

revista  
TEOLOGÍA



ISSN 0328-1396

Tomo XLIV • N° 93 • Agosto 2007

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

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

# TEOLOGÍA

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

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

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

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

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

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

**DIALNET**

## DIRECTOR

Víctor M. Fernández  
Vicedecano de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

## SECRETARIA DE REDACCIÓN

Virginia R. Azcuy  
Profesora de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

## CONSEJO DE REDACCIÓN

Luis H. Rivas  
Profesor de Sagradas Escrituras de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

Juan C. Scannone  
Decano de la Facultad de Filosofía de la USAL de San Miguel.

Juan G. Durán  
Profesor de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la UCA de Buenos Aires.

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

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

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

## CONSEJO ASESOR INTERNACIONAL

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

# TEOLOGÍA

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

Tomo XLIV • N° 93 • Agosto 2007

## Con las debidas licencias

Registro de la propiedad intelectual n° 1390488  
Queda hecho el depósito que marca la Ley 11723

## Editor responsable:

Facultad de Teología

## Dirección y Administración:

Concordia 4422  
C1419AOH - Buenos Aires  
Tel. (011) 4501-6428  
Fax (011) 4501-6748  
revista\_teologia@uca.edu.ar  
ptucho@arnet.com.ar

## Suscripción 2007

Argentina: \$ 40  
Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay: U\$S 22  
América: U\$S 28  
Resto del mundo: U\$S 35

## Enviar cheques a la orden de:

“Fundación Universidad Católica Argentina”

## SUMARIO

---

Nota del Director .....	225
<i>Eduardo Briancesco</i> Sobre la “Sobreeminente ciencia del amor de Cristo” (Ef 3, 19) .....	227
<i>Leonardo Cappelluti SCJ</i> La devoción al Sagrado Corazón de Jesús .....	239
<i>José Carlos Barcellos</i> Literatura y teología .....	253
<i>Cecilia Inés Avenatti de Palumbo</i> Figura y método .....	271
<i>Pedro E. Baya Casal</i> Entrevista a Olegario González de Cardedal .....	285
<i>Gustavo Irrazabal</i> El Vaticano II y la renovación de la moral: ¿Misión cumplida? .....	309

<i>Alejandro C. Llorente</i> <i>Quis Custodiet Ipsos Custodes?</i> .....	329
<i>Ricardo Miguel Mauti</i> <i>Cor Ad Cor Loquitur</i> .....	343
<i>Pablo R. Andiñach</i> ¿Quién decimos que Él es? .....	365
<i>Notas bibliográficas</i> .....	377
<i>Instrucciones para los colaboradores</i> .....	405

---

## NOTA DEL DIRECTOR

Del 13 al 31 de mayo de 2007 se celebró la Quinta Conferencia General del Episcopado de América Latina y el Caribe. Fue en la ciudad de Aparecida (Brasil). Allí nos reunimos más de 260 personas, representando a toda la Iglesia en América Latina. Entre ellos estábamos el decano de esta Facultad –Carlos Galli– y yo.

Las Conferencias Generales del Episcopado Latinoamericano se están realizando casi todas las décadas, a partir de 1950. Son varios días de profunda reflexión sobre la situación social y eclesial del Continente, para intentar ofrecer una respuesta como Iglesia latinoamericana. Allí numerosos obispos de los diversos países se reúnen a dialogar con la compañía y la ayuda de muchos sacerdotes, religiosos/as, laicos/as y también cristianos de las iglesias hermanas.

Las cuatro Conferencias anteriores, Río de Janeiro, Medellín, Puebla y Santo Domingo, propusieron *líneas comunes de una pastoral en América Latina y El Caribe*. Esto es característico de esta gran Región, ya que otros continentes o regiones recién en la última década del siglo XX llegaron a celebrar acontecimientos similares.

El documento final de la V Conferencia tiene una gran importancia. Si bien no es un documento para toda la Iglesia Católica, tiene un valor y un peso muy grande para la Iglesia en América Latina y el Caribe. Precisamente por eso requiere la aprobación final del Papa. Por esa misma razón, todos los participantes de la V Conferencia necesitaron una aprobación de la Santa Sede para asistir. Pensemos que los obispos que representaron a cada país, aunque fueron elegidos por su Conferencia Episcopal, también tuvieron que ser aprobados por la Santa Sede. Ciertamente, podrá discutirse este procedimiento centralizado, pero nos ayuda a descubrir que este do-

cumento no es una simple reflexión de la que podamos prescindir completamente. Es una orientación pastoral que todos los que trabajamos apostólicamente en América Latina y el Caribe estamos llamados a tener en cuenta para iluminar lo que hagamos y para vivir así un espíritu de comunión pastoral latinoamericana.

El documento es el resultado de muchos días de discusión y de oración comunitaria para ir encontrando *grandes coincidencias, algunos consensos fundamentales que nos unan a todos* los que queremos evangelizar en América Latina y el Caribe. Se realizó en un admirable clima de gran participación donde todos, también los/as laicos/as y los no católicos, pudieron opinar y aportar constantemente. No es un documento donde se destaque el aporte de algunos obispos o teólogos, sino un fruto de toda la asamblea, que ni siquiera partió de un documento de trabajo o texto base. Por eso, más allá de los límites e imperfecciones de su redacción, lo que interesan son las *grandes líneas, los núcleos de fondo* que estructuran el conjunto del documento y que permiten comprender el sentido que se quiere dar a las distintas frases y a los diversos párrafos.

Con un lenguaje marcadamente positivo y pastoral, ofrece un fuerte aliento para crear en América Latina un estado permanente de misión para comunicar vida, con la constante consciencia de ser discípulos siempre necesitados de volver a escuchar al Maestro. Se plantea que para ello debemos aceptar y promover una transformación de todas nuestras estructuras eclesiales y asumir un estilo de mayor cercanía, especialmente en las periferias pobres, y alentando el compromiso de los/as laicos/as en el corazón de la vida pública. En el próximo número de esta revista ofreceremos aportes para la recepción de este documento.

## **SOBRE LA “SOBREEMINENTE CIENCIA DEL AMOR DE CRISTO” (EF 3, 19)**

### **RESUMEN**

En el presente estudio, en el marco de un Seminario Intercátedras sobre la encíclica *Deus Caritas est* organizado por la Facultad de Teología en 2006, el autor se propone una reflexión sobre el número 12 del texto pontificio con particular atención al enfoque cristológico del mismo, en relación con el acontecimiento de la cruz. La reflexión sigue tres momentos: cómo Dios “viene a la idea” en diálogo con la fórmula de Levinas y el pensamiento de San Anselmo; cómo Dios “entra en la teología”, a partir de San Buenaventura y otros pensadores cristianos; y cómo Dios “da que pensar”, con la ayuda de San Bernardo y el comentario que el fenomenólogo J.-L. Chrétien hace de él.

*Palabras claves:* amor, cruz, Cristo, fe y razón.

### **ABSTRACT**

The author focuses on the christological views of *Deus Caritas est* 12, particularly those concerning the Cross. His reflexion follows three steps: a) how God “comes to the idea” speaking with Levinas and Anselm; b) how God “comes into theology” based on St. Bonaventure and other christian thinkers. c) how God “gives what to think”, based on St. Bernard and J.-L. Chrétien’s phenomenological commentary. This paper was delivered within a seminar held at the Theology Faculty on 2006.

*Key Words:* love, cross, Christ, faith and reason.

Conforme a lo convenido, me limitaré a hablar sobre el n.12 de la encíclica insistiendo en la originalidad del aspecto propiamente cristológico dentro del tema elegido por el Papa Benedicto XVI.<sup>1</sup> El texto destaca tres aspectos en particular:

- El realismo inaudito del anuncio evangélico centrado en la misma figura de Cristo que, más allá de la ideas, da carne y sangre a los conceptos. En eso consiste la novedad del Nuevo Testamento dentro de la compenetración de los dos Testamentos como única Escritura de la fe cristiana.

- La forma dramática de la actuación de Dios en Cristo que va detrás de la oveja perdida, poniendo en juego su propio ser y actuar.

- La radicalidad de ese amor que se entrega a sí mismo –¿contra sí mismo?, según la expresión que aparece en los nn. 10 y 12– en su muerte en la cruz para salvar al hombre.

Dicho esto, el texto retoma la invitación de Juan (19,37) a poner la mirada en el costado traspasado de Cristo que, nos dice, ayuda a comprender el punto de partida de la encíclica "Dios es amor" –Jn 4,8; el texto del c.19 aparece en el n.7 donde el corazón de Cristo es la fuente primera y originaria de donde brota el amor de Dios–. Y el Papa se explica así: "Es allí, en la cruz, donde puede contemplarse esta verdad. Y a partir de allí se debe definir ahora qué es el amor. Y, desde esa mirada, el cristiano encuentra la orientación de su vivir y de su amar" –fin del n.12–. Por tanto, si entiendo bien el pensamiento papal, mirar evangélicamente la cruz, es decir con fe, significa:

- Percibir la "Res fidei", la realidad del amor divino manifestado en su fuente originaria –cf. 1Jn 4,9: "En esto se manifestó el amor de Dios..."–. En la cruz está el sello de la vida divina y por tanto el sello divino del amor, como lo reconocerá el centurión en Mc 15 y como lo expresará a su manera Hans Urs von Balthasar diciendo que "sólo el (ese) amor es creíble", como verdadero amor y como verdaderamente divino.
- Mirar la cruz posibilita, en segundo término, definir qué es el amor. Se abre así la "Veritas fidei" al captar en la cruz lo que significa amar en cuanto entrega radical y libre de la propia vida por la vida del otro. Es la caridad como don de sí mismo hasta el fin.

- En fin, mirar así la cruz implica la posibilidad de descubrir y aceptar, en la fe, el sentido de la propia vida orientándola en la dirección que ella señala. La "Via fidei", el camino personal de la fe, se superpone al camino pascual de la cruz, siguiendo la huella del mismo Cristo –el que quiera seguirme que tome su cruz...– y de los apóstoles –Pablo exhortándonos a caminar como Cristo, caminó...–.

Tenemos así la visión de la cruz en cuanto percepción sintética del amor de Dios como Vida divina para la vida humana –Dios amante de los hombres: el "filántropo" de Tit 3 4– como Verdad divina del amor divino y humano –la Alianza–, y como Vía divino-humana para transitar, en la fe –fides qua–, la propia vida humana como experiencia de sí y de la historia. Es el Cristo "Camino, Verdad y Vida".

Sobre esta base textual desearía abrir una reflexión más amplia y libre en torno a tres aspectos que, a mi entender, están íntimamente relacionados entre sí y con lo que precede. Se trata de escudriñar, en ese Dios-Amor revelado en la cruz de Cristo, verdadero centro y corazón de la fe cristiana como señala Benedicto XVI desde el n.1 de su carta, la posibilidad de percibir mejor a la fe cristiana como la respuesta a una revelación moral-teologal expresada precisamente en la fórmula "Dios es amor". Acerca de ese Dios deseo hoy preguntarme y preguntarles:

- Cómo ese Dios "viene a la idea", donde se tratará de entrecruzar la fórmula levinasiana con el pensamiento anselmiano, la "Idea-ideatum" de Dios con la "Quaestio Dei" del *Proslogion*, para acercarse a mejor comprender la fórmula de Juan: "Dios es más grande que tu corazón" (1Jn 3,20).<sup>2</sup>

- Cómo ese Dios "entra en la teología", entrelazando la fórmula del libro de Falque sobre el *Breviloquium* con el esfuerzo de Buenaventura y de muchos otros pensadores cristianos por interpretar la lógica de la cruz gracias al texto de Ef 3 sobre la "sobreeminente ciencia del amor de Cristo".<sup>3</sup> Hermenéutica teológico-teologal que nos ubica en la línea de lo que tanto Juan en su evangelio como la liturgia cristiana llaman la "exaltación de la cruz". Traduciendo: es algo así como atreverse a hacer, quizá presuntuosamente, el "elogio de la cruz".

2. Cf. E. LEVINAS, *Éthique et infini*, Paris, Fayard, 1982, y *Dieu qui vient à l'idée*, Paris, Vrin, 1982.

3. Cf. E. FALQUE, *Saint Bonaventure et l'entrée de Dieu en théologie*, Paris, Vrin, 2000.

1. La traducción castellana utilizada es la de Editorial San Pablo, Buenos Aires, 2006.

- Cómo, en fin, ese Dios "da que pensar". Ayudándonos aquí de San Bernardo y del fenomenólogo J.-L. Chrétien que lo comenta,<sup>4</sup> se intentará penetrar en el misterio del pensar de Dios como Dios que "nos amó primero" (cf. n.17 y 18), es decir de la Lógica del "Antes" divino –Ef 1,4: Dios nos amó antes de la creación del mundo– que es, a mi entender, la Lógica propia del Don Originario de la Pascua –el "es necesario" que el Hijo del hombre sufra..., de los anuncios de la Pasión y de Emaús– y que tanto le costó entender a Pedro, y a nosotros con él, en su itinerario desde la confesión de Cesarea hasta el encuentro final después de la resurrección (Mt 16 -Jn 21), donde la pregunta de Cristo indica la respuesta de fe esperada por el ofrecimiento eterno del amor divino revelado. La fe es, pues, un camino abierto a la donación del Amor eterno.

## 1. ¿Cómo la cruz de Cristo viene a la Idea?

Es sabido que la expresión "venir a la idea", aplicada a Dios, es al menos típica de Levinas. Así se expresa, por ejemplo, en *Éthique et Infini*:

"La idea del Infinito implica un pensamiento de lo «Inégal». Parto de la idea cartesiana del infinito, donde el «ideatum» de esta idea, es decir aquello a lo que la idea apunta [vise], es infinitamente más grande que el acto mismo por el que se lo piensa. Hay desproporción entre el acto y aquello a lo que el acto nos da acceso".<sup>5</sup>

Ahora bien, para Levinas, en el rostro se da la misma superación del acto por aquello a lo que él conduce. En el acceso al rostro –para Levinas, un acceso ético– hay ciertamente también un acceso a la idea de Dios.<sup>6</sup> Así, pues, hay una doble superación del acto por aquello a lo que él nos da acceso. En el orden de las ideas –Infinito, Bondad, Verdad...– donde el "ideatum", aquello que se ofrece a nuestra escucha en la palabra empleada, supera infinitamente la "idea", el contenido de representación que le asociamos, mirando el mundo y su multiplicidad, y también en la significación ética del "rostro" del otro que me intima a servirlo –significancia diaconal<sup>7</sup>– y de la que jamás me libero: así, cuanto más justo, más respon-

4. Cf. J. L. CHRÉTIEN, *L'effroi du beau*, Paris, Cerf, 1987 y *Corps à corps. À l'écoute de l'oeuvre d'art*, Paris, Édit. de Minuit, 1997.

5. LEVINAS, *Éthique et Infini*, 96.

6. LEVINAS, *Éthique et Infini*, 97.

7. LEVINAS, *Éthique et Infini*, 104.

sable soy.<sup>8</sup> Ambas superaciones parecen confluír en la manifestación de la cruz cuya mirada hace venir la idea de una donación infinita cuyo "ideatum" excede infinitamente la "idea": es la Alianza donde Él ha graciosamente querido ser "Dios con nosotros" (Mt 1,23) y "Dios para nosotros" (Rom 8,31), Alianza que nombra a la figura concreta de Jesús, a la vez verdadero Dios y verdadero hombre, en el que el Padre nos eligió desde "antes de la fundación del mundo" (Ef 1,4). Pero es imposible inventar semejante "Idea-Ideatum" encarnada en un rostro. Ella sólo viene a nosotros si se ha oído la Palabra revelada: "Dios ha tanto amado al mundo que le ha dado a su Hijo único" (Jn 3,15). Al llegar a este punto cabe preguntarse: ¿no estamos ante un panorama semejante a la prueba del "Proslogion" donde la cuestión de Dios, o del Nombre de Dios, es la prueba de su existencia –y vice-versa– y donde ella surge de una "revelación-choc" gracias a la cual ella viene definitivamente a nuestra inteligencia? (cc. 2-4) ¿Y esa revelación no estaría asociada, en el mismo monje Anselmo a quien se revela la prueba, a su mirada al Crucificado Pascual de modo que sería legítimo suponer que ni la cuestión de Dios es separable de su Nombre, ni esa cuestión-Nombre es separable de la mirada de fe sobre la figura concreta de Cristo crucificado? Aunque la estrecha conexión que existe entre el "Proslogion" y el "Cur Deus homo" le deja claramente suponer, sólo deseo entrar ahora en este planteo como mero punto de referencia para interrogarnos sobre lo que se da a ver, o se deja ver, en la Cruz gloriosa del Señor Jesús. O, si se prefiere, ¿qué nos viene a la idea al contemplar la cruz de Cristo?...

Me limitaré aquí, siguiendo la lectura de Michel Corbin,<sup>9</sup> a indicar las articulaciones principales que configuran la prueba anselmiana tratando de mostrar cómo ellas, en su aplicación a nuestro tema, arrojan sobre él una luz sobreabundante. Si uno entiende lo que dice, al emplear el Nombre divino éste se abre en un abanico curiosamente triangular: N.I: "id quo maius cogitari nequit"; N.II: "summum bonum"; N.III: "maius quam cogitari possit". Es decir: yo no puedo pensar el Sumo Bien –o Bien Supereminente: N.II– sin pasar del N.I al N.III, o si se prefiere, el Sumo Bien no viene a mi idea sino pasando incesante y ordenadamente de I a III. Aplicando este esquema a la mirada de la cruz, ¿qué nos hace ver en ella la fe?

8. LEVINAS, *Éthique et Infini*, 111.

9. Cf. en especial su última obra sobre el tema *Saint Anselme*, Paris, du Cerf, 2004.

En ese lugar privilegiado que es estar al pie de la cruz –junto a María, al discípulo amado, a las mujeres y a centurión– y sólo en él, nos ubicamos, o mejor estamos, en la recta relación (rectitudo) a Dios sin cesar más grande en sus dones. Ahí se oyen y recuerdan las palabras reveladoras: “Dios amó tanto al mundo que le dio a su Hijo Único” (Jn 3,15) y/o “Nadie ama más que el que da su vida por los amigos” (Jn 15,13), y se percibe que Dios no nos ha negado nada puesto que nos ha dado a su Hijo –que es todo lo que Él es– y que no puede darnos más puesto que se dio a sí mismo. Tal el “Summum Bonum” (N.II). Pero dicha percepción sólo es verdadera, es real, si se lo percibe tal que no puede pensarse nada mayor (N.I: cf. Hech 4: no hay otro Nombre de salvación; Jn 15: nadie ama más que el que da la vida). No se puede, por tanto, mirarlo desde más alto, situándose por encima de él para juzgarlo, ni tampoco mirarlo de lado como simples espectadores curiosos o indiferentes. Es decir, hay que aceptar simplemente que la “novedad” de Dios en la cruz es radical, totalmente improgramable en su desbordar inagotable. No hay pre-comprensión posible, de ningún tipo. Y se pasa entonces al N.III –maius quam...– al percibir que ella oculta la “sobreabundancia” de un Amor libre que salva, es decir que perdona sin condiciones. Bajo la puerta estrecha de la humildad del pecador que se ve perdonado y no puede juzgar –Jn 19,37: “Mirarán al que han transpasado”–, viene a la idea un “Amor olvidado de su dignidad, desbordante de humildad, poderoso en su arrojo, eficaz en su poder de persuasión”. Así se expresa San Bernardo en sus Sermones sobre el Cantar (64ª n.10) invitándonos a hacer nuestra una expresión tan frecuente como sugestiva: “Amor desarmado y desarmante”. En lugar del poder que domina y destruye, en la cruz aparece la debilidad desarmada; en lugar de la posesión celosa de sus propios bienes aparece la co-participación sin reservas sellada por Aquel que se vació a sí mismo (Fil 2,6); en lugar de la sabiduría que calcula y cuenta los méritos aparece la locura de Dios que da gratuitamente, más allá de toda espera. *Maius quam cogitari possit*: la sobreeminencia de dicho Bien nos desborda y, quizás, nada lo subraya mejor que un admirable texto de San Máximo el Confesor del que sólo cito lo esencial:

“Superando la dignidad de Dios y desbordando la gloria de Dios, él ha hecho del retorno a él de aquellos que se habían separado una salida y una manifestación más acentuada de su propia gloria. Puesto que nada es más propio al principio de su gloria que la salvación de los hombres. En vista de ella son toda palabra y todo misterio, y aquello que es desde ya el más misterioso de todos los misterios: Dios mismo hecho realmente hombre por caridad...” (Carta 44, PG 91/641 Ds).

