos, la fe de Israel pudo desarrollar y profundizar las riquezas contenidas en la revelación del Nombre divino. Dios es único; fuera de El no hay dioses. Dios trasciende el mundo y la historia... Dios es la plenitud del Ser y de toda perfección...” (CCE 212s).

Segundo ejemplo: lo mismo sucede con el nombre de Jesús (*Yeh-shua*) que significa “Dios salva”: su nombre dice quién es y qué hace; y puede hacer lo que hace, por ser quien es.

Finalmente, cuando Juan nos dice que “el *Logos* se hizo carne” vemos la comunión –sin confusión y sin división– del ser y de la historia, de la trascendencia y de la inmanencia.

En síntesis: en la revelación cristiana, Dios se revela principalmente en la historia, y no sólo se manifiesta en la creación o en la interioridad del alma humana (aunque no dejan de integrarse también estas otras dos perspectivas).

Y en la historia: “dispuso Dios en su bondad y sabiduría *revelarse a sí mismo* y dar a conocer el misterio de su voluntad, mediante el cual los hombres, por medio de Cristo, Verbo encarnado, tienen acceso al Padre en el Espíritu Santo y se hacen partícipes de la naturaleza divina”.⁷³ Es interesante como el texto muestra que Dios no sólo revela su designio salvífico, sino también *a sí mismo*; y –paradójicamente– muestra el efecto salvífico con una de las frases más metafísicas que propone la Escritura: “partícipes de la naturaleza divina” (2 Pe 1, 4).

En concreto: nosotros nos encontramos con el Hijo encarnado en la historia;⁷⁴ Él nos revela al Padre y nos dona el Espíritu... y entonces también empieza –junto con otras cosas mucho más importantes– la teología cristiana.

Y aquí también, el modelo de comunión nos muestra que el ser y la historia no están en oposición, sino que se integran y se realimentan, sin confundirse.

8.5. Verdad, en clave relacional.

⁷² Cf. G. LAFONT, *op. cit.*: los tres títulos de esta segunda parte, desarrollados desde p. 235.

⁷³ CONCILIO VATICANO II, Constitución *Dei Verbum*, 2.

⁷⁴ Y el mismo *Hijo encarnado* es una paradoja, siendo un “universal concreto”: H. U. von Balthasar, *Teología de la historia*, Madrid, 1959, 13.

Tomo como ejemplo la palabra “*Abbá*” que Jesús utilizó para hablar con Dios, y para hablar de Dios. Jesús vivió en un territorio muy concreto –y pequeño–, dentro de una cultura definida, con unas condiciones sociales, políticas, etc., particulares; y habló en arameo.

Hay que analizar –a veces con mucho detalle– esos elementos históricos concretos, para acceder al sentido preciso de –en este caso– la palabra “*Abbá*”.⁷⁵

Y, una vez que nos sumergimos *en ese concreto contexto histórico, descubrimos un contenido de valor permanente*: Jesús estableció una palabra nueva e inaudita para invocar a Dios: la palabra “*Abbá*”, es decir, “Papá”. En el idioma arameo que Jesús hablaba, la palabra “*Abbá*” tenía su origen en el lenguaje de los niños más pequeños. Los primeros balbuceos de un niño eran “*abbá*” e “*immá*”, es decir, “papá” y “mamá”. Este modo de invocar a Dios no se encuentra en ninguna parte antes de la llegada de Jesús. Ni siquiera se encuentra en el Antiguo Testamento, en el cual Dios comienza a revelarse a la humanidad. Porque para la religiosidad judía era una falta de respeto inaceptable dirigirse a Dios con una palabra tan sencilla e infantil (De hecho, llamar a Dios como “Padre” en el Antiguo Testamento sucede sólo 9 veces... y es con la palabra más formal: “Padre”).⁷⁶ Por eso, usar la palabra “*Abbá*” para invocar y designar a Dios, es una novedad absoluta que nos trajo el Hijo de Dios.

En conclusión: la verdad en clave relacional implica un compromiso con el contexto histórico, en el cual se descubren contenidos que tienen valor permanente; y que pueden –y deben– ser trasladados a otros contextos históricos con las debidas adaptaciones, para seguir significando lo mismo (o “casi lo mismo”, como dice Umberto Eco). Con lo cual, tenemos –de nuevo– que el ser se manifiesta en la historia.

Esto alcanza su culmen en el propio Jesús –el *Logos* hecho carne– por lo cual Rahner y Balthasar hablaban de Jesús como el “*absolutum concretissimum*”,⁷⁷ o “*universale concretum*”.⁷⁸

9. Algunos aspectos de una “espiritualidad del investigador”.

9.1. Conciencia de los límites de mi disciplina.

Cualquier persona que se especialice seriamente en alguna disciplina, sabe lo difícil que es lograr una gran competencia en un área específica del saber.

Una consecuencia de esta experiencia debería ser –naturalmente– el aprecio y el respeto por todo otro especialista, pues uno puede imaginarse fácilmente que su especialización fue tan laboriosa como la propia.

Y, junto que esa primera consecuencia afectiva, debería darse una consecuencia efectiva: abrirse con interés a la mirada de las otras disciplinas, que podrán complementar carencias o –incluso– ayudar a corregir errores surgidos de la mirada demasiado específica que pudiéramos tener.

Pues no deja de tener su parte de razón, aquella frase que dice: “un especialista es uno que sabe casi todo... de casi nada”.

⁷⁵ Es celebrísima en los ambientes teológicos, la monografía del experto conocedor del arameo JOACHIM JEREMIAS, *Abbá. El mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca, 1999⁵.

⁷⁶ Jer 3, 4.19; Mal 2, 10; Is 63, 16; 64, 7; Tob 13, 4; Sab 14, 3; Eclo 23, 1.4.

⁷⁷ K. RAHNER, *Curso fundamental sobre la fe*, Barcelona, 1979, 359.

⁷⁸ H. U. VON BALTHASAR, *Teología de la historia*, Madrid, 1959, 13;

9.2. Conciencia de los límites de mi mirada personal.

Algo parecido a lo anterior, también sucede en la relación entre especialistas de la misma disciplina: la mirada de cada especialista, en el mejor de los casos, es parcial. ¿Por qué? Pues si alguien pretendiera que su mirada sobre la realidad es completa y exhaustiva, en el fondo, estaría pretendiendo ser Dios, quien es el único que tiene una mirada completa y exhaustiva sobre la realidad.

Si yo no soy Dios –y eso es bastante fácil de demostrar– entonces, lo mejor que puedo lograr es una mirada parcial. E, incluso, podríamos decir que esto mismo es poco probable, pues estoy suponiendo que *no tengo errores*, y tengo *sólo parcialidad* en mi mirada. Y la experiencia demuestra que –no sólo tenemos errores en nuestro modo de mirar– sino que nos cuesta mucho crecer y darnos cuenta de las cosas.

Si se parte de una base realista, a saber: la mirada personal sobre la realidad es parcial e, incluso, puede tener errores; entonces el aporte de todo otro especialista, hay que considerarlo como una bendición.

De hecho, cuando se lleva una investigación adelante con profundidad, sucede que –para sorpresa del investigador– en un momento dado, el foco de la atención gira ¡y lo enfoca a uno mismo! Es entonces cuando uno toma conciencia de que su mirada está jalonada de una serie de características que –hasta ese momento se consideraban “neutras”– y no lo son en absoluto. Entonces uno se da cuenta de que su personalidad, su historia familiar, su situación social, su cultura local, sus lugares de estudio, etc. influyen en el modo de mirar la realidad.

Bernard Lonergan dice que en este momento de la investigación se produce una “conversión”, que “en la medida que se hace temática y se objetiviza” desemboca en “una explicitación de los fundamentos” desde los cuales uno mira la realidad. Y esa “explicitación de los fundamentos no propone doctrinas, sino *el horizonte interior desde el cual se podrá aprehender el sentido de estas doctrinas*”; pues “hay distintos horizontes, en el interior de los cuales las doctrinas... pueden ser o no aprehendidas; y esta distinción es fundante”.⁷⁹

9.3. Subjetividad, objetividad e intersubjetividad.

Concentrándonos en el tema de la parcialidad de la mirada, debemos decir que esa parcialidad no es un mal: es simplemente consecuencia del hecho de que los seres humanos somos limitados.