Tal, afirma Máximo, lo que “enseña claramente el poder del Misterio a aquellos que han recibido con piedad la confesión de fe en él”.<sup>10</sup> La verdad, pues, de un Dios que perdona en la cruz de su Hijo Bien-amado. La “Veritas pia” como decían los teólogos medievales. Dejando de lado muchas cuestiones que sin duda aquí se plantean, tratemos ahora de dar un paso más para ver, si es posible, cómo ese Dios que viene a la idea “entra en teología”.

## 2. ¿Cómo la cruz de Cristo entra en teología?

El término “entrar en teología” lo emplea el medievalista E. Falque para indicar en especial el esfuerzo emprendido por Agustín (*De trinitate*) y Buenaventura (*Breviloquium*). Ahora bien, para este último, entrar en teología significa comenzar, y comenzar bien, por donde Dios ha querido comenzar, es decir revelarse, dirigiéndose al hombre. Curiosamente en esta perspectiva él cita el texto de Ef 3,14-21 que domina toda la estructura del *Breviloquium* y que yo he querido elegir como foco iluminador de la presente reflexión. Se trata, pues, de una opción posible, entre otras, pero que es importante fundar de acuerdo a la “ratio fidei”. Se trata, a mi entender, de presentar la cruz como una matriz de pensamiento, como un lugar, un espacio donde el pensamiento vivo de la fe puede engendrarse y crecer en búsqueda del sentido de la Palabra revelada: *Fides quaerens intellectum*... Para hacerlo como se debería, cosa en este momento imposible, habría al menos que oír algunas voces de la tradición que mostraran la presencia y la importancia de dicho texto en la reflexión teológica: las voces de Agustín en el *De doctrina christiana*, de Bernardo en su última obra *De consideratione*, del mismo Buenaventura en el *Breviloquium*, de Tomás de Aquino en su comentario a la Carta a los Efesios relacionándolo con el tratado sobre la caridad de la II-II. Constatar analogías y diferencias en dichos textos sería sumamente iluminador para nuestra tarea pero ello escapa a nuestras intenciones actuales. Queda, a mi entender, la posibilidad de referirse a lo que yo llamo “cruz hermenéutica” que, en cuanto modelo teórico-imaginativo que configura los pasos orientadores de la razón pensante, me parece responder significativamente a la idea de una matriz de pensamiento. Recordaré ahora simplemente

10. Cf. la fórmula de Corbin, *Saint Anselme*, 287.

el origen inspirador de dicha idea y luego trataré de aplicarla, gracias al texto de Ef 3, a la cruz pascual de Cristo.

El conocido filósofo cristiano J. Greisch, en sus estudios sobre la razón hermenéutica, nos permitió encarar las cuestiones que responden a la pregunta: "¿qué sucede cuando pensamos?". A saber, tres o cuatro cosas: ¿qué nos da que pensar? –invita, atrae...: sentido de recepción–, ¿qué nos impulsa a pensar? –inclina, empuja...: sentido de movimiento activo, al mismo tiempo el "élan vital" de Bergson y la pulsión de Nietzsche y de Freud–, ¿a partir de qué pensamos –pasado histórico–, en qué lugar del presente pensamos, y en qué horizonte o perspectiva de futuro lo hacemos?... A esta última dimensión horizontal, propia del tiempo histórico, corresponde ensamblar las otras dos dimensiones verticales, tanto ascendente como descendente, para aunarlas en su punto medio, el eje de una cruz, y poder comenzar a darnos cuenta de lo que sucede cuando pensamos. Aparece así la figura de una cruz con sus dos brazos, que bien puede llamarse hermenéutica en cuanto permite interpretarnos como seres pensantes. El tipo de razón así configurada es lo que Greisch llamó primero razón hermenéutica abriéndola paulatinamente, no sin influjo de Kant y de Heidegger, a una meditación "metafilosófica" donde los dos brazos de la cruz se abren a cuatro dimensiones propias de la "función meta": trans-ascendencia, trans-descendencia (verticales), trans-posibilidad, trans-posibilidad (horizontales). La razón hermenéutica se hace cada vez más fenomenológica y manifiesta diversas aperturas a lo que puede llamarse "trascendencia" en un sentido amplio.

Sobre esta base es posible referirse al texto de Ef 3 y recordar que él nos invita a escudriñar la "sobreeminente ciencia del amor de Cristo" en cuatro dimensiones que son precisamente: altura, profundidad, longitud, anchura (o latitud). Se tienen pues los dos brazos de la cruz, vertical y horizontal, las tres dimensiones, ascendente y descendente de la vertical y la dimensión abarcadora de la temporalidad horizontal. Queda la cuarta dimensión, difícil de precisar: ¿qué significa la latitud o la anchura de la cruz de Cristo?, ¿qué nos permite ver de la sobreeminente ciencia del amor divino ahí revelado? ¿No correspondería ella al punto de unión de las otras dimensiones desplegándolas en un sentido sobreabundante, "sobreeminente"? ¿No estaría ahí la clave de todo el conjunto, lo que, según creo, Levinas llama la "significance"?...

Intentando responder a semejante pregunta, que por supuesto me desborda, propongo recurrir a las siete palabras de Cristo en la cruz. Es decir,

es la misma hermenéutica bíblica, ejercida desde la Palabra que se revela, que me permitirá acercarme a entender qué sucede cuando miro y pienso en la cruz. Siete palabras recibidas como Palabra de Dios en Cristo, de las cuales tres referidas al Padre –línea vertical ascendente y descendente–, dos a los hombres: María y Juan por una parte y el buen ladrón por otra –línea horizontal–, y dos ¿a quién?... Palabras enigmáticas de Cristo lanzadas aparentemente al vacío pero que vienen de otro vacío, de una Nada primordial u originaria que es la fuente secreta –¡tengo sed!– y la plenitud "más que plena" donde todo culmina –¡Todo está consumado!–. ¿No es esa la latitud del Dios inmenso que nos abrió libremente su eternidad desde siempre? ¿No es esa la anchura inconmensurable del Amor divino que perdona incondicionalmente para siempre? ¿No está así significado el Alfa y el Omega de la Noche Pascual?... ¿No es este el Nombre, más allá de todo nombre, del Dios en que creemos porque se dio al mundo en su Hijo Bien-amado?... Amor desarmado y desarmante, sobreeminente ciencia del amor de Cristo, Alguien que está más allá de todo lo que se puede pensar... ¿No son expresiones que, entre otras posibles, apuntan en la misma dirección a la que alude Juan al invitarnos a "mirar al que hemos traspasado"?... Si el Dios revelado en Jesús entra en teología de esta manera, casi a la manera de un elogio de la cruz, cabría preguntarse cómo entra la teología en esa manera divina de entrar la fe en la inteligencia creyente. En otras palabras, cómo se corresponden el Don de la lógica y la lógica del Don, el Don de la lógica para entrar en la lógica del Don. Es decir, habría que emprender un trabajo equivalente al que realiza San Buenaventura en su *Breviloquium*, pasando, como dice Falque, de la breve Suma inicial al poema entero de la creación. Siendo esto aquí imposible, es preferible terminar este punto manteniéndose en el nivel del elogio y dando la palabra a un fenomenólogo cristiano que es también un poeta de la inteligencia. Me refiero a J.-L. Chrétien quien, comentando los escritos sobre hermenéutica bíblica de Paul Claudel, escribe cosas a mi entender notables.<sup>11</sup> El poeta, comentando el *Cantar*, afirma:

"On m'a placé devant la mer a boire... et je n'ai qu'une chose à dire, c'est que j'ai soif! J'ai soif et on m'a apporté une mer qui a soif de moi! On a porté à mes lèvres pour y boire une mer qui a soif de moi!".<sup>12</sup>

11. Cf. en especial el capítulo titulado "Comme un lien liquide" en el libro citado en la nota 4 CHRÉTIEN, *Corps à corps*, 122-141.

12. Traducción aproximativa: "Se me ha colocado ante el mar para beber... ¡y sólo puedo decir que tengo sed! ¡Tengo sed y se me ha aportado un mar que tiene sed de mí! ¡Se ha traído hasta mis labios para beber un mar que tiene sed de mí!".

Siguiendo la equivalencia claudeliana del deseo y de la sed, el pensador comenta:

“El agua tiene sed, pues el deseo desea el deseo, y Dios no es una copa que nos llena, sin aquel que desde siempre ya nos desea, nos ha deseado para que nosotros lo deseemos, y nos deseemos en conjunto deseándonos para él unos a otros”<sup>13</sup>.

Así comprende Claudel el “¡Sitio!” gritado por Cristo en la cruz, grito que es:

“El punto de incandescencia de todos los deseos y de toda la sed de la creación. Él clama y proclama el sentido primero y último. Cristo es la fuente que tiene sed. Dios y hombre él hace que se encuentren y se susciten mutuamente una a otra la sed divina y la sed humana”.<sup>14</sup>

Y, para terminar, estas citas sugestivas y sugerentes: “La sed de la sed figura la circularidad de vida que viene de Dios y va hacia Él”; y también:

“La sed de la sed es un nombre de la caridad, es la sed que tiene el agua de difundirse y comunicarse. Si el deseo que tenemos de Dios está en nosotros, gracias a Él, lo que de cualquier manera nos excede y nos desgarrar de manera bienaventurada (bienheureuse), él es en nosotros más antiguo que nosotros mismos”.<sup>15</sup>

Se abre así el espacio de la lógica del “Antes”, propia del Don, lo que nos invita a pasar al último tramo de nuestra tarea no sin dejar de oír una última cita de Claudel: “Entre el agua y nosotros hay un pacto más antiguo que nuestra vida” así prolongada por su comentador: “...puesto que las aguas están siempre allí –antes-déjà–, y que el Espíritu sobre ellas siempre ya se mueve, puesto que su lazo originario con las aguas nunca fue interrumpido, y permanece siempre vivo como en el primer instante” (ib).

### 3. ¿Cómo la cruz de Cristo da que pensar?

Parece evidente, por todo lo visto, que, cuando Dios viene a nosotros y entra en teología a través de la cruz de Cristo, da que pensar. Bien o mal, es lo que estamos tratando de hacer. Pero aquí se trataría ulteriormente de indagar mejor los que podría llamarse el “status operatorio” de la Fe que

13. CHRÉTIEN, *Corps à corps*, 129.

14. CHRÉTIEN, *Corps à corps*, 130.

15. CHRÉTIEN, *Corps à corps*, 132.

busca entender. Una fe en mal, en trabajo y en gusto de inteligencia, una fe que, movida por el Deseante que se hace infinitamente Deseable, nos pone en cuestión y en movimiento, tanto en el plano intelectual como personal. A la luz de la intuición bernardina: “Dios nos busca haciendo que nosotros lo busquemos”, ¿no podría y debería decirse que la experiencia de la fe vivida por diversos sujetos creyentes, en sus singulares travesías humanas, son en el fondo el modo concreto como Dios busca salvar a los hombres haciendo que estos lo busquen?<sup>16</sup> Sería también, y por eso mismo, el modo concreto como se entrelazan naturaleza y gracia en la vida de los hombres; sería en fin, la perspectiva que llevaría a considerar a la fe como un “medio divino”, como un espacio heurístico –vital, universal, espiritual y cósmico– que envuelve, integra y desborda a los individuos para que busquen y accedan libremente a la verdad. Así se comprendería mejor la fuerza de la expresión de Cristo en Jn 6,29: “la fe es la obra del Padre”, unida a la de Jn 5, 17: “el Padre está siempre en actividad” y también el sentido de la frase final de Jn 3, 21 “el que hace la verdad llega a la luz”.

¿A dónde llevaría este recorrido? Pienso que a encarar la frase esencial de la I de Jn 4, 10... 19: “Amemos a Dios porque Dios nos amó primero”. A percibir lo que me gusta llamar Lógica del “Antes”, es decir del “antes de la creación del mundo” como afirman, entre varios textos neotestamentarios, el recién citado de Juan y el capítulo inicial de la Carta a los Efesios. Lógica que pone en obra en la historia esa caridad afectiva, efectiva y eficaz, es decir trinitaria, que desborda el “antes” y el “después” del Misterio Pascual.

Mostrar en concreto como realizar esto implica una tarea ímproba que apunta al futuro. Habiéndome permitido indicar algunas pautas en un pequeño artículo escrito hace poco para el “Homenaje al P. D. Basso” sólo me queda aquí insinuar que semejante tarea se me antoja posible como una articulación de diversos principios teológico-filosóficos donde los principios se entreveran y se transforman poco a poco en paradojas. Me atrevo a citar algunos de ellos:

- A partir de “Dios nos busca haciendo que lo busquemos” (Bernardo)
- Un gran principio moral: “finis est primum in intentione et ultimum in executione” (Aristóteles y Tomás)

16. Cf. sobre el tema CHRÉTIEN, *L'effroi du beau*, 12 y M. CORBIN, *Espérer pour tous. Études sur saint Anselme de Canterbury*, Paris, du Cerf, 2006, 122.

- Un gran principio metafísico traducido teológicamente: “Summum Bonum est summe diffusivum Sui” –derivado del principio plotiniano “Bonum est diffusivum sui”–
- Y, en fin –horresco referens–, otro importante principio de la metafísica de la participación que sólo es aquí evocado para ser subvertido: “supremum infimi attingit infimum supremi”.

En efecto, ¿cómo mantenerlo en pie frente al misterio kenótico de la Pascua, donde, según la expresión antes citada de Máximo el Confesor, el “supremum supremi est infimum infimi”? Ahí se muestra, en efecto, que el grado más alto –maius quam– del Dios que se dona en Jesús es la asunción del grado más ínfimo de la creatura finita y pecadora, que el Dios mismo que Es –suprema paradoja– permanece igual a Si mismo haciéndose por así decir más Dios por el Plus de la donación de Si mismo que logra en el mismo acto de la “exinanitio”, se decir de asumir lo más pequeño, el Minus de la condición humana. Es decir, en la cruz de Cristo coinciden, en “concordia diversorum intellectuum”, el “idem”, el “plus y el “minus”. ¿No es ésta la “paradoja de las paradojas” significada por la Lógica paulina de la cruz en la 1Cor 1,18-25?...

Pero más allá de estas elucubraciones hipotéticas, que no son sino andamiajes posibles para caminar por la “via Eminentiae” según la lógica del Don, importa no perder de vista, cualquiera sea la técnica empleada para servir el acceso al Misterio, que ella sólo merecerá el elogio debido a la “ratio fidei” si, para decirlo en términos tomados de W. Benjamin, se deja atravesar por el “fulgor” de la lógica del Antes para decir “después”, con atraso, la eterna eclosión de la Vida divina abierta a la Alianza como Don de su Amor a un mundo que debe ser salvado y que para ello debe ser re-creado por el Per-dón que abre las vías teologales del Reino. No otra es la resonancia que debe fulgurar en todo anuncio de la Buena Nueva atravesando el lenguaje de la “ratio fidei” que quiera dar razón de su esperanza. De ese modo el fulgor de la belleza revelada en el Misterio eterno de la cruz de Cristo se configurará después –à retardement– en nuestro modesto lenguaje teológico-teologal. Y quizá también, el Nombre que está sobre todo otro nombre acabará significando simplemente, como lo dice Tit 3,4, al Dios Amigo de los hombres –el filántropo: caridad afectiva–; que los amó hasta el fin –el don de la Pascua: caridad efectiva–, y los ama desde siempre y para siempre –el don del Espíritu: caridad eficaz.

EDUARDO BRIANCESCO  
26.02.07 / 30.05.07

## LA DEVOCIÓN AL SAGRADO CORAZÓN DE JESÚS

### Consideraciones en torno al libro *Amó con corazón de hombre*

#### RESUMEN

La devoción al Sagrado Corazón de Jesús, “este misterio del amor de Dios por nosotros no constituye sólo el contenido del culto y de la devoción al Corazón de Jesús; es, al mismo tiempo, el contenido de toda verdadera espiritualidad y devoción cristiana” (Benedicto XVI) En el presente trabajo, inicialmente, analizamos los términos nacidos de la devoción vinculados con Santa Margarita María Alacoque, es decir, un lenguaje devocional. Por otra parte, estudiamos las Encíclicas de los Papas como la de Pío XII *Haurietis Aquas* y su lenguaje doctrinal, teológico y concluimos que se puede mantener el primero con los contenidos exigidos por el segundo. Es una puesta al día de la devoción en términos modernos en orden a revisar nuestras oraciones, devocionarios y, en particular, nuestra predicación sobre el mensaje del amor propio de esta devoción tan difundida en el mundo.

*Palabras clave:* devoción, culto, satisfacción, expiación, sacrificio, reparación.

#### ABSTRACT

The devotion to the Sacred Heart of Jesus “the mystery of God’s love for us does not only constitute the content of the cult and of the devotion to the Heart of Jesus; it is, at the same time, the content of all true spirituality and christian devotion” (Benedict XVI). In this present work, initially, the terms springing from the devotion related to Santa Margarita María Alacoque are analyzed; i.e. a devotional language. On the other hand, the Encyclicals of Popes are studied, such as the one by Pío XII *Haurietis Aquas* with its doctrinal and theological language; and we have arrived at the conclusion that the first can be used with the contents demanded by the second. It is an “updating”, so to speak, of devotion in modern terminology, with the purpose of checking our prayers, our prayer books, and particularly, our preaching about the message of this kind of love, of the devotion widely-spread in the world.

*Key Words:* devotion, cult, satisfaction, sacrifice, reparation.

La intención del presente artículo es indicar brevemente el significado y los alcances del libro: *Amó con corazón de hombre*<sup>1</sup> dedicado a la devoción al Corazón de Cristo.

Por tratarse de una devoción tan difundida es fácil caer en formas de pietismo y/o sentimentalismos que no favorecen el conocimiento real del misterio que simboliza.

Términos tales como culto, devoción, desagravio, reparación etc. merecen ser explicados adecuadamente. De ahí que el libro comienza con el análisis de los mismos antes de abordar el misterio del corazón traspasado.

Una mención especial y, quizás, la más significativa está constituida por la diferencia entre el lenguaje devocional y el doctrinal o teológico. En la actualidad podría hablarse de un lenguaje paralelo: el primero utilizado por muchos devocionarios que circulan en nuestras parroquias y el segundo reservado a algunos documentos del magisterio y/o en elaboraciones teológicas de gran altura.

La incorporación del misterio trinitario representa otra “novedad”, por decirlo así, del libro en cuestión. Este último aspecto merecería ser ampliado mucho más si se quisiera superar el límite impuesto por el autor al reservarlo para agentes de pastoral o laicos con cierta preparación teológica.

Trataremos de exponer brevemente los temas indicados en el libro que entendemos comentar, para detenernos luego en las cuestiones abiertas que tocan la esencia misma de la devoción como revelación del misterio trinitario y la actualidad de la reparación.

## 1. Algunas nociones previas

### 1.1. Culto y devoción

El culto está relacionado con la liturgia y por lo general no sale de ese contexto. De ahí el peligro de rendir “culto” al corazón físico de Jesús separado de su persona. Estamos al borde de la idolatría porque el re-

1. L. CAPPELLUTI, SCJ, *Amó con corazón de hombre. La devoción al Sagrado Corazón de Jesús. Síntesis histórica y perspectiva actual*, Buenos Aires, San Benito, 2007.

ceptor último del culto deja de ser la Persona divina del Hijo de Dios y pasa a ser un corazón humano sin ninguna referencia personal. Lamentablemente aún hoy día se lo puede ver en distintos medios de difusión –incluyendo Internet– y aún en algunas santerías “católicas”.

La devoción en cambio tiene un significado más amplio, abarca la totalidad de la persona y está más cerca de la palabra “consagración”; por ello forma parte de la virtud de religión y de la devoción popular.

“En la literatura cristiana, el término «devoción» pasará a revestir el sentido general de servicio a Dios, de fidelidad y de compromiso por la cual nos dedicamos, nos entregamos y nos consagramos a Dios por Jesucristo”.<sup>2</sup>

### 1.2. Desagravio

El acto de desagravio expresa el aspecto penitente de la consagración. Santa Margarita María entiende con este término *un acto interior de satisfacción al Corazón de Jesús*. La expresión viene de la costumbre vigente ya en el siglo VIII que exigía que un malhechor condenado leyese frente a una Iglesia una declaración por la cual reprobaba su delito y pedía perdón por el escándalo provocado. En los siglos XVII y XVIII esta forma de piedad se generaliza con la devoción al Corazón de Jesús.

Al igual que en la consagración, el acto de desagravio pasa del plano individual al colectivo. Los cristianos deploran la descristianización de las instituciones; para remediarla y reparar la deshonra infligida a Dios, multiplican las oraciones de protesta y de pesar por las faltas cometidas. Así entendió Pío XI su acto de desagravio al Sagrado Corazón de Jesús y a su Iglesia en cuanto institución por Él fundada.

### 1.3. Reparación

En el marco de las graves situaciones que Francia vivía en los tiempos de la Santa, por los muchos y graves pecados públicos incluyendo “misas negras” en honor a Satanás, se le pide a nuestra hermanita de la Visitación que repare las ofensas que hieren al amor del Corazón de Jesús.

2. G. DE BECKER, voz “Devoción”, en: *Léxico de la Teología del Sagrado Corazón*, Milwaukee, USA. J. CHATILLON, voz “Devotio” en: *Dictionnaire de Spiritualité*, t.IV, col 702-716.

La palabra *reparación* tenía pues que ver con la gravedad de los pecados y precisamente porque eran pecados públicos, conocidos por todo el mundo, la reparación también tenía que ser pública. Por tal motivo dicho término tenía una connotación bien definida: alguien tenía que ocupar el lugar del pecador y constituirse en “víctima de justicia” como de hecho lo hizo Santa Margarita María.

En el ámbito social y político, por ejemplo, el que ofendía al soberano, en ese entonces se trata de Luis XIV, tenía que pagar su culpa para *reparar* el daño hecho al Rey. Esto era algo muy serio. No debía conformarse simplemente con un acto de *desagravio*: tenía que hacer una penitencia muy dolorosa: *el desagravio del honor*, así se lo conocía. El culpable tenía que ser condenado en público con los pies desnudos, en camisa, la cuerda al cuello y una antorcha en la mano para confesar y *reparar* su crimen.

Así lo entendía Bossuet: si a un rey se le debe una *reparación* de esa índole, mucho más al Super Soberano: “Aquél que reina en los cielos, Aquél a quien realzan los imperios y solamente a Él pertenece el honor, la gloria y la majestad”.<sup>3</sup> Y esto Bossuet lo decía en presencia del mismo rey, refiriéndose a Dios, como rey y soberano de todo; por eso en ese caso la indiferencia, el desprecio, la blasfemia, son ofensas que hieren el honor de Dios.

Es de notar que el concepto de *reparación* está ligado indefectiblemente a la imagen de Dios. Es el mismo Bossuet quien se encarga de probarnos el porqué de esta íntima vinculación: el Padre le exige al Hijo la *reparación* por el pecado de la humanidad y lo hace en estos términos:

“Sí, cristianos, es Dios mismo y no el consejo de los judíos el que entrega a Jesús (...) Desde que te volviste contra él descargando sobre él tu cólera levantaste la mano contra él, se echaron sobre esta presa inocente y reservada a tu furor. Pero ¿reservada por quién sino por ti, Dios mío, que en *su venganza sacrilega* encontrabas el cumplimiento de tu *venganza santa*? Porque eras tú mismo, Señor, el que justamente *cambiado en un Dios cruel*, hacías sentir, no ya a tu siervo Job, sino a tu Hijo único, la pesadez de tu brazo. Hacía tiempo que esperabas esta víctima; *había que reparar tu gloria y satisfacer tu justicia*”.<sup>4</sup>

3. C. DESCOLEURS BERNARD-GAUD, *A corazón abierto*. Margarita María Alacoque, Mensajero, 1999, 97-100. Traducción del original: Marguerite-Marie Alacoque, *La Mystique du coeur*, Paris, du Cerf, 1999.

4. B. SESBOÛÉ, *Jesucristo el Único Mediador* (Koinonía 27), Salamanca, Secretariado Trinitario, 1990, 83. Traducción del francés: *Jesús-Christ l'Unique Mediateur*, Paris, Desclée de Brouwer, 1988.

¡Hoy día estamos muy lejos de aceptar y entender este lenguaje! pero no así en aquella época. Queda pues establecido el principio que nos interesa resaltar: *el concepto de reparación responde a una determinada imagen de Dios y viceversa*.

## 2. La reparación, hoy

Para poder pasar de la reparación del pecado tal como se entendía en tiempos de Santa Margarita María a la noción de reparación que hoy se prefiere utilizar, tendríamos antes que señalar el paso –o el salto– que ha dado el Papa Pío XII en su Encíclica *Haurietis Aquas*<sup>5</sup> al dejar de lado el lenguaje devocional que llega hasta su antecesor Pío XI en su Encíclica *Miserentissimus Redemptor*.<sup>6</sup>

Pío XII toma distancia de las revelaciones de Santa Margarita María cuya claridad nos exime de todo comentario:

“No puede decirse, por consiguiente, ni que este culto deba su origen a revelaciones privadas, ni cabe pensar que apareció de improviso en la Iglesia. Es evidente, por lo tanto, cómo las revelaciones de que fue favorecida Santa Margarita María *ninguna verdad nueva añadieron a la doctrina católica*. Su importancia consiste en que –al mostrar el Señor su Corazón Sacratísimo– de modo extraordinario y singular quiso atraer la consideración de los hombres a la contemplación y a la veneración del amor tan misericordioso de Dios al género humano” (HA 26)

Además ya no es el pecado que hay que reparar sino la primacía del amor divino que supera toda interpretación doliente y toda clase de “venganza divina” como lo entendía Bossuet. Siguiendo el concepto de *satisfacción* tal como lo utiliza Santo Tomás de Aquino, agrega:

“En efecto, el misterio de la divina redención es ante todo y por su propia naturaleza, *un misterio de amor*. Esto es, un misterio de amor justo de parte de Cristo para con su Padre Celestial, a quien el sacrificio de la cruz, ofrecido con corazón amante y obediente presenta *una satisfacción sobreabundante e infinita* por los pecados del género humano: Cristo sufriendo por caridad y obediencia ofreció a Dios algo muy superior que lo exigido para la compensación de todas las ofensas del género humano (ST III q 48 a.2)” (HA 26)

5. Pío XII, “Haurietis Aquas”, AAS 48 (1956) 309-353, cf. especialmente nn 44 y 59.

6. Pío XI, “Miserentissimus Redemptor”, AAS 20 (1928) 163-180.

Y más adelante: “Ciertamente, el divino Redentor fue crucificado más por la fuerza del amor, que por la violencia de los verdugos, y su holocausto voluntario es don supremo que su Corazón hizo a cada uno de los hombres” (HA 26).

Ubicado el amor divino en primer término, queda por entender la reparación o si se prefiere la satisfacción, dado que Pío XII en su citada encíclica casi no menciona el término reparación por los motivos ya indicados. Lo haremos dejándonos guiar por un texto muy citado que, a nuestro entender, merece ser tenido en cuenta:

“La satisfacción –o la reparación– no es algo que precede al perdón y lo condicionaría sino algo que le sigue. No es una exigencia del amor de Dios, sino más bien una necesidad del amor en nosotros (...). ¿No es un hecho de experiencia que el recuerdo de nuestras culpas pasadas puede convertirse incluso en un alimento de amor? *La satisfacción o la reparación es una necesidad que nace espontáneamente del amor penitente*. Dado que es una expresión de amor, Dios no puede desear que no la experimentemos, ya que perdonarnos no es otra cosa por su parte que repornarnos en el camino del amor. Pero esta satisfacción –reparación– tanto en su raíz como en su floración, la bebemos de Cristo, en su acto redentor del que todo nos viene”.<sup>7</sup>

Hay ciertas afirmaciones en nuestra vida de relación con Dios que sólo pueden ser entendidas desde una verdadera experiencia de amor compartido. Ésta es una de ellas. Agrega Olegario G. de Cardedal en el texto citado: “Los poetas, los enamorados y los místicos han sabido más que los teólogos en este orden”.<sup>8</sup>

*Es así como podemos entender hoy la reparación: desde un amor penitente.*

Es el dolor por haber ofendido a Aquél que más nos ama y por quien hemos sido perdonados a través del sacrificio de la cruz. Santa Margarita María experimentó en carne propia, como muchos otros místicos, este dolor profundo que, para muchos teólogos es el mismo dolor del purgatorio.

“También la purificación (o el purgatorio) se puede entender como un momento (no temporal) de la acogida en el amor consumidor de Dios. No es una etapa in-

termedia entre el cielo y el infierno, sino una parte de la consumación positiva. Se trata del repudio definitivo de la última e integral voluntad de autoafirmación del hombre que no quiere «desligarse» plenamente y «abandonarse» al amor de Dios”.<sup>9</sup>

Cabe destacar la importancia del lenguaje devocional que nace de la experiencia mística *no es menos teológico* que el lenguaje doctrinal sancionado por la autoridad de la Iglesia por medio de una Encíclica como la ya citada *Haurietias Aquas* de Pío XII, en la que no se menciona el término reparación por haber sido utilizado por la Santa de Paray le Monial.

Además, es sabido que las distintas categorías soteriológicas no definen la totalidad del misterio de Cristo aún en la hipótesis de considerarlas a todas en común, pues siempre habrá un *plus de sentido* cuando se trata de la persona del Hijo de Dios.

Hoy día, por ejemplo, hay categorías que necesitan una purificación tales como: sustitución, satisfacción, expiación y sacrificio.<sup>10</sup> Eso no implica que hayan perdido su valor y su significado profundo, sino que se hace necesario ir más allá del significado inmediato de las palabras.

### 3. La Trinidad ausente

#### 3.1. De la reparación a Cristo a la reparación de Cristo al Padre

La ausencia casi total en la teología occidental del misterio trinitario en los últimos siglos trajo consecuencias lamentables en todo el pensamiento teológico y en la vida de la Iglesia en general.

Así, por ejemplo no se tuvo en cuenta que el Hijo de Dios se hizo hombre a favor de los hombres pero para reparar en su cuerpo la ofensa que el pecado infligiera al Padre. Toda reparación, como todo acto de culto, termina en el Padre. La liturgia no utiliza otro lenguaje que no sea éste: todo es ofrecido en Cristo al Padre en la unidad del Espíritu Santo.

Todo su ser está constitutivamente referido al Padre. Si es cierto que *amó con corazón de hombre* para revelar al hombre el misterio del amor

7. Y. DE MONTCHEUIL, *Lecons sur le Christ*, Paris, 1949, 133-134, Citado por O. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, Madrid, BAC, 2001, 539.

8. GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 540.

9. M. KEHL, *Escatología*, Salamanca, Sígueme, 1992, 285-286.

10. Cf. “categorías bajo sospecha” en GONZÁLEZ DE CARDEDAL, *Cristología*, 535 y 540.

de Dios, también es cierto que todo hombre en Cristo Jesús, en su sagrado Corazón, tiene acceso al Padre por obra del Espíritu que vive en el corazón de cada hombre. “En efecto, a los que conoció de antemano, los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo, para que él fuera el Primogénito entre muchos hermanos; y a los que predestinó, también los llamó; y a los que llamó, también los justificó; y a los que justificó, también los glorificó” (Rom 8, 29-30).

De ahí que nada impide que se hagan actos de reparación *al* Sagrado Corazón de Jesús, pero que se tenga en cuenta que toda devoción-consagración termina en el Padre.

Sería pues más exacto decir que nos unimos a la reparación de Cristo al Padre por los pecados de la humanidad.

Así como nos unimos en el Santo Sacrificio de la Misa a la oblación *de* Cristo al Padre, de manera análoga nuestros ofrecimientos personales, como nuestros actos de culto en honor del Corazón del Cristo –guiados por el mismo Espíritu– se unen al eterno acto de reparación que Cristo ofrece a Dios, su Padre.

En su Corazón de hombre se revela pues el mismo amor que el Padre tiene por los hombres. Ante la pregunta de Felipe Jesús respondió: “¿Hace tanto tiempo que estoy con ustedes y todavía no me conocen? El que me ve ha visto, ha visto al Padre. ¿Cómo tú dices muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y que el Padre está en mí?” (Jn 14, 9-10). Comenta Galot:

“Felipe había estado viendo al Padre sin darse cuenta de que lo veía. Los discípulos habían asistido en primera fila a la revelación de su corazón paternal sin darse cuenta de ello. Había estado totalmente envuelto, por así decirlo, por una manifestación del Padre celestial, la más importante de todas, y casi no lo había conocido”.<sup>11</sup>

*¿No es ésta la situación de muchos hombres de hoy?*

#### 4. La reparación social

Si hubiera que agregar otro elemento a la actualidad de la reparación tendríamos que decir con Glotin que hoy la reparación no es auténtica a

no ser que incluya el servicio al pobre, el ecumenismo, el respeto por la vida y la lucha por la justicia.

La dimensión social de la reparación arranca desde sus comienzos y se la ubica en la Francia de Luis XIV, ya que en una de sus apariciones el Sagrado Corazón le pide a Santa Margarita María que toda Francia se consagre. Dicha consagración la llevará a cabo el nieto de Luis XIV, Luis XVI y hace un voto en prisión y consagra su persona, su familia y todo el pueblo de Francia al Sagrado Corazón de Jesús. Signo público de dicha consagración lo representa el templo de Mont-Martre, aunque la motivación inmediata fue la desastrosa situación de Francia a raíz de la guerra de 1870 y la invasión alemana, la orientación de los católicos se la reconoce en el pedido hecho por el Sagrado Corazón a nuestra Santa de la Visitación.<sup>12</sup>

Hoy día ya el pecado social es mencionado en los documentos oficiales de la Iglesia por lo cual hablar de reparación social o de la dimensión social de la reparación hecha al Corazón de Cristo no debe llamar la atención.

Conviene recordar aquí las distintas acepciones que el documento post-sinodal *Reconciliación y Penitencia* entiende describir como “pecado social”:

[a] “Todo pecado repercute, con mayor o menor intensidad, con mayor o menor daño en todo el conjunto eclesial y en toda la familia humana. Según esta primera acepción, se puede atribuir indiscutiblemente a cada pecado el carácter de *pecado social*”

[b] “Algunos pecados, sin embargo, constituyen, por su mismo objeto, una agresión directa contra el prójimo –y más exactamente según el lenguaje evangélico– contra el hermano. Son una ofensa hecha a Dios, porque ofenden al prójimo. A estos pecados se le suele dar el nombre de *sociales*, y ésta es la segunda acepción de la palabra.”

[c] “La tercera acepción de *pecado social* se refiere a las relaciones entre las distintas comunidades humanas (...) Así la lucha de clases, cualquiera sea su responsable y, a veces, quien la erige en sistema, es un *mal moral*. Así la contraposición obstinada de los bloques de Naciones y de una Nación contra otra, de unos grupos contra otros dentro de la misma Nación, es también un *mal social*” (16)

11. J. GALOT, SJ, *El Corazón del Padre*, Madrid, Caparrós Editores, 1996, 11.

12. DESCOULEURS, *A corazón abierto*, 97.

Es claro que aquí *no basta* el sentido dado a la reparación como respuesta de amor penitente hacia Aquél que nos ama. El pecado social se ubica además de cara al hombre que ha padecido los efectos en las injusticias, del abandono, de los bajos salarios, de la falta de cobertura social del desprecio de los poderosos.

Aquí la reparación adquiere el significado etimológico de restaurar, recomponer, reconstruir todo aquello que ha sido quebrado en el tejido social del pueblo pobre y falto de derechos humanos. Aquí se hace necesaria una acción social que equilibre los efectos negativos de una política económica que privilegia a los poderosos en detrimento de los que menos tienen.

El rol de la Iglesia se ubica en esta segunda acepción denunciando el pecado bajo todas sus formas y colaborando con todos aquellos que buscan una sociedad más justa, más humana, más digna del hombre creado a imagen de Dios.

También la *consolación* es una forma de reparación. Consolar a los que sufren a menudo representa el único camino válido y el más urgente para sostener a los que sufren y acompañarlos en su dolor. Las palabras de Jesús dirigidas a la viuda de Naim “no llores” (Lc 7,13) deberían estar más a menudo en los labios de los pastores pues representan los sentimientos más hondos y humanos del Corazón de Cristo, es decir, del corazón de Dios.

Una vez más la devoción llega antes que la doctrina. O, dicho de otra manera, el Espíritu siempre se anticipa a la acción oficial de la Iglesia. En el presente caso el anticipo fue de más de un siglo: el padre Juan León Dehón (1843-1925), fundador de los Sacerdotes del Sagrado Corazón (dehonianos) supo unir de manera admirable la devoción al Sagrado Corazón a la eucaristía –que veremos más adelante– y a la reparación social.

En la Francia del siglo XIX, el “Reino social” del Corazón de Jesús miraba a la consagración individual y familiar, parroquial y diocesana y aún a la nación toda como ya hemos visto. El P. Dehón, por expreso pedido personal del Papa León XIII de predicar sus encíclicas –referido especialmente a la *Rerum Novarum*–, estaba ya comprometido con la clase obrera y entiende que “la consagración iniciada en la vida mística de las almas tiene que descender y penetrar la vida social de los pueblos” (*Le Règne*, febrero de 1889). Así escribe en sus cuadernos:

“Fui conducido por la Providencia para trazar diferentes surcos, pero sobre todo dos dejarán una impronta profunda: la acción social cristiana y la vida de amor, de

reparación y de inmolación al Corazón de Jesús. Mis libros, traducidos a muchas lenguas, divulgan por todas partes esta doble corriente surgida del Corazón de Jesús” (NQT XXV/1910, 33)

Por eso podrá decir al final de su vida “El ideal de mi vida (...) un ideal grandioso: conquistar el mundo para Jesucristo (...) instaurar el Reino del Sagrado Corazón”.<sup>13</sup>

## 5. El regreso a la Eucaristía

Otro valor digno de ser destacado en nuestro itinerario sobre la devoción al Corazón de Cristo lo constituye sin duda el regreso a la vida eucarística pedido por el Señor a la Santa en una de sus apariciones. Ella tendrá que comulgar los primeros viernes de cada mes especialmente después de la fiesta de *Corpus Christi*.<sup>14</sup>

En aquel tiempo, incluir el misterio eucarístico en cuanto presencia real del Señor bajo las especies de pan y vino, fomentar la adoración reparadora y la comunión frecuente, iba contra la costumbre, arraigada desde muy antiguo, de comulgar pocas veces al año. Y, además, se oponía a una corriente herética que ya se había extendido en toda Francia: el jansenismo.

Si bien por una parte no es justo decir que las revelaciones de Paray-le-Monial son una respuesta al error jansenista –pues los primeros ataques dirigidos por los jansenistas contra las revelaciones del Sagrado Corazón se dan hacia el año 1729, es decir, treinta años después de la muerte de la Santa– tampoco es errado afirmar que las ideas fundamentales del jansenismo ya se habían extendido lo suficiente como para confundir a la gente. El libro clave “*Augustinus*” de Cornelio Jansen (1585-1638), fundador del jansenismo, fue publicado en 1640.

En el jansenismo se acentuaba el peso del pecado, de la iniquidad de todo hombre de cara al amor de Dios, a la misericordia de Dios. Pesaba

13. H. CHIARELLO, SCJ, *León Dehón Apóstol de los nuevos tiempos (1843-1925)*, en: Subsídios para la Beatificación del P. Dehón, Provincias AR y URU, Argentina 2004.

14. Fue decisiva la presencia del ahora Santo Claudio de la Colombière, Jesuita, quien acompañó a la Santa a lo largo de todo su itinerario espiritual ayudándole a discernir el sentido y la validez de las apariciones, especialmente la llamada “gran revelación”. Cf. DESCOULEURS, *A corazón abierto*, 101-105.

más el pecado que la reparación hecha por él. *Nadie era digno de acercarse a comulgar aunque se hubiera confesado bien.* Pues bien Jesús le pide a nuestra Santa –como ya quedó dicho más arriba– que comulgue el viernes después de la fiesta de *Corpus Christi* en honor a su Corazón. Este gesto va unido al culto que más tarde entrará con mucha fuerza: la adoración eucarística en espíritu de amor y reparación.

Desde entonces, se une al misterio eucarístico el amor a Dios y la reparación. Con los acentos propios de cada época, esta relación se ha mantenido intacta hasta el día de hoy. Ya se ha convertido en un aspecto inseparable de la espiritualidad del Corazón de Jesús. Convengamos que el regreso a la Eucaristía por parte del pueblo cristiano, en gran parte está debido a la difusión que esta devoción ha tenido en el mundo.

Además, Jesús le pide a la Santa que lo acompañe en el Huerto de los Olivos en actitud de adoración ante el Santísimo Sacramento desde las once hasta las doce de la noche. Nace así la primera “hora santa”.

Convendría, sin embargo, no apartarse nunca del misterio eucarístico celebrado, en clave pascual, en cada Santa Misa especialmente en la celebración dominical. Este peligro de separar la celebración de la adoración eucarística no es una realidad nueva en la Iglesia. Ya en el medioevo la adoración durante la celebración de la Misa ocupaba el lugar central hasta creer que contemplar la hostia consagrada era una forma de “comunión” con el Señor: se la llamaba *communio per visum*, es decir, comunión por visión y ese era el motivo por el cual el pueblo de Dios se alejaba día a día de la comunión física-sacramental.