A veces se ha querido sostener como ideal un “conocimiento objetivo” de la realidad. Pero en esa pretensión hay un supuesto maniqueo: la subjetividad humana sería un “elemento contaminante” del proceso de conocimiento y la solución sería eliminar toda subjetividad. Pero, en realidad, *la subjetividad humana es la posibilidad misma del conocimiento*: podemos conocer pues tenemos inteligencia y voluntad, que son potencias espirituales que radican en la subjetividad humana: si eliminamos la subjetividad, eliminamos la posibilidad misma del conocimiento. Y esa subjetividad está llena de riquezas... que no son todas las riquezas posibles. Por ejemplo: dos médicos pueden estar mirando la misma célula en el mismo

⁷⁹ B. LONERGAN, *Método en teología*, Salamanca, 1994; 130s.

monitor de un microscopio electrónico, buscando la solución para la misma enfermedad... pero no ven exactamente lo mismo. La razón de esto es que estudiaron en distintas universidades; uno hizo su posgrado en Francia y el otro en USA; uno trabaja en un hospital público y el otro en un sanatorio privado... y todo ese cúmulo de conocimientos y experiencias que cada uno de ellos tiene, es una riqueza; pero no es toda la riqueza posible y es distinta a la riqueza que tiene el otro.

¿Cómo superar entonces las limitaciones propias de cada mirada personal? Por medio del diálogo intersubjetivo, que puede extenderse hasta lo interdisciplinar, lo multidisciplinar y lo transdisciplinar. Allí se pueden sumar las riquezas personales, se pueden completar las parcialidades y se pueden corregir los errores posibles.

Recordando el “modelo de comunión” del que hablábamos más arriba, podríamos decir que esta “unidad en la diversidad” que puede darse en el plano del saber –en la que cada mirada particular conserva la especificidad de su disciplina, pero es capaz de comunicar con otras disciplinas– forma una “comunión de conocimientos”. Y esta comunión de conocimientos será más capaz de abordar la riqueza de la realidad con mayor eficiencia, que una disciplina aislada o librada a si misma.⁸⁰

9.4. Disposición a aprender siempre.

Dada la riqueza inabarcable de la realidad, siempre estamos en camino hacia la verdad completa (cf. Jn 16, 13). Y esto no es muy distinto de aquella actitud que proponía Sócrates cuando declinaba el título de sabio, para declararse filósofo: alguien que ama y busca la sabiduría, pero no la posee.

Estamos en movimiento permanente: la figura bíblica del peregrino es sugestiva a este respecto, pues implica una orientación y un sentido, pero sin una terminación definitiva.

Y esto también se vincula con el consejo de Jesús de “ser como niños” (Mt 18, 3). Los niños tienen muchos defectos, pero hay uno que no tienen: la soberbia. El niño nunca pretenderá ser “lo supremo”; y aunque en su ingenuidad o necedad lo pretenda en algún momento (recuerdo el niño que yo era), cuando se vea realmente en problemas correrá hacia sus padres para que lo ayuden.

Ese “seguir siendo como niños” en el plano del saber, mantiene en nosotros la curiosidad, la capacidad de asombro y hasta una cierta juventud del alma.

9.5. La ética presupuesta.

Esta manera de acercarse a lo real presupone una ética: amar la verdad más que mis propias ideas (que sería la manera específica del “Amar a Dios más que a mí mismo”, para un investigador); respetar lo real –tal como va apareciendo– sin intentar “manipularlo”; saber escuchar; liberarse de pasiones desordenadas que obnubilen la mirada o inclinen el corazón desordenadamente; aplicación profunda y disciplinada para analizar la realidad, etc.

⁸⁰ Cf. el reciente libro de A. BERTOLINI, *Empatía y Trinidad en Edith Stein. Fenomenología, teología y ontología en clave relacional*, Salamanca, 2013.

10. Aplicación a algunas disciplinas.

10.1. Algunos principios generales.

1. *Ni división, ni uniformidad*: siendo la comunión “unidad en la diversidad”, los extremos opuestos en que se cae –si no se guarda ese equilibrio– son la división y la uniformidad.

En la relación entre las disciplinas, por ejemplo, esto significa no caer ni en una absolutización de la propia disciplina, como si fuera la única; ni en la uniformización, lisa y llana, de las disciplinas entre sí, como si todas iguales (sea en su método, objeto de estudio, etc.).