A nuestro entender falta explicitar mejor el sentido de la palabra “sacrificio” que en realidad habría que traducirla hoy por “oblación”. El *sacrum-facere*, el hacer sagrado es obra exclusiva y excluyente de Dios. Sólo Dios por su Espíritu puede transformar el pan y el vino en el Cuerpo y en la Sangre de Cristo en su acto de ofrecimiento al Padre propio del momento pascual.

Por tal motivo, también habría que dejar en claro, que la Eucaristía no es un acontecimiento post-pascual, sino que es la Pascua misma celebrada en nuestros altares en directa relación con la última cena del Señor: “El Señor Jesús, la noche en que fue entregado, tomó el pan dio gracias y dijo: ‘Esto es mi Cuerpo’... después tomó la copa, diciendo ‘Esta copa es la Nueva Alianza que se sella con mi Sangre’” (1 Cor 11,24-25).

Adorar la permanencia de la presencia de Cristo bajo la especie del pan es un acto de culto que entró en la Iglesia muchos siglos después (s.

XIII). Es inseparable del momento culmen de la Santa Misa y tiene sus efectos en la lenta y silenciosa asimilación de los fieles quienes al adorar su presencia lo reconocen como parte de su propia vida cotidiana. Se les hace compañero de camino con quien pueden dialogar acerca de lo ocurrido en Jerusalén “en estos días” (Lc 24,18) mientras ellos le cuentan lo ocurrido en sus vidas y por qué a veces se los ve con el semblante triste.

El Congreso Eucarístico de Sevilla de 1992 entendía así la adoración eucarística:

1. La adoración eucarística es una adoración trinitaria, que implica la actividad de agradecimiento y admiración al amor de Dios Padre, la mediación salvadora de Cristo, y el don gozoso y consolador del Espíritu Santo.
2. La adoración es tiempo exterior y espacio interior para una concentración de la vida en Cristo, confesando su presencia activa permanente, su cercanía y acompañamiento, en orden a la transformación personal y social.
3. La adoración es contemplación y reconocimiento de la presencia sacramental y real de Cristo en las especies, fuera de la celebración de la vida.
4. La adoración es un verdadero encuentro dialogal por el que, en la contemplación y admiración silenciosa, nos abrimos a la experiencia de Dios, al gozo y alegría de la fe, de donde dimana la fuerza para una acción más consecuente y evangelizadora.
5. La adoración es igualmente el gesto de solidaridad con las necesidades y necesitados del mundo entero, en cuanto se tienen presentes en la oración, y desde esta petición solidaria verificada en la vida se incrementan la justicia y la fraternidad. Los adoradores también participan, a su modo, de la tarea de evangelización.<sup>15</sup>

15. Citado por D. BOROBIO, *Eucaristía*, Madrid, BAC, 2000, 315.

## 6. Conclusión

El incorporar los avances teológicos a las categorías devocionales, como la reparación, nos permite una cercanía mayor al lenguaje pastoral sin renunciar a los contenidos doctrinales. Se evita, de esta manera, un doble discurso que empobrece al pueblo de Dios y termina por dejar que la teología sirva sólo para los expertos y entendidos en la materia. Se llega así a una conclusión errónea: para que la teología sea más pastoral debe ser menos científica y más catequística.

Lamentablemente en no pocos seminarios de nuestro país todavía subsisten rastros de esta doble visión del quehacer teológico/pastoral.

En nuestro artículo, por ejemplo, la incorporación de la dimensión trinitaria con frecuencia ausente en tiempos de Santa Margarita y en los siglos posteriores, nos permite abrir la devoción a la problemática actual del misterio de Dios en su aspecto ecuménico y nos introduce en las cuestiones concernientes a las demás religiones presentes en el mundo de hoy.

La acción del Espíritu que emana del costado abierto del Salvador sigue actuando en silencio distribuyendo “elementos de santidad y de verdad” (LG 8) fuera del ámbito visible de la Iglesia católica.

Lejos, pues, de ser una devoción intimista, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús se extiende a lo largo y a lo ancho del misterio cristiano que incluye, necesariamente, la problemática del hombre de hoy. Todo lo cual tiene su origen fontal en el amor de Dios manifestado en el Corazón de su Hijo y presente en el mundo por obra de su Espíritu.

LEONARDO CAPPELLUTI SCJ  
30.04.07 / 30.05.07

JOSÉ CARLOS BARCELLOS

---

## LITERATURA Y TEOLOGÍA

### Perspectivas teórico-metodológicas en el pensamiento católico contemporáneo\*

*Traducción de Cecilia I. Avenatti de Palumbo*

#### RESUMEN

Este artículo presenta una visión global de las propuestas de articulación entre literatura y teología en el pensamiento católico contemporáneo. A partir del estudio de autores como Chenu, Jossua, Gesché y Kuschel, entre otros, se pueden distinguir tres grandes paradigmas de abordaje de esta cuestión: un paradigma hermenéutico, un paradigma heurístico y un paradigma interdisciplinar.

*Palabras clave:* literatura, pensamiento católico contemporáneo, interdisciplina.

#### ABSTRACT

Este artículo presenta una visión global de las propuestas de articulación entre literatura y teología en el pensamiento católico contemporáneo. A partir del estudio de autores como Chenu, Jossua, Gesché y Kuschel, entre otros, se pueden distinguir tres grandes paradigmas de abordaje de esta cuestión: un paradigma hermenéutico, un paradigma heurístico y un paradigma interdisciplinar.

*Palabras clave:* literatura, pensamiento católico contemporáneo, interdisciplina.

\* Traducción del texto original portugués publicado previamente como JOSÉ CARLOS BARCELLOS, “Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo”: *Numen* 3/2 (2000) 9-30.

## 1.

La producción crítica contemporánea que, de algún modo, se refiere a la relación entre literatura y teología es ya inabarcable. Llama mucho la atención el gran número de obras recientemente publicadas acerca de esta problemática, pero sobre todo la extrema diversidad de objetivos, fundamentos teóricos y procedimientos metodológicos por ellas adoptados. De hecho, tenemos desde una comparación –a fin de cuentas inteligentísima y profundamente original– entre Mme. Bovary y santa Teresa del Niño Jesús,<sup>1</sup> hasta el estudio circunstanciado de la presencia de la mística renano-flamenca en la obra de Guimarães Rosa.<sup>2</sup> O también, desde la exposición de la cristología de cuatro destacados literatos hecha por un teólogo de renombre,<sup>3</sup> hasta el análisis histórico-cultural de las relaciones entre la teología de la liberación y la literatura latinoamericana.<sup>4</sup> Podríamos mencionar además la gran trilogía de von Balthasar –*Gloria, Teodramática, Teológica*–, cuya publicación original data de los años 60 a 80 en la cual se recurre copiosamente a fuentes literarias,<sup>5</sup> algunos trabajos de cuño más biográfico,<sup>6</sup> y asimismo varios estudios sobre la teología en la obra de autores manifiestamente ateos o agnósticos,<sup>7</sup> además de innumerables análisis de temas religiosos o teológicos en la literatura.<sup>8</sup>

1. M. HERMINE, *Destins de femmes, désir d'absolu: essai sur Madame Bovary et Thérèse de Lisieux*, Paris, Beauchesne, 1997.

2. H. V. DE ARAUJO, *O roteiro de Deus: dois estudos sobre Guimarães Rosa*, São Paulo, Mandarim, 1998.

3. O. GONZALEZ DE CARDEDAL, *Cuatro poetas desde la obra ladera: Unamuno, Jean-Paul, Machado, Oscar Wilde*, Madrid, Trotta, 1996.

4. J. L. GÓMEZ-MARTINEZ, (coord.), *Teología y pensamiento de la liberación en la literatura iberoamericana*, Madrid, Milenio, 1996; L. N. RIVERA PAGÁN, *Mito, exilio y demonios: literatura y teología en América Latina*, Hato Rey, Publicaciones Puertorriqueñas, 1996; R. FORNET-BENTANCOURT (org.), *A teologia na história social e cultural da América Latina*, São Leopoldo, UNISINOS, 1996, 3 vols, 107-69.

5. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria: una estética teológica*, Milán: Jaca Book, 1985ss, 7vols; H. U. VON BALTHASAR, *Teodramática*, Milán, Jaca Book, 1987ss, 5vols; H. U. VON BALTHASAR, *Teológica*, Milán, Jaca Book, 1989, 3vols. La obra fundamental para el estudio del papel de la literatura en el pensamiento de Balthasar es: C. I. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar: figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002.

6. Cf. p. e. M. C. TAYLOR, *Sensibilidad religiosa de Gabriela Mistral*, Madrid, Gredos, 1975; C. VAN ROGGER – ANDREUCCI, *Poesie et religion dans l'oeuvre de Max Jacob*, Paris, Honoré Champion, 1994; P. STILWELL, *A condição humana em Ruy Cinatti*, Lisboa, Presença, 1995.

7. Cf. p. e., M. J. N. JÚLIO, *O discurso de Vergílio Ferreira como questionação de Deus*, Lisboa, Colibri, 1996; W. TENÓRIO, *A bailadora andaluza: a explosão do sagrado na poesia de João Cabral*, São Paulo, Ateliê, 1996; W. TENÓRIO, "A confissão da nostalgia", en: L. LOPONDO, (org.), *Saramago segundo terceiros*, São Paulo, Humanitas/ FFLCH-USP, 1998, 131-144.

8. P. e., L. DURÁN, *La crisis del sacerdote en Graham Greene*, Madrid, BAC, 1974; J. IMBACH, *Gesù nella letteratura contemporanea*, Roma, Città Nuova, 1983; GUIDO SOMMAVILLA, *Uomo, dia-*

Sin embargo, pocos son los textos que se ocupan de las cuestiones teórico-metodológicas entrelazadas en esas múltiples y diversas tentativas de aproximación entre la literatura y la teología. En este artículo realizaremos un estudio sintético del pensamiento de algunos autores católicos que trataron principalmente esta problemática,<sup>9</sup> intentando presentar una visión de conjunto de las posiciones por ellos asumidas.<sup>10</sup>

## 2.

La tesis de doctorado del dominico Pie Duployé, *La religión de Péguy*,<sup>11</sup> presentada en Estrasburgo en 1964, tuvo un papel fundamental en términos de legitimación y perspectiva crítica del recurso a la literatura por parte de la teología. En ella, aparece de forma pionera la cuestión de la *ratio humaniorum litterarum theologica*, esto es, del estatuto epistemológico de la literatura para la teología. Partiendo del contraste entre imagen y concepto, Duployé trabaja con una noción de literatura y una noción de teología que a primera vista se presentan como dicotómicas, pero a continuación se evidenciarán sus posibilidades de articulación:

“Si aceptamos definir la literatura como una cierta visión del mundo ligada a un sistema coherente de imágenes que traducen la personalidad profunda de un autor

*voló e Dio nella letteratura contemporanea*; C. SARRIAS, *Dios y Jesucristo en la literatura actual*, Madrid, PPC, 1994; G. CASOLI, *Presenza e assenza di Dio nella letteratura contemporanea*, Roma, Città Nuova, 1995.

9. Los textos siguientes también contienen algunas observaciones teórico-metodológicas puntuales acerca de la relación entre literatura y teología. No obstante no nos detendremos en ellos, sino que nos ocuparemos de los textos en que esa relación es tratada de manera más amplia y sistemática. C. MOELLER, “El teólogo ante la evolución de la literatura y de la imagen del hombre”, en H. VORGRIMMER - R. V. GUCHT, *La teología en el siglo XX: perspectivas, corrientes y motivaciones en el mundo cristiano y no cristiano*. Madrid, BAC, 1973; U. ZILLES, “Literatura e teología”, *Veritas* 29, 115 (1984) 337-349; A. BLANCH, “Lo estético y lo religioso: cotejo de experiencias y expresiones”, *Miscelanea Comillas* 43 (1985) 273-298; J.-P. JOSSUA, “La poésie, le savoir, le religieux”, *Revue des Sciences Religieuses* 85,3 (1997) 369-381.

10. No tenemos, evidentemente, la pretensión de proponer un modelo que dé cuenta de manera exhaustiva de todas las posibilidades de relaciones entre literatura y teología. Nos interesa en este momento el pensamiento de aquellos autores que procuraron reflexionar *teóricamente* sobre esta cuestión en el ámbito de la teología católica.

11. P. DUPLOYÉ, *La religion de Péguy*, Ginebra, Skaktine Reprints, 1978. Sobre el pensamiento de Pie Duployé y de Karl-Josef Kuschel muy buena visión crítica en A. ΤΟΥΤΙΝ, *Théologie et littérature. Jalons d'un partenariat possible: Pie Duployé et Karl-Josef Kuschel*, Paris, Institut Catholique de Paris, Faculté de Théologie et de Sciences Religieuses, 2005 (Thèse de Doctorat en Théologie).

[...] podemos admitir, al menos a título de definición antitética, la siguiente definición de la teología: una cierta visión de Dios y del mundo que él creó en un conjunto coherente de conceptos. En la medida en que una teología incorpora la imagen tiende a volverse ella misma literatura. Entonces, la relación que una teología mantiene con la imagen es exactamente aquella que mantiene con la literatura.”<sup>12</sup>

Para fundamentar la articulación entre la literatura y la teología así definidas, Duployé recurre nada menos que a Santo Tomás de Aquino, cuando éste, refiriéndose al Pseudo-Dionisio, afirma:

“Las realidades poéticas no pueden ser comprendidas por la razón a causa de una deficiencia de verdad que está en ellas; las realidades divinas no pueden ser comprendidas por la razón a causa de su verdad superabundante. Realidades poéticas y realidades divinas, por razones opuestas, están obligadas a valerse de las imágenes.”<sup>13</sup>

Por lo tanto, ya el mismo Santo Tomás percibía la afinidad lingüística entre el discurso teológico y el discurso literario en el hecho de que ambos recurren a la imagen. La gran crisis del pensamiento teológico occidental posterior a Santo Tomás se debe precisamente a la pérdida de contacto de la teología con la cultura. Ésta tiene su origen, de manera inexorable, en la pérdida de contacto de la teología con la imagen, es decir, con la literatura:

“El día en que la teología dejó de ser simbólica, se inició la era de las grandes disociaciones para la cultura cristiana. No teniendo más contacto con la cultura que la vehiculizó –la cultura bíblica–, pierde su potencial para vivir en simbiosis con toda cultura humana, sea la que fuera, y antes que nada con la cultura antigua. Nunca se podrán colocar en un mismo nivel símbolos y conceptos. La relación que la teología mantiene con las imágenes y la literatura de una época define exactamente la relación que la teología mantiene con la cultura de esa época. Una teología sin imágenes es una teología sin cultura. [...] El día en que la teología pretenda vivir sin sus símbolos nativos, los de la Biblia, y con sus símbolos complementarios, los de las diferentes culturas que la vehiculizan, será como un alma que pretendiera vivir independientemente de su cuerpo. La teología tendería, entonces, a una axiomática, a un *sistema intemporal*.”<sup>14</sup>

Duployé valora en Péguy precisamente el reencuentro de la teología con la cultura contemporánea a través de la literatura. Para el crítico do-

12. *Ibidem*, p. VII-VIII (subrayado en el original).

13. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa theologiae* I<sup>a</sup> II<sup>a</sup>, q. 102, a. 2, ad 2, citado por P. DUPLOYÉ, *La religion de Péguy*, Genebra, Slaktine Reprints, 1978, X.

14. *Ibidem*, XI-XII (subrayado en el original).

minico, la literatura de Péguy es una *teología bajo forma literaria*, lo cual abre perspectivas muy ricas y estimulantes tanto para la teología cuanto para los estudios literarios.

Desde el punto de vista metodológico, cabe además destacar el énfasis dado por Duployé a la necesidad de respetar el carácter específicamente literario por el que está atravesado el pensamiento teológico de un autor como Péguy. Enfatizando la irreductibilidad del discurso literario a otros discursos, Duployé afirma: “Si el pensamiento religioso de Péguy es una teología bajo forma literaria (una teología revelada por una literatura), es justo tratarla como literatura y, por consiguiente, no pretender comprenderla independientemente del corpus en el que se inscribe.”<sup>15</sup>

Esta advertencia, en perfecta sintonía con los procedimientos de la hermenéutica literaria contemporánea, constituye un procedimiento metodológico básico para cualquier trabajo serio sobre el sentido teológico de la literatura.

Otra observación de Duployé tiene también profundas consecuencias metodológicas para esta área de investigación. Él recuerda que, establecida la separación entre una teología puramente conceptual y la literatura, esta última puede además ofrecer ejemplos o ilustraciones para aquélla, mas, en ese caso, estaríamos tratando con algo meramente accesorio y, en último análisis, superfluo.<sup>16</sup> El debate que siguió a la publicación de *La religion de Péguy*, centrado en la idea de que la literatura podría ser considerada un “lugar teológico”, mostraría la agudeza y la relevancia de las consideraciones de Duployé.

Fue otro teólogo dominico, Marie-Dominique Chenu, quien, en un artículo de 1969,<sup>17</sup> retomó la argumentación de Duployé y, por primera vez, se refirió a la literatura como “lugar teológico”, sin explorar en profundidad ese nuevo enfoque del problema. En cierto sentido, la lectura que Chenu hace de Duployé desvió el eje de la cuestión de considerar a la literatura como forma no-teórica de teología –posibilidad afirmada en-

15. *Ibidem*, XX.

16. *Ibidem*, XI: “Habiéndose consumado el divorcio entre la literatura y la teología, la materia literaria, de vez en cuando, puede ofrecer a la reflexión teológica ejemplos, citas, palabras. Se trata sólo de ilustraciones extrínsecas. Es el propio régimen de la teología el que dejó de ser literario para tornarse dialéctico”.

17. M.-D. CHENU, “La littérature comme «lieu» de la théologie”, *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 53 (1969) 70-80.

fáticamente por Duployé a propósito de Péguy— por esta otra de la literatura como “lugar teológico”. Este cambio de enfoque, no obstante la recepción entusiasta y francamente positiva que Chenu da al trabajo de Duployé, no deja de ser una sutil forma de volver al paradigma de una teología especulativa en el proceso de reapropiación de lo literario por lo teológico.

El debate proseguiría, en 1976, cuando Jean-Pierre Jossua y Johann Baptist Metz firman la editorial de un número de la revista *Concilium* totalmente dedicado al tema literatura y teología. En ese texto de carácter programático, afirman que:

“Tampoco sería suficiente ver en la literatura un “lugar teológico” donde una teología inmutable fuese a buscar ilustraciones y elementos que, en el fondo, podrían igualmente ser descubiertos por sus propios medios. [...] Hemos de preguntarnos qué es lo que sólo la literatura y ninguna teología conceptual es capaz de decir y expresar eficazmente.”<sup>18</sup>

Esta misma argumentación fue retomada y ampliada por Jossua en su libro *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, de 1985,<sup>19</sup> En él, Jossua vuelve a denunciar lo que podría haber de reductor y de instrumental en la perspectiva de la literatura como “lugar teológico”:

“A mi modo de ver, sólo alcanzamos el punto esencial cuando nos interrogamos sobre el potencial *creador* del lenguaje religioso que la literatura posee y sobre su capacidad auténticamente *teológica*, o sea su lucidez crítica sobre esta creación. [...] Así, no solamente sería apreciada hoy una producción de lenguaje religioso que usara recursos de la creación literaria, sino también ésta podría ser considerada propiamente teológica—si un cierto ideal (sería preciso decir un cierto fantasma) de “cientificidad” especulativa o erudita no amedrentase siempre a la comunidad de los teólogos, a menos que este ideal justifique acá y allá su *status* universitario amenazado. Por preliminar que sea la creación literaria, una exploración del poder religioso de la literatura, realizado, de ahora en adelante, incitando a la creación— y no solamente como investigación de un vago *locus theologicus* entre otros— participaría de ese carácter verdaderamente teológico.”<sup>20</sup>

Así, lo que habría de problemático —y no propiamente errado, nótese bien— en la consideración de la literatura como “lugar teológico” sería

18. J.-P. JOSSUA - J. B. METZ, Editorial: “Teología e literatura”, *Concilium* 115, 5 (1976) 3-5.

19. J.-P. JOSSUA, *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Paris, Beauchesne, 1985.

20. *Ibidem*, 17-18.

la posibilidad de que ella fuera reducida a un testimonio más —una ilustración o ejemplo por así decir— de verdades conocidas también quizás de forma más amplia y completa, a través de otras fuentes. Rechazando la idea de “lugar teológico”, Jossua retoma la perspectiva de Duployé que veía en la misma literatura una forma legítima de teología.<sup>21</sup>

Por otro lado, en el debate acerca de que “sólo la literatura será capaz de decir y expresar eficazmente lo que no puede decir ninguna teología conceptual”, se percibe nítidamente una fuerte preocupación por el problema del mal. Esta preocupación subyace tanto al pensamiento de Rahner<sup>22</sup> cuanto al de Hervé Rousseau,<sup>23</sup> por ejemplo.

Este último autor hace una distinción, a nuestro modo de ver poco productiva, entre “poder teológico implícito” y “poder teológico explícito” de la literatura. Poder teológico explícito tendrían aquellas obras literarias que tematizan explícitamente cuestiones teológicas, poder teológico implícito tendría cualquier obra literaria, en la medida en que cualquier obra puede ser objeto de una lectura teológica. Nos parece que aquí hay una pequeña confusión de planos. Sería más adecuado hablar de la posibilidad de una lectura teológica de cualquier obra literaria, siempre que se trate de una lectura pragmática —de carácter teológico— de la obra en cuestión o de su utilización en alguna etapa del método teológico. En estos dos casos, someteríamos a la obra literaria —directamente, de manera ingenua, o a través del conocimiento del hombre y de la historia por ella propiciado, de manera más elaborada— a una *hermenéutica teológica*, lo que en principio es perfectamente legítimo, sin duda.<sup>24</sup> Pero, por otro lado, podríamos considerar algunas obras literarias propiamente como obras teológicas en la medida en que articulan significados teológicos consistentes y relevantes ya en el mismo instante en que son sometidas a una *hermenéutica literaria*. Es esta la posición de Duployé y de Jossua conforme vimos arriba.

21. Esta perspectiva también fue compartida y defendida por el gran escritor católico alemán Heinrich Böll. Respecto a esto, cf. El excelente artículo de P. A. SOETHE, “Heinrich Böll e a legitimização teológica do discurso literário”, *Perspectiva teológica* 29 (1997) 205-23.

22. K. RAHNER, “La palabra poética y el cristiano”, en *Escritos de Teología* 4, Madrid, Taurus, 1962, 453-66.

23. H. ROUSSEAU, “A literatura: qual é seu poder teológico?”, *Concilium* 115, 5 (1976) 7-15.

24. Esta perspectiva ya aparece claramente delineada en términos teórico-metodológicos en J. C. SCANNONE, “Poesia popular e teologia: a contribuição do Martín Fierro a uma teologia da libertação”, *Concilium* 115,5 (1976) 91-100.

## 3.

Un ejemplo típico de lo que sería la utilización de la literatura en una etapa del método teológico se puede encontrar en la tesis de Antonio Manzatto –magníficamente realizada– sobre la antropología de Jorge Amado a la luz de la teología de la liberación.<sup>25</sup> En la perspectiva de Manzatto, la teología puede y debe recurrir a la literatura como mediación para la lectura de la realidad complementando, y hasta eventualmente sustituyendo, la mediación de las ciencias humanas y sociales:

“Para llegar a lo antropológico, a la comprensión de lo que es el hombre y de lo que él significa, la teología puede ser ayudada por varios tipos de mediación, como dijimos. Puede apelar a la filosofía y a las ciencias en general, en especial a las llamadas ciencias humanas. Pero puede también apelar a las artes. Éstas por su naturaleza y por su antropocentrismo radical son también lugar de revelación de lo humano. Es así como la literatura de ficción revela una forma de comprensión de lo humano, una antropología.”<sup>26</sup>

A través de la literatura, la teología tendría acceso a “esferas de lo real que escapan al análisis de las ciencias”.<sup>27</sup>

La distinción propuesta por Hervé Rousseau, arriba señalada, está de alguna manera, en la base del trabajo de Antonio Manzatto sobre Jorge Amado, pues estaríamos aquí en el ámbito de lo que Rousseau describe como “poder teológico implícito” de la literatura, en un planteamiento de la cuestión abiertamente realizado por Manzatto.<sup>28</sup>

Ahora bien, en esta perspectiva, estaríamos considerando a la literatura como “lugar teológico ajeno”<sup>29</sup> lo que evidentemente no es incorrecto, mas no deja de ser una visión un tanto limitada y eventualmente empobrecedora de las múltiples posibilidades de articulación entre literatu-

25. A. MANZATTO, *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*, São Paulo, Loyola, 1994.

26. *Ibidem*, 5.

27. *Ibidem*, 9.

28. *Ibidem*, 68: “Sabemos que la literatura no es una presentación del mundo, pero sí su representación. Si ella le interesa a la teología como mediación para la lectura de lo real vivido, eso acontece en cuanto se esfuerza por abordar la problemática humana de una forma que le es particular. Es en este sentido que la obra literaria puede ser teológica o presentar un poder teológico. Esa teología que se encuentra presente en la obra literaria puede ser explícita si el autor es cristiano o si se ocupa de un tema teológico, o ser implícita o latente si el autor no es cristiano o solo expresa experiencias humanas diferentes a la experiencia religiosa.”

29. Cf. C. BOFF, *Teoría do método teológico*, Petrópolis, Vozes, 1998.

ra y teología y de la contribución que esta relación puede dar a la propia comunidad eclesial en su ejercicio de profundización en la comprensión de la fe. Tiene razón, pues, Antonio Carlos de Melo Magalhães cuando teje las siguientes consideraciones críticas sobre el libro de Manzatto:

“El trabajo de Manzatto parte de un principio teológico que sugiere una revelación ya definida de Dios y accesible a través de la tradición de la Iglesia. El problema divino ya tiene su respuesta, en la medida en que el problema humano es mediado por la literatura. En tal relación la tarea teológica no establece un diálogo que posibilite una reevaluación de los llamados temas centrales del cristianismo como revelación, encarnación, crucifixión, etc. Da la nítida impresión de que la teología en sí ya tiene sus soluciones, sus respuestas establecidas, precisando solamente de una mejor y más eficaz mediación de sus verdades, teniendo en este caso a la literatura como interlocutora privilegiada.”<sup>30</sup>

Así, el recurso a la literatura por parte de la teología no precisa ser visto exclusivamente en términos de mediación para el conocimiento de la realidad humana, sobre la cual se reflexionará teológicamente a partir de otros criterios en un momento posterior, pero también puede ser considerado de manera más densa e incisiva al sostener que determinadas obras literarias pueden ser vistas como propiamente teológicas, como Duployé postula en relación a Péguy. En ese caso, asumimos que a través de estas obras se da la comprensión del depósito propio de la revelación y de las verdades de fe que son profundizadas y que crecen en el seno de la Iglesia.

Otro texto importante que también procura situar a la literatura en una de las etapas del método teológico –y que se remite al trabajo de Manzatto– es la intervención de Adolphe Gesché en el coloquio *Les cultures européennes: un défi pour les théologies catholiques*, realizado en Lovaina, en 1994.<sup>31</sup> Preocupado por la relevancia del discurso teológico en el contexto cultural de la actualidad, Gesché defiende la tesis de que, sin descuidar otras mediaciones, es a la antropología, más específicamente a la antropología cultural, a la cual la teología debería recurrir para asegurar y verificar la pertinencia de su propio discurso. Valiéndose del criterio de “falsificación”, presentado por Karl Popper como condición del

30. A. C. DE M. MAGALHÃES E ALII, *Teologia e Literatura*, São Bernardo do Campo, UESP, 1997 (Cadernos de Pós-Graduação / Ciências da Religião 9), 37.

31. A. GESCHÉ, “La théologie dans le temps de l’homme: littérature et révélation”, en: J. VERMEYLEN (dir.), *Cultures et théologies en Europe: jalons pour un dialogue*, Paris, du Cerf, 1995, 109-142.

discurso científico, y de las dificultades que ese criterio le plantea a la teología, Gesché afirma que la antropología es hoy el lugar por excelencia de verificación del discurso teológico, pues “se torna imposible, de hecho y de derecho, hablar bien de Dios si no conocemos al hombre y si no procuramos encontrarlo en aquello que lo constituye en lo más íntimo de su verdad. [...] La antropología se torna algo así como la epistemología de la teología.”<sup>32</sup>

En este proyecto, Gesché da un lugar de relevancia a la antropología literaria,<sup>33</sup> repitiendo los conocidos argumentos de que la literatura es capaz de aprehender aspectos de la realidad, tanto en extensión como en profundidad, que escapan a las ciencias humanas y sociales y a la propia filosofía. Cabe destacar que en este contexto Gesché retoma la idea de “lugar teológico”, señalando que la teorización de la literatura como “lugar teológico” todavía está por hacerse. Como se ve, la contribución original de Gesché a la problemática que venimos estudiando está en el situar a la literatura no sólo como fuente de subsidios para la elaboración de una teología, sino, sobre todo, como un lugar de verificación de la pertinencia y relevancia de cualquier discurso teológico que se pretende producir, lo que amplía considerablemente la noción de “lugar teológico”.

#### 4.

Curiosamente, uno de los enfoques más originales, más densos y bien articulados teóricamente acerca de la relación entre literatura y teología lo encontramos en dos pequeños artículos publicados en Alemania hace cerca de veinticinco años y que, según todo lo indica, no tuvieron mucha resonancia fuera del dominio lingüístico germánico. Nos referimos a dos textos de Ernst Josef Krzywon, publicados en la revista *Stimmen der Zeit*.<sup>34</sup> En ellos, recurriendo a una teoría de la literatura elabora-

32. *Ibidem*, 113-114.

33. *Ibidem*, 117: “Por «antropología literaria» pretendo designar aquí la comprensión del hombre que encontramos conviviendo con la literatura, y particularmente con la literatura novelística.”

34. E. J. KRZYWON, “Literaturwissenschaft und Theologie: Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie”, *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 108-116; E. J. KRZYWON, “Literaturwissenschaft und Theologie: über literaturtheologische Kompetenz”, *Stimmen der Zeit* 193 (1975) 199-204.

da por Jens Ihwe y basada en la lingüística moderna, específicamente en la gramática generativo-transformacional de Noam Chomsky, Krzywon propone una teología de la literatura como parte de la ciencia de la literatura –y no de la teología, nótese bien– en paralelo con otras disciplinas literarias tales como la teoría de la literatura, la historia de la literatura, la psicología de la literatura, la sociología de la literatura, la crítica literaria y la didáctica de la literatura.

“Con la noción de «teología de la literatura» no se debe entender, de ninguna manera, el pasaje de la literatura a la teología como a otra disciplina, sino como una subdivisión de la ciencia de la literatura –en el sentido de un «análisis que trasciende a la obra», para recurrir a un concepto de Leo Pollman–, que permanece incondicionalmente relacionada a su punto de partida, la literatura. La teología de la literatura no es por lo tanto, de ninguna manera –como comparativamente la sociología de la literatura en relación a la sociología– una *teología especial*, sino una *subdivisión de la ciencia de la literatura*, de la cual ella depende tanto en vista de su objeto cuanto en vista de sus métodos. De manera análoga y tan intensa como la ciencia de la literatura, también la teología de la literatura se interesa por la obra de arte literaria en cuanto objeto estético; trasciende todavía ese objeto bajo el aspecto de un análisis teológico adicional y complementario. Al lado de los criterios de valor estético, son también aceptados y empleados por la teología de la literatura correspondientes y homólogos criterios teológicos de valor –en contraste con criterios de valoración– como fundamento de sus conclusiones.”<sup>35</sup>

Así, Krzywon propone la siguiente definición para la teología de la literatura: “La teología de la literatura en cuanto disciplina, esto es, subdivisión de la ciencia de la literatura, es la ciencia –es decir, la teoría– de la literatura en vistas a la teología, a ella condicionada y por ella caracterizada”.<sup>36</sup> O sea, lo que Krzywon propone es el estudio del texto literario con el instrumento provisto por la hermenéutica literaria en vista de aprehender y evaluar críticamente sus posibles sentidos teológicos.<sup>37</sup>

Por tanto, en la perspectiva de Krzywon, es muy provechosa la distinción entre competencia y performance, tal cual es desarrollada e inves-

35. E. J. KRZYWON, “Literaturwissenschaft und Theologie: Elemente einer hypothetischen Literaturtheologie”, *Stimmen der Zeit* 192 (1974) 111 (subrayado en el original).

36. *Ibidem*, 112.

37. *Ibidem*, 113: “Por lo tanto, para una teología de la literatura será igualmente posible recoger el conjunto de intuiciones teológicas que está contenido en la propia literatura, principalmente en la bella literatura, y analizar su relevancia y su conciencia teológica. Esto sólo podrá ser realizado cuando la teología de la literatura utilice una hermenéutica específicamente literaria. Por lo tanto, diferentes puntos de vista son posibles como puntos de partida.”

tigada en los estudios lingüísticos realizados por la gramática generativa-transformacional y aplicada al estudio de la literatura por Jens Ihwe.<sup>38</sup> Para este autor, le cabe a la teoría de la literatura la tarea de describir y explicar la competencia literaria a partir de una hipótesis acerca de la capacidad literaria de las personas. Teniendo en vista la gran variabilidad empírica de esa competencia, Ihwe postula una competencia ideal como objeto de la teoría de la literatura, reservando a la sociología de la literatura y a la psicología de la literatura la tarea de estudiar los múltiples factores que influyen decisivamente en la realización completa de aquella competencia.

Análogamente, Krzywon postula una competencia teológica, paralela a la competencia literaria, cuya fundamentación se da a partir de una hipótesis sobre la capacidad teológica de las personas y que también está sujeta a una gran variabilidad. Desde esta perspectiva, el objeto de la teología de la literatura también es una competencia ideal. O sea, la teología de la literatura estudiaría precisamente la convergencia entre la competencia lingüístico-literaria y la competencia teológica, ambas entendidas en términos ideales, en una competencia teológico-literaria también ideal. Ahora bien, esa competencia teológico-literaria sería la base para adecuadas y fecundas performances teológico-literarias, tanto por parte de los autores como de los lectores y críticos.<sup>39</sup>

Por lo expuesto, se ve que Krzywon, en el pequeño espacio de los artículos que publicó, llegó a presentar un modelo operacional bastante complejo y sofisticado para dar cuenta de la relación entre literatura y teología, tanto en la óptica de los autores como en la de los lectores y de los críticos literarios. Llama la atención también la consistencia de la perspectiva epistemológica que precede a su hipótesis de una teología de la literatura como disciplina literaria y no teológica, así como también el rigor de los procedimientos metodológicos por él señalados.

38. J. IHWE, *Linguistik in der Literaturwissenschaft: zur Entwicklung einer modernen Theorie der Literaturwissenschaft*, Munique, Bayerischen Schulbuchverlag, 1972.

39. E. J. KRZYWON, "Literaturwissenschaft und Theologie: über literaturtheologische Kompetenz", *Stimmen der Zeit* 193 (1975) 204: "El empleo eficiente de una competencia teológico-literaria llevará así, en un caso ideal, a una performance teológico-literaria, a la producción de textos teológico-literarios relevantes cuyo análisis e interpretación, por otro lado, ayudan a manifestar la singularidad y la cualidad de la competencia teológico-literaria de un determinado autor. Esta comprensión y reconocimiento de textos teológico-literarios significativos puede resolver, por un lado, los objetivos de un lector orientado en términos de placer y conocimiento, o por otro lado, los de un crítico interesado en su apreciación y valor. Mientras tanto, lector y crítico sólo podrán alcanzar el placer y el conocimiento o, respectivamente, el valor y alta cualidad de la obra de arte teológico-literaria relevante, en la medida en que ellos también posean una competencia teológico-literaria por lo menos tan refinada como la del propio autor."

## 5.

Finalmente, cabe volver nuestra atención hacia el pensamiento del autor que más extensa y profundamente ha abordado el tema que nos ocupa, Karl-Josef Kuschel, profesor de Teología de la Cultura y Diálogo Inter-religioso en la Universidad de Tübingen. De su amplia producción bibliográfica, pondremos nuestra atención en dos libros muy importantes para el estudio de estas cuestiones teórico-metodológicas implicadas en la relación entre literatura y teología: "*Vielleicht hält Gott sich einige Dichter... literarisch-theologische Porträts*"<sup>40</sup> de 1991 y *Im Spiegel der Dichter, Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*,<sup>41</sup> de 1997. En ambos, el pensamiento de Kuschel evoluciona, de manera bastante homogénea, de una teopoética a una *teología intercultural*.

En la conclusión de *Os escritores e as Escrituras*, intitulada "En camino hacia una teopoética", Kuschel distingue, a propósito de la metodología para un diálogo teológico con la literatura, dos métodos: el confrontativo y el correlativo. El primero, en la línea de Sören Kierkegaard y de Karl Barth, por ejemplo, opone y contrasta violentamente la palabra humana de la literatura con la Palabra de Dios de la Sagrada Escritura, reduciendo "el diálogo entre teología y literatura a un conflicto entre ideología y verdad."<sup>42</sup> El segundo, en la línea de Paul Tillich y de la teología católica del Vaticano II, trabaja las correlaciones entre las cuestiones humanas y la revelación divina, de tal suerte que esta última sólo tendría sentido pleno en la medida en que estuviese "en correspondencia con preguntas relacionadas con la totalidad de la existencia humana".<sup>43</sup>

En una crítica cerrada, profundamente inteligente y perspicaz, en los dos métodos apuntados, Kuschel muestra cómo ambos "sólo pueden hacer valer a la literatura en la medida en que ella se preste a constituir un negativo de la teología".<sup>44</sup> Si esa conclusión es más o menos evidente en relación al primer método, tal vez no lo sea tanto en relación al segundo.

40. K.-J. KUSCHEL, *Vielleicht hält Gott sich einige Dichter...: literarisch-theologische Porträts*, Mainz, Grünewald Verlag, 19962. Parcialmente traducido en Brasil bajo el título de *Os escritores e as Escrituras*. Citaremos por esta edición. [En castellano se cita el título traducido *Los escritores y las Escrituras*].

41. K.-J. KUSCHEL, *Im Spiegel der Dichter: Mensch, Gott und Jesus in der Literatur des 20. Jahrhunderts*, Düsseldorf, Patmos, Verlag, 1997.

42. KUSCHEL, *Los escritores y las Escrituras*, 221.

43. *Ibidem*, 219.

44. *Ibidem*, 221.

Vale la pena, entonces, detenernos por un momento en la crítica al método correlativo, inclusive porque ésta pone de manifiesto una de las intuiciones más importantes y oportunas del pensamiento de Kuschel:

“El *método correlativo*, a su vez, también dispone de la literatura para fines propios. Si el método confrontativo reducía el diálogo teología-literatura a un conflicto entre ideología y verdad, el método correlativo le impone un esquema de preguntas y respuestas. No percibe, con esto, que la revelación cristiana, tal como lo testimonian las Escrituras y siempre lo retoma la teología, no es de modo alguno idéntica al anhelo de “solución” de todas las cuestiones. La “revelación” cristiana contiene por cierto muchas respuestas, pero la característica de estas respuestas reside justamente no en acallar las preguntas fundamentales de la existencia humana, sino en conducir las a una perspectiva correcta. Las preguntas últimas del ser humano no son suprimidas por la revelación, sino formuladas por ella.”<sup>45</sup>

Más adelante, veremos cómo esta perspectiva acerca de la revelación tiene profundas consecuencias para la teología de Kuschel y para el papel fundamental que en ella tiene la misma literatura. Por ahora, basta subrayar cuán seriamente esta visión reconfigura en términos críticos el famoso “viraje antropológico” que marca buena parte de la mejor teología católica del siglo XX: según nuestro autor, la revelación es antes una pregunta que una respuesta a los problemas humanos.

Constatados los problemas de los métodos confrontativo y correlativo, Kuschel pasa a proponer el método de la analogía estructural como el más adecuado a la tarea de promover el diálogo entre la literatura y la teología. Por recurrir a la analogía, este método busca simultáneamente señalar correspondencias y diferencias entre los dos discursos:

“Con este método, es posible considerar seriamente también la experiencia y la interpretación literaria en sus *correspondencias* con la interpretación (cristiana) de la realidad, aún cuando la literatura no tenga carácter cristiano o eclesiástico. Y buscar correspondencias no significa «atraer» hacia uno el objeto analizado, apropiándose de él. Pensar en términos de analogías estructurales significa justamente evitar que la interpretación literaria de la realidad sea asociada a lo cristiano, semicristiano o anónimamente cristiano. Quien piensa estructural-analógicamente es capaz de encontrar correspondencias entre lo que le es propio y lo que le es *extraño*. Quien piensa según este método constata también lo que es contradictorio en las obras literarias en relación con la interpretación cristiana de la realidad, o sea, lo que es extraño a la experiencia cristiana de Dios.”<sup>46</sup>

45. *Ibidem* (énfasis en el original).

46. *Ibidem*, 222.

Este fue el método que Kuschel aplicó magistralmente a lo largo del libro de 1991, al examinar algunos de los principales nombres de la literatura en lengua alemana de los siglos XIX y XX, tales como Kafka, Heine, Rilke, Böll, Hesse y Thomas Mann.