Y dentro de cada disciplina, puede significar la convivencia de métodos complementarios para estudiar un objeto; o –respecto del objeto– reconocer la complejidad de lo estudiado como irreducible a un elemento, aspecto o paradigma único.⁸¹

2. *Autonomía relativa de las realidades temporales*. Este es un principio mayor, que –por ejemplo– a enunciado el Concilio Vaticano II:

“Muchos de nuestros contemporáneos parecen temer que, por una excesivamente estrecha vinculación entre la actividad humana y la religión, sufra trabas la autonomía del hombre, de la sociedad o de la ciencia. Si por autonomía de la realidad se quiere decir que las cosas creadas y la sociedad misma gozan de propias leyes y valores, que el hombre ha de descubrir, emplear y ordenar poco a poco, es absolutamente legítima esta exigencia de autonomía...”⁸²

Pero esta autonomía no es absoluta, como si el hombre pudiera establecerse en el lugar de Dios –creyéndose “lo supremo” de la realidad, sin relación a nada, ni a nadie– porque “la criatura sin el Creador desaparece” y “por el olvido de Dios la propia criatura queda oscurecida”.

Este principio de la “autonomía relativa de las realidades temporales” concretiza un aspecto del modelo de comunión: cada ciencia tiene su autonomía, pero –al mismo tiempo– no está desvinculada de un aspecto “transdisciplinar” que remite a “lo humano más que humano”.

Que la reflexión humana tiende naturalmente a esto lo vemos desde los más antiguos mitos –que vinculan el origen y el ser del hombre con el mundo de los dioses– hasta las reflexiones de científicos contemporáneos que se abren a aspectos filosóficos y a interrogantes teológicos, a partir de lo que relevan en su disciplina particular.⁸³

Pero el principio de la autonomía relativa tiene un origen teológico: así como lo divino y lo humano se unen en Jesús, “sin confusión y sin división” (o sea: “en comunión”);⁸⁴ y “lo humano es asumido, no absorbido”, manteniendo lo humano su “plena realidad humana”; así también pasa en la relación entre las ciencias y la religión. O sea, que el mismo pensamiento católico garantiza la autonomía propia de las ciencias; y, al mismo tiempo, las resguarda del riesgo de un “absolutismo epistemológico”.

⁸¹ Por ejemplo, en las ciencias de la naturaleza –entre posturas intermedias matizadas– se observan posturas extremas que afirman un monismo (en un extremo) o un “pluralismo radical”, irreducible a algún tipo de unidad (en el otro). Negar el parentesco del hombre con el chimpancé, o negar la gran diferencia que hay entre ellos, parece igualmente insostenible.

⁸² Concilio Vaticano II, Constitución *Gaudium et spes*, 36. Las citas siguientes también son de este texto.

⁸³ Numerosos e importantes ejemplos pueden verse en: J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Teología de la creación*, Santander, 1987², 201–273; y en J. HIRSCHBERGER, *Historia de la filosofía*, Barcelona, 1990¹³, II 411–422.

⁸⁴ Las citas son, respectivamente, de CCE 467 y 470.

3. *Interdisciplina, multidisciplina y transdisciplina*. También son complementarios, y no excluyentes, estos tres modos de relación entre las disciplinas: el diálogo entre disciplinas; el abordaje conjunto de varias disciplinas sobre un mismo objeto de estudio; y la trascendencia de cada disciplina hacia el “fondo común” de lo humano – con sus interrogantes y posibilidades– y, luego, hacia eso “humano más que humano”, a lo que el corazón humano aspira.

Tampoco se oponen las iniciativas de dialogo concreto “desde las bases”, con una reflexión supuestamente “teórica”... que esas mismas “bases” necesitarán en algún momento para definir sus opciones.

4. *Vocaciones distintas y complementarias*. Hay personas que tienen una disposición al –y hasta una necesidad del– *diálogo interdisciplinar* con otros especialistas; hay personas que tienen *más de una especialización*; hay personas que –siendo especialistas de un área– tienen capacidad para una *reflexión interdisciplinar*, consultando obras de otras disciplinas; y hay personas que *se especializan profundamente* en un campo particular; etc. Y, en muchos casos, los problemas concretos exigen una *acción interdisciplinar*, que convoca a distintos especialistas.

Aquí tampoco hay que excluir nada, pues –cada uno según su don– hace su aporte al tesoro común de la cultura y del saber.

10.2. Algunas aplicaciones particulares.

Este último párrafo quiere ser un modesto servicio: cada uno de sus párrafos podrá servir a quien no cultive la disciplina tratada en ese párrafo; pues quien la cultive, seguramente sabrá mucho más que yo al respecto. Y lo que quiero mostrar, de modo ilustrativo, es cómo el modelo de comunión aparece, bajo diversas formas, en disciplinas concretas.