Seis años después, publica la que tal vez sea la obra más ambiciosa y profunda sobre la relación literatura-teología de la que tenemos noticia: *Im Spiegel der Dichter*. En el comienzo de este libro escribió un bellísimo e intenso testimonio personal acerca de la importancia de la literatura en su propio recorrido humano, religioso y teológico:

“Voy a hablar aquí de los escritores que me conmovieron la mente y el corazón desde que comencé a pensar teológicamente. Ellos no son el fundamento de mi fe, pero sí frecuentemente, su incentivo. A menudo experiencias de vida fueron para mí experiencias de lectura. El pensar viene de la intuición concreta, la teoría, de las formas sensibles. En mi camino experimenté también una y otra vez que eran los escritores –y en menor medida las homilías, catecismos y tratados teológicos– los que me abrían, con sinceridad, una parcela de la verdad. Ellos me despojaron de mi autosatisfacción, de mi autocondescendencia con la plausibilidad de la reconciliación con las respuestas ya encontradas.”<sup>47</sup>

Este libro de Kuschel podría ser descrito como una tentativa brillante de constituir una teología sistemática a partir de la literatura y en diálogo con ella, según el método de la analogía estructural. Dividido en tres partes –“El enigma del hombre”, “El abismo de Dios”, “El rostro de Jesús”–, propone, a través del estudio consecutivo de una serie de autores de varias literaturas, un desdoblamiento de temas y perspectivas que en su conjunto forman un amplio espectro del tratamiento literario dado a lo largo del siglo XX a las cuestiones del hombre, de Dios y de Cristo.

En el prólogo, de carácter teórico-metodológico, se encuentran varias ideas importantes para nuestro tema. En primer lugar, la idea de que el gran riesgo de la teología no viene del escepticismo, sino de la tentación de ir hacia “certezas superficiales en la producción de sentido y consuelo precipitados”.<sup>48</sup> Como se ve, esta observación radica en la percepción, ya aludida, de que la revelación es más una pregunta que una respuesta.

De hecho, Kuschel afirma que “Dios es una pregunta por el orden de este mundo y por el sentido de esta vida. Una pregunta abierta, a ve-

47. KUSCHEL, *Im Spiegel der Dichter*, 1.

48. *Ibidem*, 6.

ces una herida lacerante”.<sup>49</sup> En inteligentísima contraposición a una cierta teología muy antropocéntrica, concluirá, en el final de la segunda parte –“El abismo de Dios”–, que Dios no es un “fundamento” (*Grund*) de sentido, sino un “abismo” (*Abgrund*) de sentido, como lo expresaron muchos místicos cristianos.<sup>50</sup>

Esta es la razón por la cual, ya en la conclusión de *Os escritores e as Escrituras*, se afirmaba:

“Ahí radica el gran valor de la búsqueda de correspondencias entre teología y literatura. Al ocuparse de los textos literarios y respetar su autonomía, percibiendo los criterios formales que los conforman, la teología puede tomar en serio un aspecto de la literatura que le debe ser muy caro: en los textos literarios es aguda la conciencia de que no se dispone del objeto de reflexión en favor del cual presta testimonio.”<sup>51</sup>

Una segunda idea a ser subrayada en el Prólogo de *Im Spiegel der Dichter* deriva de la siguiente visión de Dios, de la revelación y de la teología: se trata de la proximidad entre la fe y la duda.<sup>52</sup> En la conclusión de la primera parte –“El enigma del hombre”– Kuschel extrae consecuencias muy bellas y profundas al respecto:

“La negatividad tiene valor heurístico y no debe ser confundida con una teología de la negatividad. [...] No se debe olvidar tampoco que aún el texto más escéptico sigue siendo texto, esto es, que procede de la confianza en el lenguaje. Aún la experiencia más insondable es literatura, procede de la confianza en la escritura.”<sup>53</sup>

En semejante visión de la literatura, resulta evidente que su importancia para la teología sobrepasa completamente cualquier perspectiva “de contenido”, que la valoraría como depósito de temas o fuentes de información para el pensar teológico. Tras la huella de George Steiner, Kuschel sostiene el carácter propiamente trascendente de cualquier gran obra

49. *Ibidem*, 9.

50. *Ibidem*, 288-89: “La expresión «abismo de Dios» busca ser la síntesis de un pensamiento. Quiere decir, por un lado, que Dios no es un simple fundamento con el cual se puede «contar» para resistir ante una crisis. Que Dios es abismo significa que en su poder fundante continúa siendo el Libre, el Incomensurable, el Incomprensible. Es en este sentido que los grandes místicos cristianos hablaron de Dios como abismo.”

51. KUSCHEL, *Los escritores y las Escrituras*, 225.

52. KUSCHEL, *Im Spiegel der Dichter*, 10: “*Dubito ergo credo, credo ergo dubito*. Entiendo que justamente la duda acerca de la creación implica la fe y la fe en Dios trae para sí la duda. La duda y la fe no son enemigas sino hermanas.”

53. *Ibidem*, 171.

de arte, literaria o no, y concluye que “por eso, la gran obra de arte debe ser considerada teológica, en tanto *iluminación del misterio del hombre*, en tanto *iluminación del misterio de su verdad*”.<sup>54</sup> Y, acerca del libro que está presentando a los lectores, dice: “El libro presenta los temas *fundamentales de una teología intercultural*; es la tentativa de trazar puentes entre el mundo de la poesía y el mundo de la teología y viceversa.”<sup>55</sup>

Como se ve, por la breve exposición que hicimos sobre el pensamiento de Kuschel, el método de la analogía estructural por él propuesto no sólo supera completamente los métodos confrontativo y correlativo, sino que en consonancia con su capacidad teológica también sobrepasa las contraposiciones entre tipos de literatura que se observan en textos de Hervé Rousseau, Manzatto, Jossua y Krzywón. Por otro lado, si se quisiera hablar de “lugar teológico”, tendríamos que hacerlo en un sentido más amplio y abarcativo que los anteriormente vistos.

El método de la analogía estructural es en su esencia un *método interdisciplinar*. El discurso al cual este método conduce es simultáneamente teología y crítica literaria, mientras que el método de Krzywón, siendo fundamentalmente crítica literaria, sólo puede ser considerado teología en la medida en que es un esfuerzo para llevar al lenguaje conceptual el pensamiento teológico expresado en obras literarias. Por tanto, el método de lectura de la obra ha de ser también, como Krzywón enfatiza con vigor, fundamentalmente literario. A partir de la hermenéutica literaria, con el auxilio instrumental de la epistemología y de la metodología teológica, se puede probar que determinadas obras, en tanto literatura, producen significados de naturaleza teológica. Al discutir, en un segundo momento, sobre la originalidad y relevancia de estos significados, sí se recurre a la teología pero todavía como disciplina auxiliar. En esta perspectiva, conforme señala Krzywón, nos estamos moviendo inequívocamente dentro del campo de los estudios literarios del cual dependen tanto el objeto de estudio cuanto el método de trabajo, de modo tal que se recurre a la teología apenas como instrumental de apoyo para determinadas operaciones.

Es así como en el universo de los autores estudiados, podemos distinguir cinco propuestas de articulación entre la literatura y la teología:

54. *Ibidem*, 27 (subrayado en el original).

55. *Ibidem*, 33s.

1. literatura como forma no-teórica de teología (Duployé, Jossua);
2. literatura como “lugar-teológico”(Chenu, Rousseau, Scannone, Manzatto);
3. literatura como epistemología de la teología (Gesché);
4. literatura como objeto de una teología de la literatura, entendida como disciplina literaria que tiene por objetivo el estudio de la competencia teológico-literaria (Krzywon);
5. literatura como objeto de una teología intercultural a través del método de analogía estructural (Kuschel).

Creemos que las propuestas de Duployé, Jossua y Krzywón, por un lado, y las de Gesché y Kuschel, por otro, no obstante las diferencias de terminología y fundamentación teóricas que se observan en sus respectivas formulaciones, son fundamentalmente compatibles entre sí. Por lo tanto, podríamos concluir que en el pensamiento católico contemporáneo –excluyendo la estética teológica de Hans Urs von Balthasar en la cual no nos detuvimos en este artículo– se encuentran tres grandes paradigmas de articulación entre la literatura y la teología: un paradigma hermenéutico –la literatura como forma no teórica de teología que prioriza la metodología de los estudios literarios–; un paradigma heurístico –la literatura como “lugar teológico” que prioriza la metodología teológica– y un paradigma interdisciplinar –la literatura y la teología como polos de un diálogo intercultural: método de la analogía estructural–.

JOSÉ CARLOS BARCELLOS  
30.03.00 / 30.03.07

## FIGURA Y MÉTODO

### Paradojas del diálogo entre literatura y teología\*

#### RESUMEN

El objetivo de este artículo es mostrar que tanto la figura como el método son *mediaciones* de la fuente originaria de la creatividad y que lo son en la medida en que se reconocen como tales en sí y en su recíproca y *paradójica* vinculación. En vistas de este propósito, el texto plantea, primero, la situación de mutua pertenencia e implicancia *mediadora* de los polos figura y método a partir de dos textos de Hans Urs von Balthasar. Segundo, muestra de qué modo la *vida* es la fuente y la *paradoja* el nexo de ambas mediaciones a partir del análisis de textos de dos teólogos fundadores de la estética teológica: Agustín de Hipona e Hildegarda de Bingen. Tercero, postula la mediación y la paradoja como constitutivos del *imaginario dialógico* de la *Asociación Latinoamericana de Literatura y Teología* cuya fundación tuvo lugar en Río de Janeiro en abril de 2007.

*Palabras clave:* literatura, teología, Hans Urs von Balthasar.

#### ABSTRACT

The purpose of this article is to point out that both figure and method are *mediations* from the original source of creativity. They are so inasmuch they are recognized as such by themselves and in their *paradoxical* relationship. Considering this purpose, the article portrays in the first place how figure and method are reciprocally implied as mediations, based on two texts of Hans Urs von Balthasar. Secondly, the article shows how *life* is the source, and *paradox* the link between both mediations, based on textual analysis of two founding theologians of theological aesthetics: St. Augustine and Hildegard of Bingen. Finally, the article states that mediation and paradox form the *dialogical imagery* of the just founded (April 2007) Latin American Association of Literature and Theology.

*Key words:* literature, theology, Hans Urs von Balthasar.

\*Texto de la Conferencia inaugural del Primer Coloquio Latinoamericano de Literatura y Teología (Pedro de Guaratiba, Río de Janeiro, 26-29 de abril de 2007).

“Figura y método” pertenecen a ámbitos distintos. A la figura estética le concierne el mundo de la creatividad responsiva, del éxtasis intransferible, de la energía vital de lo concreto. Al método científico, en cambio, le atañen el rigor del análisis que demuestra, la lógica de la razón que concluye, la universalidad del concepto. Sin embargo, aquí los presento unidos con el fin de indicar que estos términos opuestos y aparentemente inconciliables<sup>1</sup> se pertenecen mutuamente y se integran en una realidad mayor que los engloba sin anularlos en su diferenciación.<sup>2</sup> En este sentido, el binomio «figura y método» constituye una profundización del par de opuestos «letra y espíritu», cuya pertenencia recíproca ha sido el signo del rumbo del método de diálogo interdisciplinario entre literatura y teología, que venimos forjando desde hace una década de modo ininterrumpido.<sup>3</sup>

Ahora bien, mientras en la primera etapa el significado del nexo entre «letra y espíritu» había sido el *diálogo*,<sup>4</sup> ahora el punto de encuentro entre «figura y método» es la *paradoja*. Con el mismo propósito del comienzo cuando nos reunimos para fundar un espacio de creatividad donde la “buena imaginación” pudiera ofrecer alguna respuesta a las situaciones culturales inéditas que nos tocaban vivir,<sup>5</sup> seguimos hoy sedientos de nuevos lenguajes desde los que poder configurar un *imaginario teológico*, el que además de dialógico se nos presenta hoy paradójico. En este encuadre fundacional y sobre la base de reflexiones ya realizadas en publicaciones anteriores a las que remito,<sup>6</sup> el objetivo de la presente exposición es

1. Utilizo el término en el sentido de la «teoría de los contrastes», cf. GUARDINI, ROMANO, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid, BAC, 1996.

2. “El intento de Guardini consiste en estructurar una teoría del conocimiento de lo viviente-concreto sobre la base de una Filosofía de los contrastes (*Gegensätze*). [...] La *Teoría del contraste* ve lo viviente como un entramado de pares de «contrastos» que, sin poder ser reducidos el uno al otro, se implican, no obstante de modo esencial.” A. LÓPEZ QUINTÁS, “Estudio introductorio. Los «contrastos» y su significación en la vida humana”, en: R. GUARDINI, *El contraste. Ensayo de una filosofía de lo viviente-concreto*, Madrid, BAC, 1996, 13-14.

3. Cf. AA.VV. “Elementos para un método” en: C. I. AVENATTI DE PALUMBO – H. R. SAFA, (eds.), *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, Buenos Aires, Ediciones de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 2003, 23-40.

4. Cf. J. E. FERNÁNDEZ, “Acto de presentación del libro *Letra y Espíritu*”, Universidad Católica Argentina, 2003 (inédito).

5. Aplicamos el uso del concepto de imaginario desarrollado en: A. GESCHÉ, *El sentido. Dios para pensar*, Salamanca, Sígueme, [2003] 2004, 157-159.

6. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “La literatura como «lugar teológico»”, *Lumieira* 46 (2001) 11-25; “La configuración de un lenguaje. El aporte de Hans Urs von Balthasar al diálogo interdisciplinario”, en *Actas de las Primeras Jornadas: Diálogos entre Literatura, Estética y Teología*, Buenos Aires Facultad de Filosofía y Letras y Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina,

mostrar ahora que tanto la figura como el método son *mediaciones* de la fuente originaria de la creatividad y que lo son, precisamente, en la medida en que se reconocen como tales en sí y en su recíproca y *paradójica* vinculación.

Para demostrarlo la exposición ha sido dividida de la siguiente manera. Primero, se planteará la situación de mutua pertenencia e implicancia *mediadora* de los polos figura y método a partir de dos textos de nuestro contemporáneo teólogo de la belleza, Hans Urs von Balthasar. Segundo, se mostrará de qué modo la vida es la fuente y la paradoja el nexo de ambas mediaciones a partir de los textos de dos teólogos fundadores de la estética teológica: Agustín de Hipona e Hildegarda de Bingen. Tercero, se propondrá la mediación y la paradoja como constitutivos del *imaginario dialógico fundacional* cuyo perfil esperamos poder delinear en este coloquio, en el que la dilatación de las fronteras geográficas busca ser signo de apertura del mundo cristiano hacia el vasto horizonte del lenguaje y cultura actuales.

## 1. La mutua pertenencia e implicancia mediadora de figura y método

En el origen del camino recorrido por el teólogo Hans Urs von Balthasar hacia la configuración de un nuevo lenguaje estético-dramático-teológico<sup>7</sup> hay dos opciones que aquí hago propias y que constituyen el punto de arranque de mi actual reflexión sobre la paradoja como nexo de unión entre figura y método.

2002 Cd-Rom, ISBN: 950-44-0019-1; “Presentación”; “Hans Urs von Balthasar: El diálogo entre Literatura y Teología”; “Jornadas: Diálogos entre Literatura, Estética y Teología”; “Elementos para un método. La configuración de un lenguaje. El aporte de Hans Urs von Balthasar al diálogo interdisciplinario”, en C. I. AVENATTI DE PALUMBO – H. SAFA, (eds.), *Letra y Espíritu. Diálogo entre Literatura y Teología*, Buenos Aires, Ediciones Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, 2003, 17-20; 101-103; 124-125; 141-147; “La fe que dialoga con la literatura”, *Teología* 85 (2004) 51-55; “Elementos para un método de diálogo interdisciplinario entre literatura y teología”, en: *Actas de las Jornadas: Literatura, Crítica, Medios. Perspectivas 2003*, Facultad de Filosofía y Letras-CILA, Universidad Católica Argentina, 2005, CD-Rom, ISBN: 987-44-0040-X “Teología y literatura. Lenguaje y acontecimiento”, *Teología* 90 (2006) 367-373; “Literatura y teología. Encuentro de lenguajes”, *Multitextos* 8, Centro de Humanidades y de Teología PUC-Rio, 2006.

7. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “Teología y literatura en diálogo. Gratuidad, paradoja y esperanza: tres claves para la configuración epocal de un lenguaje estético-dramático”, *Communio* (Arg) 12 (2005) 23-32.

En el primero de los textos –que he elegido por su tono recapitulador y vespéral– Balthasar afirma con decisión testamentaria que el centro de su obra teológica lo constituye “la posibilidad de ver, valorar e interpretar una *figura*”.<sup>8</sup> En el marco de esta mirada retrospectiva que realiza sobre su itinerario interior con motivo de la recepción del premio Mozart un año antes de su muerte, el teólogo suizo confiesa, además, que a la mencionada adopción de la figura como punto de partida le corresponde el método de la “mirada sintética”.<sup>9</sup> “Ver”, “valorar” e “interpretar” son, pues, los pasos del método o camino-hacia la *figura*, que atraviesan toda su obra.

Como podemos comprobar, figura y método se encuentran aquí recíprocamente implicados: por un lado, hay un objeto que se manifiesta como figura y, por otro lado, hay un sujeto que, porque percibe y contempla (“ver”), puede desocultar el sentido mediante un juicio realizado en sintonización obediente con la figura (“valorar”) y convertir así su palabra en una nueva creación (“interpretar”).<sup>10</sup> En este texto se advierte con claridad cómo, para Balthasar, es la «evidencia» de la figura la que da lugar al dinamismo subjetivo del «ver-valorar-interpretar» y no viceversa. Por evidencia entiende el autor el valer desde sí de la figura, su autojustificarse en la sola presencia y manifestación del ser en lo singular. Porque evidencia y figura coinciden en el mismo acto de expresión del ser, no hay evidencia sin figura ni figura que no sea evidencia del ser.

Si la sola presencia de la figura basta como autojustificación por ser ella expresión del misterio del ser, cabría preguntarse, entonces, por el contenido de dicha manifestación. La respuesta de Balthasar es que son la verdad y la bondad del ser las que se patentizan en la figura, cuyo dina-

mismo patentizador es lo que la hace bella.<sup>11</sup> En consecuencia, la evidencia de la verdad y de la fe no es una cuestión ni ética ni gnoseológica, sino estética. De ahí que la percepción de tal evidencia pertenezca al dominio de la *aísthesis* y que, por tanto, implique la simultaneidad de la disposición anímica y la sensibilidad que Balthasar identificó con la *Stimmung* musical.<sup>12</sup>

Si profundizamos en las proyecciones de este principio, descubrimos que la evidencia de la automanifestación del ser en la figura es de condición *mediadora* como también lo es la interpretación como respuesta develadora. En efecto, por un lado, la figura se justifica «desde», «en» y «por» sí misma, de modo que lo que «de ella» no brota, no puede ser considerado válido desde el punto de vista estético. Pero, por otro lado, de acuerdo con la «perijóresis» trascendental balthasariana de unidad entre belleza, bien y verdad, sin la figura tampoco pueden autovalidarse los puntos de vista ético y teorético. La interpretación que se independice de la experiencia estética y se aleje de la singularidad figural perderá simultáneamente su capacidad de mediación y de revelación. Es precisamente la índole estética de esta «evidencia», es decir, la simultaneidad de contenido y lenguaje, de interioridad y exterioridad, la que determina la condición *mediadora* respecto a la fuente creadora originaria tanto de la figura como del intérprete.

El segundo texto, que seleccionamos entre tantos otros, pertenece al corpus de la estética teológica y se ubica justamente allí donde el autor delimita su «opción originaria» por la belleza como «palabra primera» del cristiano quien deberá recogerla tras siglos de olvido por parte de las ciencias, la filosofía y la teología. Así lo señala Balthasar cuando dice que

8. H. U. VON BALTHASAR, “Aquellos que debo a Goethe”, discurso con motivo de la recepción del premio Mozart concedido por la Goethe Stiftung el 22.5.1987. Traducido por A. ESPEZEL, en su *Hans Urs von Balthasar. El drama del amor divino*, Buenos Aires, Almagesto, 1993, (69-74) 70.

9. Vale recordar, que en este discurso pronunciado un año antes de morir con motivo de la recepción del premio Mozart, Balthasar señaló que “esta atención a la figura yo se la debo a Goethe, quien, emergiendo del *Sturm und Drang*, no dejó de ver, crear y valorizar figuras vivientes. A él debo este instrumento decisivo para todo aquello producido por mí.” H. U. VON BALTHASAR, “Aquellos que debo a Goethe”, discurso con motivo de la recepción del premio Mozart concedido por la Goethe Stiftung el 22.5.1987.

10. Remito para este tema a mi propuesta de articular la respuesta balthasariana ante la figura desde los binomios contemplación-arrebato y sintonización-obediencia. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, 271-298.

11. A la comprensión del concepto de figura estética en Balthasar he dedicado otros trabajos a los que remito, cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “El cosmos estético de Balthasar. La figura, las polaridades y la belleza en diálogo con el debate contemporáneo”, *Proyecto* 30 (1998) 105-126; “La belleza como camino hacia la unidad. Lectio inauguralis”, *Studium* 8 (2001) 247-261; “La vía estética como «kairós» para el nuevo milenio”, *Cuadernos monásticos* 140 (2002) 37-61; “Estilo, expresión y kairós en la Estética Teológica de Hans Urs von Balthasar”, *Studium* 10 (2002) 165-171; *La literatura en la estética de Hans Urs von Balthasar. Figura, drama y verdad*, Salamanca, Secretariado Trinitario, 2002, 231-269; “El aporte de la estética a la construcción de una visión integral del mundo y del hombre”, *Studium* 14 (2004) 251-258.

12. Navarro destaca la primacía del hombre *aísthetikós* (el capaz de percepción, el sensible) por sobre el hombre *asketikós* (el que se ejercita esforzadamente por la conquista de los bienes espirituales suprimiendo lo sensible). Cf. I. J. NAVARRO, “Vigencia de Adán”, en: A. ZECCA – R. DIEZ, *Pensamiento, poesía y celebración. Homenaje a Héctor Délfór Mandrioni*, Buenos Aires, Biblos, 2001, (53-72) 67.

hoy “ha sonado quizás más claramente que nunca la hora de perforar la coraza de este tipo de exactitud, que sólo es capaz de comprender un ámbito muy limitado de la realidad, a fin de abriarnos nuevamente a la verdad total, a la verdad que es atributo trascendental del ser y no es una magnitud abstracta sino el vínculo vital entre Dios y el mundo”.<sup>13</sup> Con mayor decisión que en el texto que analizamos en los párrafos anteriores, Balthasar subraya la necesidad de cambiar la orientación metodológica vigente. Es precisamente, en el reconocimiento de la figura como acontecimiento originario, de donde deduce la necesidad de «perforar hasta quebrarlo» («durchbrechen») todo tipo de enfoque metódico que pretenda comprender el dinamismo vital de la figura estética aplicando mediciones propias de las ciencias exactas y ocasionando, en consecuencia, la pérdida de aquello que la hace ser tal: la vida, la totalidad, la gratuidad, el desinterés, la plegaria, el amor. Recuperar la percepción como método es recuperar la figura en su plenitud estética y teológica.

Pues bien, hasta aquí la constatación de la mutua pertenencia entre figura y método. Ahora hay que connotar esta vincularidad recíproca sobre la base de la condición mediadora de una y otra. El imaginario de la mediación encuentra en la simbólica del puente un rico acervo a explorar. En efecto, el puente es *mediación* entre orillas de orden opuesto –cielo y tierra, vida y muerte, sensible y espiritual– y, por tanto, es lugar de pasaje y de prueba, ámbito de lucha y de tensión.<sup>14</sup> La afinidad que presentan el símbolo del puente con el del camino<sup>15</sup> se corresponde, además, con el proceso de configuración metodológica que estamos delineando en este coloquio, ya que método como todos sabemos es camino-hacia. Si profundizamos la polisemia simbólica descubrimos que la prueba del puente no es para los principiantes sino para los más adelantados, puesto que atravesar un puente implica haber avanzado en la decisión de afrontar riesgos, de transfigurar perspectivas, de abrirse a la novedad de lo que nos espera en la otra orilla, que no es la propia, pero que con la propia busca establecer un vínculo.

13. H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estética teológica 1. La percepción de la forma*, Madrid, Encuentro, 1986, 22.

14. Cf. J. CHEVALIER – A. GHEERBRANT, *Diccionario de los símbolos*, Barcelona, Herder, 1988. Desde esta rica simbología del puente he abordado hace unos años la relación entre razón y fe. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “La belleza: un puente entre la razón y la fe”, en AA.VV. *El quehacer filosófico en el horizonte del encuentro entre razón y fe*, Santiago de Chile, Fundación Instituto Pedro de Córdoba - Universidad Arcis, 2002, 31-54.

15. En un mismo capítulo considera Luker ambos símbolos, cf. M. LUKER, *El mensaje de los símbolos. Mitos, culturas y religiones*, Barcelona, Herder, 1992, 233-248.

Interpreto que todos nosotros estamos ya un tanto adelantados en este camino dialógico y por tanto me permito decir que de una u otra manera todos nos encontramos hoy atravesando uno de los puentes. Atrás quedaron el entusiasmo e ingenuidad propios del comienzo, ahora, estamos transitando hacia una etapa de mayor madurez. Ya no somos promesa, sino que nos hemos reunido con la conciencia de estar siendo protagonistas de este momento de la historia del diálogo. Acción histórica y fundacional, no reposo sapiencial, ya que todavía nos falta recorrer buena parte del camino y superar muchas otras pruebas de orden epistemológico y existencial. Pues bien, el puente que estamos transponiendo hoy es el de la *paradoja*: ella es el nexo entre figura y método que nos interroga e interpela en este momento en que aparecen las tensiones propias del alumbramiento de lo nuevo. A ella dedicaremos la segunda parte de la exposición.

## 2. De la vida como fuente a la paradoja como nexo

Si como señalaba Henri de Lubac la paradoja está en la realidad antes que en el pensamiento, si ella constituye el ser mismo de las cosas antes que el modo de decir las,<sup>16</sup> entonces el nexo mediador entre figura y método que estamos proponiendo es un nexo real y vital. Esta afirmación tiene consecuencias directas sobre el proceso del diálogo entre literatura y teología, pues, si la fuente del decir es la paradoja del ser del mundo, del hombre y de Dios, entonces, la relación figura y método no es reductible a síntesis racional alguna. Y no lo es porque en la paradoja conviven los opuestos: fluir y permanecer, subir y bajar, vivir y morir, intuir y razonar, ser y pensar, conceptualizar e imaginar, crear e interpretar. De acuerdo con esto, el «ubi» del diálogo literatura y teología deberá mantenerse dentro de la unidad dinámica que se da entre una «figura» para la cual el crear no sea sólo imaginación e intuición y un «método» para el cual el comprender no sea sólo racional.

16. “La paradoja es el revés de lo que al derecho sería la síntesis. [...] Porque la paradoja está por todas partes en la realidad antes de estar en el pensamiento. Está en todo de manera estable. Siempre vuelve a renacer. El universo mismo, nuestro universo en devenir es paradójico. La síntesis del mundo no está hecha. [...] Cuanto más se eleva, se enriquece y se interioriza la vida, tanto más terreno gana la paradoja. Ya soberana en la vida simplemente humana, su reino de elección es la vida del espíritu. La vida mística es su triunfo. Paradoja: la palabra designa ante todo las cosas en sí mismas, no su modo de decir las.” H. DE LUBAC, *Paradojas y nuevas paradojas*, Buenos Aires, Editorial San Juan, 1992, 55.

A esta altura he de confesar que mientras buscaba en mi interior la palabra que consumara y expresara mi intuición primera acerca de la naturaleza mediadora del nexo entre figura y método, se cruzaron en mi camino los textos de dos grandes místicos y teólogos medievales: Hildegarda de Bingen y Agustín de Hipona, cuya obra estaba leyendo en vista a otros escritos.<sup>17</sup>

En el principio de la “indisociabilidad creativa” entre la visión y la interpretación que plantea Hildegarda en *El libro de las obras divinas* encontré una confirmación del carácter mediador y creativo del binomio «figura y método».<sup>18</sup> En efecto, para esta mística del siglo XII ambos términos –la «visión» de la figura y la «interpretación» de la misma según un método exegético– son «mediaciones creativas» respecto a la «fuente» de la vida que es el obrar divino. La asociación fue inmediata: los pares de opuestos figura y método, texto e intérprete, arte y receptor, adquirían nueva luz al ser considerados desde este principio de unidad comunitaria entre mediación y creatividad. Numerosos puntos de contacto se pueden establecer entre la figura balthasariana del primer texto y la evidencia empírica, inmediata y sensible de la imagen-visión hildegardiana. No en vano pertenecen ambos a una vertiente de pensamiento místico para la cual

17. Cf. C. I. AVENATTI DE PALUMBO, “La presencia vivificante de la belleza en la construcción de la interioridad cristiana. Lectura estética del *Libro X* de las *Confesiones* de Agustín”, en: *Segundas Jornadas de Filosofía Medieval. Presencia y presente del pensamiento medieval*, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2007, (en prensa); “El lenguaje de la vida en la estética hildegardiana”, en A. FRABOSCHI, (dir), *Actas de 3ª Jornada Interdisciplinaria. Conociendo a Hildegarda. La abadesa de Bingen y su tiempo*, Facultad de Filosofía y Letras – Universidad Católica Argentina, 2007 (en preparación).

18. La excelente introducción de la versión francesa del texto latino me dio la clave de interpretación que estoy planteando. Transcribo algunos pasajes de los cuales la traducción es mía: “La multiplicación de niveles de sentido está facilitada por la permanencia de la correspondencia. [...] Los niveles verticales de sentido corroboran una horizontalidad perfecta de relaciones entre los seres y las cosas. [...] Sin embargo, raramente –este es uno de los grandes méritos de la obra de Hildegarda– nosotros tenemos la impresión, para utilizar una expresión moderna, de que el significante devora al significado. Raramente, dicho nuevamente, las exigencias de la exégesis parecen contradecir o ladear las formas y los colores surgidos de la visión. El espacio visionario, multiplicado, desmultiplicado, orientado, sobreorientado, guarda su autonomía, y –esta es al menos la impresión– su anterioridad, aunque sea también interpretado, sobreinterpretado. Por el contrario: el apoyo mutuo que a lo largo de todo el *Libro de las obras divinas* se prestan lo concreto y lo espiritual, la visión y su interpretación, muestra magníficamente la indisociabilidad creativa de dos mediaciones aparentemente concurrentes. Esto evita tanto las esclerosis de una alegorización edificante como la confusión que nacería de la evocación demasiado libre de la profusión del mundo.” B. GORCEIX, “Présentation” a HILDEGARDE DE BINGEN, *Le livre des oeuvres divines*, Paris, Albin Michel, 1989, pp. LVI-LVII.

la figura patentiza la luz de la vida, como lo muestra la impresionante visión primera de la mística renana.<sup>19</sup>

Que la vida divina fuera la fuente y la causa de la esta condición mediadora y creativa de visión e interpretación dio lugar a un segundo descubrimiento. En el cierre de su corpus trológico, la abadesa del Rhin afirma que la belleza del universo no procede tanto de la proporción cuanto del hecho de ser manifestación de la vida, lo que se evidencia mediante la ley estética de la compensación y el contraste.<sup>20</sup> Que el principio de unidad de la figura bella fuera la «fuente» de vida y que esto se expresara artísticamente a través del contraste derivó finalmente en la afirmación de la «paradoja» como nexo de la mediación figura y método.

El principio objetivo de la vida divina como origen de la figura paradójica de lo bello es el gran aporte de la estética hildegardiana. Su influjo irradia sobre nuestro siglo XXI permitiéndonos consolidar el nexo entre figura y método como mediación creativa y como paradoja manifestada estéticamente por medio del contraste. Pero, mientras el acento de la mirada de la abadesa de Bingen estaba puesto en la figura visionaria, el acento de la estética que Agustín desarrolla en *Confesiones* me permitió ahondar en la vida como principio subjetivo de la percepción y de este modo abordar la cuestión desde el polo del método.<sup>21</sup>

En el Libro X de *Confesiones*,<sup>22</sup> Agustín retoma las tesis que había desarrollado en *De musica* y postula que el principio numérico-proporcional del «ritmo» objetivo debe encontrar su correspondiente subjetivo

19. A la influencia de los escritos hildegardianos sobre la obra de Balthasar he dedicado un trabajo al que remito: “Presencia de Hildegarda de Bingen en la Trilogía de Hans Urs von Balthasar”, en: *Actas de Segunda Jornada Interdisciplinaria “Conociendo a Hildegarda. La abadesa de Bingen y su tiempo”*, Pontificia Universidad Católica Argentina, 2006, CD Rom. En versión impresa: “Presencia de Hildegarda de Bingen en la *Trilogía* de Hans Urs von Balthasar”, en: A. FRABOSCHI, (comp.), *Desde el fulgor de la luz Viviente... Hildegarda, abadesa de Bingen*, Buenos Aires, EDUCA, 2007 (en preparación).

20. “La unidad, la belleza del universo, y de esta reducción perfecta del universo que es el templo de Dios, no resulta tanto de proporciones perfectas, de un equilibrio alcanzado, de una geometría absoluta. Ellas nacen más bien de la manifestación, de la revelación, de la expresión de una infinidad de fuerzas, de energías, de tensiones, de empujes, mutuamente apuntalados, compensados, contenidos, detenidos ciertamente, pero que están siempre a punto de renacer, de reencontrarse con la vida.” B. GORCEIX, “Présentation” a HILDEGARDE DE BINGEN, *Le livre des oeuvres divines*, Paris, Albin Michel, 1989, pp. LVI-LVII. (La traducción es mía).

21. Para un panorama introductorio a la estética agustiniana, cf. E. DE BRUYNE, *Historia de la estética. II. La antigüedad cristiana. La Edad Media*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, 267-363.

22. Cf. AGUSTÍN, “Confesiones”, X, VI, 10.

en el «ritmo del alma» para que el juicio sea verdadero.<sup>23</sup> Así, afirma De Bruyne, en la estética agustiniana “a la armonía de las formas externas corresponde la armonía de la vida del alma”; de ahí que la belleza radique “en la *convenientia* mutua entre sujeto y objeto”.<sup>24</sup>

Pues bien, desde la perspectiva del método adquiere significativa importancia la relación entre figura-ritmo-verdad que establece Agustín, y que Balthasar subraya afirmando que en la estética teológica del hiponense “el acto del espíritu [o sea, el comprender] está o cae con la facultad estética de percibir en la verdad la cualidad de lo eterno, de lo divino, cosa imposible si no hay recogimiento y purificación. En caso contrario, aún razonando con una lógica exacta, se carece de una experiencia auténtica de la verdad.”<sup>25</sup>

La fuente del reconocimiento de la armonía de las cosas es una actividad que brota del interior del alma. En consecuencia es el ritmo subjetivo –que para Agustín es de orden intelectual– el que permite descubrir los vestigios del ritmo objetivo de la belleza divina presente en las cosas. El juicio estético es en consecuencia resultado de la síntesis armoniosa del ritmo físico de la figura y el ritmo psicológico del intérprete. La clave hermenéutica es pues la sintonización de ritmos cuya primacía le pertenece al ritmo espiritual.

A la misma conclusión llega Balthasar cuando afirma que el dinamismo propio de la estética de Agustín radica en la consonancia entre el *pathos* de la medida rítmica y el *pathos* de la infinitud.<sup>26</sup> Este *pathos* de la infinitud es el que está grabado en la memoria como huella divina inmemorial. El autor da cuentas del modo cómo gracias al proceso de interiorización descubrió que estas huellas no son ideas puras sino figuras (*species*) que la memoria conserva como cierta luz, voz, olor, gusto y abrazo.

El hallazgo de la belleza interior inmemorial se produce al ritmo del contraste apofático y katafático (X, VI, 8). Para expresar la constatación

23. “El hombre dispone de un ritmo innato que le fue dado por la naturaleza. Éste es el más importante de los cinco ritmos, ya que sin él, el hombre no sería capaz de percibir los otros ritmos ni tampoco producirlos.” W. TATARKIEWICZ, *Historia de la estética. II. La estética medieval*, Madrid, Akal, 1991, 56.

24. E. DE BRUYNE, *Historia de la estética. II. La antigüedad cristiana. La Edad Media*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, 295-296.

25. H. U. VON BALTHASAR, “Agustín”, en: *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos*, Madrid, Encuentro, 1986, 113.

26. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Agustín”, en: *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos*, Madrid, Encuentro, 1986, 138.

deslumbrante de la «evidencia» de la hermosura divina en el interior de su ser, el narrador elige la forma quiásmica: “*Sero te amavi pulchritudo tam antiqua et tam nova, sero te amavi!*” (XXVII, 38). He aquí la paradoja temporal de la antigüedad inmemorial del contacto con la fuente y la novedad del acontecimiento que irrumpe. Este dinamismo será la base del lenguaje figurado cuyas bases echa Agustín en el libro IV de su *De doctrina christiana*. Allí no es sólo el reconocimiento del principio de igualdad lo que determina la belleza de la figura alegórica sino sobre todo el dinamismo de revelación de la verdad y del sentido en el ocultamiento, lo cual requiere estar atravesado por la experiencia vital de la humildad.<sup>27</sup> La interpretación adviene entonces la experiencia vital donde el entusiasmo bíblico del corazón es el eje de la mediación entre sensibilidad y espíritu, entre imagen y concepto, entre concreto y universal.<sup>28</sup> Llegamos así al núcleo del método agustiniano, según el cual el ritmo de la figura se descubre en sintonía con el ritmo cordial que es inmemorial. Es la mediación dinámica del amor la que quiebra el dualismo estático en que suelen quedar atrapados figura y método: éste es el siempre más del encuentro, el lenguaje de la gracia, el goce místico de la belleza.<sup>29</sup> Así, pues, si como afirma de Bruyne “la experiencia vital parece haber enseñado a Agustín que la elocuencia es más bien una cuestión de naturalidad espontánea que de teoría de las reglas”,<sup>30</sup> el romano africano y la monja renana coinciden en la vida como fuente y origen.

27. “La redacción alegórica excita, no obstante, la atención, porque se presiente que bajo la imagen se oculta otra cosa distinta. Incita a la inteligencia a buscar el sentido y la llena de placer una vez que lo ha encontrado. (C. *Faust*. XII 7, XV 5 y XX 99) Por su oscuridad predispone al espíritu para la humildad, ya que no se alcanza inmediatamente a penetrar el sentido exacto; pero por la similitud utilizada provoca un goce de belleza que aleja el aburrimiento por su incitación. (2 *De Doctr. Christi*. 6,7). Una antorcha arroja luz y llamea en la tiniebla, permitiendo así vislumbrar las cosas en torno. Pero si alguien la remueve y agita de un lado a otro, su luz cobrará más brío y esplendor; así también la expresión directa nos hace conocer algo, pero la alegórica efectúa, como la antorcha, un choque y origina una conmoción más intensa. (Ep. 55).” E. DE BRUYNE, *Historia de la estética. II. La antigüedad cristiana. La Edad Media*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, 335-336.

28. Cf. H. U. VON BALTHASAR, “Agustín”, en: *Gloria. Una estética teológica. 2. Estilos eclesiásticos*, Madrid, Encuentro, 1986, 130.

29. “Quizás nos sintamos ya embelesados por la belleza de la expresión literal [...]. Pero cuando creemos que bajo la superficie de la letra se oculta otro sentido diverso, nos vemos obligados a emprender una tarea dificultosa y, sin renunciar al encanto, a cavar más y más a fondo. Al fin nos espera un renovado gozo. [...] Y luego viene todavía un tercer grado de belleza y de dulzura, a saber: la excelsitud de la verdad en sí misma, sin velo, espiritual. El goce de la belleza se hace místico.” E. DE BRUYNE, *Historia de la estética. II. La antigüedad cristiana. La Edad Media*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1963, 336-337.

30. BRUYNE, *Historia de la estética. II. La antigüedad cristiana. La Edad Media*, 354.

### 3. Hacia la configuración de un imaginario dialógico fundacional

La construcción del «imaginario dialógico fundacional» que estamos aquí proponiendo hunde sus raíces en los orígenes cristianos, precisamente allí donde la paradoja fue gestada para expresar el misterio del Dios encarnado.<sup>31</sup> Sobre la base de nuestra recepción hildegardiana del eje figural de visión-interpretación y del principio vital de la belleza divina y la agustiniana de la consonancia entre el ritmo de la figura y el ritmo cordial de la belleza viva e inmemorial de Dios que habita el interior del hombre, queremos proponer la consideración de dos paradojas a partir de las cuales se pueda acreditar con rigor crítico la relación figura y método, sin que por ello se pierda la energía vital que procede de la fuente divina.

La primera paradoja es la que consiste en que la infinitud de la vida, que es espíritu y figura, que es inefabilidad y desmesura pueda ser expresada y encontrar su término de consumación en la letra, el ritmo y el método. A la verdad dinámica de esta palabra paradójicamente mediadora, en la que conviven simultáneamente tales contrastes, sea que se trate de la obra literaria o interpretativa, el diálogo se convierte en alumbramiento de un espacio nuevo donde la mediación de figura y método expresa en formas finitas el exceso del don de la fuente originaria. En este sentido en su sentido más pleno el diálogo deviene la actualización de un exceso.