En *economía*, la misma etimología de la palabra se relaciona con la “administración de la casa” (*oikos-nomos*), que naturalmente se basa en la solidaridad entre los miembros de la familia:

“...la «eco-nomía» nació del trabajo doméstico: la casa ha sido por mucho tiempo, y todavía –en muchos lugares– lo sigue siendo, unidad de producción y centro de vida. El dinamismo de la vida económica, por otra parte, se desarrolla... en redes cada vez más amplias de producción e intercambio... vida económica, orientada no por la lógica del mercado, sino según la lógica del compartir y de la solidaridad entre las generaciones”.⁸⁵

Con acentos distintos, varias propuestas económicas cultivan esta dimensión solidaria de la economía: la economía social de mercado y la economía según el principio de comunión, son claros ejemplos de una economía pensada “como si la gente importara”.

En relación con las *ciencias físicas y naturales*, el teólogo Alexandre Ganoczy en su libro *La Trinidad creadora. Teología de la Trinidad y sinergia*,⁸⁶ intenta establecer un diálogo entre teología trinitaria, filosofía y estas ciencias. Para esto, apela a una comparación entre el modelo de comunión que es la Trinidad –sobre todo en la versión dinámica de la *perijoresis*– y los desarrollos de las ciencias sobre dinamisismos como la sinergia (física, biológica y

⁸⁵ PONTIFICIO CONSEJO “JUSTICIA Y PAZ”, *Compendio de Doctrina Social de la Iglesia*, 248.

⁸⁶ Salamanca, 2005 (original alemán de 2001).

antropológica), la simbiosis, la resonancia y la sincronicidad.⁸⁷ Y –como interlocutoras tanto de la teología como de las ciencias– presenta la filosofía de Nicolás de Cusa, las reflexiones del Maestro Eckhart y la contemporánea ontología estructural de Heinrich Rombach.

Pasando al área de la *comunicación*, vemos que realidades como la comunión, la relación y la misma comunicación se vinculan de lleno con el modelo de comunión y con la teología de la Trinidad.⁸⁸ Si a esto le agregamos otros elementos que vinculan comunicación, filosofía y teología, como: palabra e imagen, símbolo y concepto, testimonio y credibilidad, vocación y misión, vemos que aquí el diálogo puede ser muy amplio y rico.

Finalmente, en el área de la *psicología*, hablar de persona, relación y comunión sería tanto como recorrer la psicología –y las psicologías– casi por completo. No obstante, pareciera que algunas corrientes de psicología contemporánea se vinculan más directamente con el modelo de comunión.

Esto sucede con la *psicología humanística y transpersonal* de Abraham Maslow y Anthony Sutich, a quienes interesan aspectos como la capacidad de un amor no-posesivo; la aceptación de sí mismo, de los demás y de la naturaleza; el sentimiento social como sentido básico de identificación, simpatía y afecto; la solidaridad; las relaciones interpersonales profundas, pero selectivas; la referencia a valores y a la religión, que abren a la “*peak experience*”: el éxtasis, la experiencia mística...⁸⁹

Por su parte, Carl R. Rogers desarrolla una *psicología centrada en la persona*, cuyas tres actitudes básicas: *autenticidad, aceptación incondicional y comprensión empática del otro*,⁹⁰ son fácilmente vinculables con el modelo de comunión.

Finalmente, Viktor Frankl también puede ser relacionado con el modelo de comunión a partir de algunos de los temas que plantea, como la *esencia de la existencia, el sentido del amor* y el *suprasentido*.⁹¹

Conclusión.

Espero que estas pinceladas sobre el tema de la verdad, a la luz de la Trinidad, la relación y la comunión –aunque, por momentos, no tengan la sistematicidad o precisión deseables– sean un estímulo al pensamiento y a la creatividad de los benévolos lectores.

Prof. Lic. Jorge Fazzari

⁸⁷ *Op. cit.*, 266ss.

⁸⁸ De hecho, el libro *Teología de la Comunicación* de F. Martínez Diez muestra que la comunicación suprema es la que se realiza en la misma Trinidad que es un “misterio de comunión y comunicación”: pp 73ss.

⁸⁹ L. J. GONZÁLEZ, *Terapia = Plenitud personal*, México, 1986; 51–58.

⁹⁰ *Ibid.*; 59.

⁹¹ V. FRANKL, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona, 1979; 100ss (sobre todo 112, 118)