La segunda paradoja es la que se da entre revelación y creación. Revelar es descubrir el sentido oculto del ser ya dado como don, la alteridad como su fundamento y descubrirlo precisamente en los contornos delimitados pero irradiantes de vida de la figura. Crear es construir con libertad y responsabilidad y en este sentido es fundación dinámica de fronteras abiertas a la promesa del tú. Cuando la figura revela, la interpretación se vuelve creativa y fundadora de lo nuevo, y entonces sucede lo impensable: que la interpretación sin apartarse de la rigurosidad de sus métodos se vuelve ella misma revelación y suscitadora de nuevas creaciones.

Éstos son los cimientos del método en acción. En virtud de la paradoja la capacidad reveladora de la palabra literaria se traslada al ámbito de

la interpretación. La teología que ya está en la figura del texto se abre paso a través de la lectura de las imágenes cristianas y la intelección teológica se hace rítmico cordial. El texto primario originario es la fuente inmemorial: figura y método se reconocen textos secundarios derivados de ella, lo cual suscita un estado de referencialidad permanente y nunca totalmente alcanzada de nuestras palabras en relación con la Palabra viva y viviente del Dios que estando más allá de todo texto a todos los habita.

Que los *diálogos* que acontezcan entre las orillas de la teología y de la literatura y entre nosotros susciten palabras creativas y reveladoras. De modo tal que el diálogo sea *punte mediador* entre figura y método por medio de la actualidad de la *paradoja*, de modo que podamos seguir caminando juntos con imaginación hacia la fundación de nuevos lenguajes de palabras vivas y vivientes.

CECILIA INÉS AVENATTI DE PALUMBO

26.04.07 / 25.05.07

31. "La palabra paradoja, en sí misma, es paradójica. Dejémosla, pues, tal como es. [...] Pensemos, además que el Evangelio está lleno de paradojas, que el hombre mismo es una paradoja viviente, y que, según los Padres de la Iglesia, la Encarnación es la paradoja suprema." H. DE LUBAC, *Paradojas y nuevas paradojas*, Buenos Aires, Editorial San Juan, 1992, 3.

## ENTREVISTA A OLEGARIO GONZÁLEZ DE CARDEDAL

### Cristo entre los poetas\*

#### RESUMEN

La presente entrevista, realizada por Pedro Baya Casal, desarrolla el encuentro entre literatura y teología en el pensamiento cristológico de Olegario González de Cardedal en *Cuatro poetas desde la otra ladera*. El teólogo recoge en su propia biografía cómo ha sido su encuentro con la literatura y como ésta le ha sugerido nuevas perspectivas para acercarse al misterio de Cristo. El método de diálogo interdisciplinar se postula como un camino abierto y como un desafío a seguir transitando, en la huella de los hombres que han hecho teología desde la palabra poética y desde los poetas que han buscado su inspiración en la figura y el destino de Cristo.

*Palabras clave:* Cristo, literatura, encarnación, diálogo.

#### ABSTRACT

This interview of Pedro Baya Casal concerns on Olegario Gonzalez de Cardedal's christological approaches in *Cuatro Poetas desde la otra Ladera*, where the author provides new aspects related to the dialogue between Theology and Poetry. The theologian recalls how Literature molded his life and how it also became a key to newer insights in Chistology. As a result, the interdisciplinar dialogue is recognized both as a method already in use, and also as a stimulation to follow through, in the lines of

\*Se agradece la desinteresada colaboración de la Sra. Maduque Bayá Casal para la redacción definitiva de esta entrevista en formato periodístico. También agradecemos al Dr. Jorge Fernández, por su asistencia en temas filosóficos, y a la Dra. Silvia di Sanza, por la traducción de las frases en alemán.

those who already had theologized from poetry and those poets who became inspired in Christ's visible stature and destiny meaningfully developed.

*Key Words:* Christ, literature, incarnation, dialogue.

## 1. Literatura y Teología: compañeras de vida

Pedro Bayá Casal: En su vida, qué fue primero: ¿su encuentro con la poesía o su encuentro con la teología?

Olegario González de Cardedal: La poesía ha sido para mí una compañía personal desde mis propios orígenes. Cuando empecé mi preparación sacerdotal en Ávila, en los años 50, el seminario estaba en un momento cumbre en todos los órdenes de la formación: teológica, espiritual, cultural y pastoral. La anchura de horizontes era tal que iba desde las revistas de debate y exposición filosófica teológica, en varias lenguas europeas, hasta la Revista Argentina de Teología, donde me encontré con toda una serie de autores que me serían familiares para el resto de mi vida. En ese contexto, la lectura de poetas era una evidencia. Más allá del clima político que se vivía en España, nosotros allí leíamos a Unamuno, a Machado, a Hernández, a García Lorca, con absoluta naturalidad.

Es decir, leíamos teología, y leíamos poesía. Por lo tanto yo crezco en esa simultaneidad de concepto riguroso y de palabra verdadera.

PBC: ¿Qué tienen en común un poeta y un teólogo?

OGC: Lo define Heidegger, "*Los poetas y los teólogos viven en colinas cercanas*".<sup>1</sup> Goethe, Rilke, Shakespeare, crean un contacto con la palabra verdadera. A mí personalmente la literatura y la poesía me han hecho llegar a una palabra donde realidad, presencia, horizonte, apelación e inspiración es un todo.

PBC: Usted es conocido por usar las citas y las notas a pie de página como recurso de su prosa.

OGC: Cierto. Cuando me reprochan eso, suelo responder que una cita oportuna en el momento exacto puede crear una vida, una esperanza y una ilusión. En mi caso, diez citas encontradas en momentos constituyentes de mi vida han orientado mi ilusión, han mantenido mi esperanza

y han ayudado al aguante que hay que tener para llevar a cabo los grandes ideales.

PBC: ¿Cuáles han sido sus autores preferidos?

OGC: La gran poesía del Siglo de Oro; ni hablarle de Teresa de Jesús y Juan de la Cruz porque eso es por ósmosis en Ávila; Quevedo, Góngora, Lope. Luego, la poesía española contemporánea, lo que Luis Felipe Vivanco llamó "*los dos grandes poetas retrasados*", los dos grandes poetas universitarios, Unamuno y Machado, que probablemente son retrasados respecto a Rubén Darío, a Juan Ramón Jiménez, a Lorca, al modernismo, pero que, como son universitarios, no sólo tienen ritmo y fórmula sino también pensamiento de fondo. Están mucho más allá de todo y son mucho más progresistas.

PBC: ¿Y sus autores no castellanos?

OGC: Llego a ellos a través de mis viajes por Europa, sobre todo cuando voy a hacer mi doctorado a Alemania durante cuatro años, y luego un viaje a Inglaterra. Cuando uno entra a fondo, y quiere acceder al misterio de la realidad, de Dios y del mundo, cada lengua es un universo. Por eso es tan absolutamente evidente que la poesía es intraducible, porque, como dijo Valéry, la poesía es "sonido y sentido". Cuando se traduce, queda el sentido, pero no queda el sonido. Yo leía los autores extranjeros desde mi enclave y mi voluntad de palabra verdadera allá en España.

PBC: Entonces elige a Jean Paul y Oscar Wilde...

OGC: ...Podría haber escogido a Goethe y a Hölderlin, estuve dudando mucho de escoger a Hölderlin, o podría haber escogido a Keats y a Eliot

PBC: ¿Cómo llegó a un título tan extenso para su libro, *Cuatro poetas desde la otra ladera: Unamuno, Jean Paul, Machado y Oscar Wilde. Prolegómenos para una cristología*?

OGC: Por dos textos de Dámaso Alonso. Uno muy sencillo que se llama *Cuatro poetas españoles*, y otro que se titula *San Juan de la Cruz desde esta ladera*<sup>2</sup> en el que analiza el nivel técnico, filológico y verbal de construcción.

1. M. HEIDEGGER, *¿Qué es eso de filosofía?*, Tübingen, Neske Pfullingen, 1956. Heidegger toma una cita de Hölderlin en su poema "Patmos".

2. D. ALONSO, *Cuatro poetas españoles (García, Góngora, Maragall, Machado)*, Madrid, Gredos, 1976. D. ALONSO, *San Juan de la Cruz desde esta ladera*, Madrid, Aguilar, 1958.

Los nombres tienen su magia, y en mí, esa magia del niño que lleva la ilusión de agradecer a sus mayores, fue la que me llevó a elegir el título que elegí. Por eso el título de mi libro se construye sumando, en sentido bien distinto, esos dos títulos de Dámaso Alonso, el gran maestro de la filología. Esa es la razón por la cual queda ese título.

PBC: Además de la poesía, ¿se interesó por algún otro género literario? ¿Novela, cuento, algo que le haya impactado?

OGC: Bueno, mire, la poesía es la forma suprema de palabra; pero no es la única. De todas formas, para mí la poesía supera a todo el resto de géneros. Yo leí a Virgilio, Cervantes y a la literatura española contemporánea, como Torrente Ballester. He leído las grandes novelas del siglo XIX, Madame Bovary, Anna Karenina y La Regenta, y luego he leído también mucha literatura contemporánea.

PBC: ¿Qué es lo que lo lleva a leer?

OGC: La educación personal de la vida humana hay que hacerla en muchos registros: la oración es un registro, la lectura es otro registro, la convivencia es otro registro, el caminar por la montaña es otro registro; y todos esos ámbitos le van abriendo a uno a la realidad.

Leo por una razón íntima: si uno escribe, tiene que leer, y mucho. Permanentemente. Porque si uno no crea espacios de lectura, de oración, de sosiego, de reposo, de cambio mental, el libro siguiente termina siendo el mismo que el anterior. Entonces ¿qué hay que hacer? Cambiar de horizonte. Y cambiar de mundo. Y en ese sentido la poesía es el universo más enriquecedor, porque allí, si el poeta verdaderamente lo es, cada palabra nace de nuevo y uno la encuentra de nuevo.

## 2. El diálogo como espacio existencial

PBC: Con respecto al diálogo entre literatura y teología ¿hay que realizarlo desde un canon literario o se puede dialogar con todo lo que se ha escrito?

OGC: Si bien hay un canon que la propia historia va generando, pienso que no debería establecerse teóricamente, porque termina siendo artificial. Es cierto que desde que nuestro amigo Harold Bloom estableció el canon occidental, se podría hablar de canon hispánico, del canon oriental, o del canon anglosajón. Pero yo me pregunto, ¿qué hay de ver-

dad en eso? Lo que hay de verdad es que la vida humana gesta muchas cosas, desde excelencias a excrecencias, y que eso, la historia general lo va decantando. ¿Cuántos pequeños Homeros hubo? No lo sabemos. ¿Cuántos pequeños Virgilio hubo? No sabemos. Han quedado Horacio, Virgilio y Marcial. Por lo tanto cada época histórica, cada generación, cada persona termina estableciendo un canon. Ese género tan admirable como artificial de las “Antologías” es una manera de canonizar. Cada autor va seleccionando lo más granado para él, por razones poéticas generales, por razones personales... Evidentemente si usted me pregunta si yo establecí un canon ¡claro que lo he establecido! Pero no lo decidí antes de empezar, sino que fue sobre la marcha.

PBC: ¿Entonces, cuál sería ese canon personal que fue construyendo en su camino teológico literario?

OGC: En mi caso, tiene mucho de poesía inglesa, que es riquísima, desde John Donne hasta los contemporáneos. Matthew Arnold, por ejemplo; el Cardenal Newman, que no era poeta pero que versificaba en su famosa oración “*Kindly light*” (Luz amable). Los poetas alemanes, claro, desde Herder, Schiller, Hölderlin, Rilke. Pero Rilke me parece un hombre con el que yo, como abulense, como hombre de alta montaña, de luz clara y cristiano, no acabo de sintonizar. Romano Guardini, un gran comentarista suyo, tenía una gran admiración y un rechazo visceral por Thomas Mann y Rilke. Porque a la vez que admiraba su grandeza literaria, descubría su profunda oquedad vital, personal, religiosa. Una especie de ladera del escepticismo, como una fuente de ironía, en el caso de Thomas Mann, y de gnosis moderna en Rilke, en quien hasta lo divino se diluye en lo humano.

PBC: En su libro *Cuatro poetas desde la otra ladera* usted destaca la Encarnación como la categoría que posibilita el diálogo de la teología con la literatura, ¿Es posible el diálogo interdisciplinar también desde otras categorías?

OGC: Para que exista una comunicación con Dios, y entre los hombres, es necesario atravesar por todas las categorías. La categoría de Encarnación se sitúa al final. Antes está la categoría de Revelación, que sería la específica del Antiguo Testamento y es una palabra; luego viene la categoría de Epifanía, que eso sería lo específico de la cultura griega, la manifestación en la voz y en la figura; y luego viene la categoría de Encarnación, que es palabra y figura y drama en la historia real como la nuestra. Por tanto es justamente esta tridimensionalidad del hecho Cristo, que es

Palabra y Figura definitiva de la manifestación de Dios, y que es Cuerpo y Carne en drama de encuentro de libertades y de juego de destino desde la materia al prójimo. Es entonces cuando se da la máxima densidad de autocomunicación de Dios y de autorrealización humana y por tanto es el lugar de mayor posibilidad para el encuentro. Lo resume la cita de Gálatas 4,4: “Cuando llegó la plenitud de los tiempos, Dios envió a su Hijo”. Ahí estamos recogiendo todas estas categorías. La categoría de Encarnación incluye las otras dimensiones porque ofrece la mayor posibilidad para el diálogo.

PBC: ¿Es posible el diálogo interdisciplinar desde otros terrenos de la teología que no son la cristología?

OGC: Por supuesto, pero de todos modos, antes o después, un diálogo de la teología con la literatura, recalca siempre en la cristología, porque no se puede hablar de un Dios definitivamente real si no es el que se ha manifestado en Cristo, ya que las claves para la comprensión del hombre son a la medida en que la da el Verbo Encarnado. Es decir, se puede dialogar con la categoría de Revelación, que es real; con la categoría de Epifanía, que es real; pero ambas tienen su última concreción en la categoría de Encarnación.

PBC: O sea, no es posible ese diálogo en la “animalidad” por ejemplo...

OGC: Efectivamente que la animalidad es la del perro, la del caballo, la del cisne, pero usted ya no puede hablar de “animalidad” si no es la que usted y yo como personas realizamos. Las dos son animalidades, pero no puede decir una palabra definitiva sobre la animalidad a la luz del cisne, del perro y del caballo porque usted sabe que esa animalidad existe también en nosotros, y está trascendida. Y es uno de los casos de la palabra hegeliana “*Aufhebung*”; está no negada, sí superada, retenida en un nivel superior. Por lo tanto, el diálogo entre literatura y teología es posible desde la antropología, desde la teología y desde la escatología.

PBC: ¿Cómo ha influido en su pensamiento Charles Moeller, autor que inicia un nuevo capítulo del diálogo entre teología y literatura?

OGC: Para ser honesto debo decirle que yo leí a Moeller después de haber escrito *Cuatro Poetas*. Claro, yo no era un profesor de literatura como él; él venía de la literatura y luego pasa a la teología. Primero hizo *Humanismo y santidad*, y luego *Literatura del siglo XX y cristianismo*. Yo les leí en fases posteriores a haber escrito mi obra.

PBC: Es decir que Moeller no lo influyó para escribir pero reconoce en él la misma necesidad de trazar un puente entre literatura y teología.

OGC: Claro, yo he recordado ese modelo después de lo que he hecho. Pero debo aclarar que tampoco yo escribí *Cuatro Poetas* porque me propusiera hacer lo mismo; es decir, al final de escribirlo me encontré que había hecho algo en la misma línea que Moeller. Justamente hay ahí un capítulo clásico que es el de Moeller sobre Unamuno, que dice: *Qué distancia real, tan grande la que hay, entre aquella universidad y ésta*.<sup>3</sup> Se refiere a los 500 metros que separan la Universidad Pontificia de la Universidad Civil. Unamuno fue rector de la Universidad Civil y visitaba la Pontificia. Yo estuve en ambas, también. Es que en ese momento nos movía la pasión de que en España se llegara al diálogo, a una concordia, a una reconciliación entre Iglesia, sociedad y cultura.

PBC: A usted lo impulsa a escribir la realidad de ese momento de España.

OGC: Yo crezco en Ávila, y teníamos entonces el deseo de que hombres como Ortega y Gasset y don Miguel de Unamuno se encuentren con hombres y mujeres en la Iglesia con quienes puedan dialogar. Era una especie de pasión apostólica de dentro, que cuando yo sea sacerdote, por mí, no quede que no haya un diálogo de este tipo. Todo eso supone conocimiento, estudio, y asimilación de la cultura del país en el que se vive. San Agustín no se plantea comenzar un dialogo cristiano con el platonismo, porque él mismo es platónico, él mismo es cristiano. Y cuando se es, no se hacen programas, se vive.

PBC: Decía que usted también estuvo en ambas universidades, en la católica y la civil.

OGC: En 1978 la Universidad Civil crea la cátedra de teología Domingo de Soto, y me pide que la dirija yo. Y eso hace que yo esté en ambas casas. Le digo esto como un dato de vida, de alguien que hace un camino de ida y vuelta de allá para acá. En Salamanca, hay que vivir mucho para notarlos, todos los muertos están vivos. Están vivos Fray Luis, Francisco de Vitoria, Torres Villaroel, don Miguel de Unamuno. Uno se encuentra sus nombres por la calle, sus paseos, y en alguna forma llega a

3. “Desgraciadamente, los pocos metros que separan la plaza de las Escuelas y la Universidad pontificia jamás habían sido recorridos, ni de un lado ni de otro, en un verdadero esfuerzo por entenderse”, CH. MOELLER, *Literatura del Siglo XX y cristianismo, IV, La esperanza en Dios nuestro Padre*, Madrid, Gredos, 1964, 94-95.

verlos. Y uno quisiera acercarse a lo que han sido éstos hombres. Y si en vez de quedarme a 1000 millas de distancia, me quedo sólo a 999, pues, otra cosa es! Y en Salamanca, las grandes creaciones han nacido de la teología por aquello de la añadidura del Reino.

PBC: ¿Salamanca ha orientado su misión teológica?

Exactamente. Yo quiero ser teólogo, todo teólogo y sólo teólogo. Y la palabra es un elemento esencial. Yo soy sacerdote y profesor de teología. Eso se hace en un tiempo, en un contexto, con una prehistoria inmediata y a la vez con ese destino personal e insolidario que es el nombre que Dios le dio a cada uno y que, como dice el Apocalipsis, es el pan con aquella piedrecita blanca que Dios le dará a cada uno de los elegidos con un nombre escrito que sólo conoce el que lo recibe. Entonces, en la propia misión, se conjugan elementos de historia ambiental, de historia temporal concreta y de vocación. Por lo tanto, en ese cauce que es mi vida y mi voluntad de teólogo hay una especie de canales derivativos del agua de mi vida, que llevan libros como el de los Prolegómenos.

PBC: ¿Podría trazar su biografía literaria?

OGC: Primero, en mi vida hay libros puros y duros de teología: *Jesús de Nazaret*, que es mi tesis doctoral. *Teología y antropología en Santo Tomás*; *Jesús de Nazaret, aproximación a la cristología*; la *Cristología*; y los dos tomos de *La entraña del cristianismo*. Hay otros que también son teología en el sentido puro y duro: *La gloria del hombre*, que es una antropología en relación a lo que yo llamaba las dos culturas en desafío en la España en 1974. Hay una escatología narrativa que es *Madre y Muerte*. Mi madre es un pretexto, lo que yo hago allí es una escatología, partiendo de, con ocasión de. Narrando un destino, narro El destino. Hay una teología de la historia que es *Raíz de la esperanza*, en donde me pregunto: ¿es posible esperar para el ser finito? Y a la luz de la historia que hemos vivido después de Nietzsche y de Marx, de Péguy y Marcel, de Laín Entralgo ¿qué sentido tiene la esperanza? Esos son libros todos puros de teología.

Luego, yo soy sacerdote, y parto de la tesis de que ser sacerdote y hacer de sacerdote van correlativos; quien no hace de sacerdote, deja de serlo. Ya sé yo lo del carácter, pero biográfica, antropológicamente, lo que no se ejercita no se es, no se hace, se deshace. Yo he querido mantenerme en comunión con la Iglesia, con los sacerdotes, con la experiencia de la gente. Entonces, hay un tipo de libros, llámese de espiritualidad, llámese, alguien dijo “guía de perplejos”, como *El Elogio de la Encina*. Esos son otro tipo de libros.

Un tercer tipo de libros, es aquellos que ya se refieren a la historia de España concreta, a la que le ha tocado vivir en el último medio siglo, vuelcos de fondo que implican de raíz toda su historia; desde que Recaredo en el año 798 funda el Reino Español, la Unidad de España, la fe católica, hasta el Concilio y la libertad religiosa, y por tanto una separación de todos los órdenes y el giro constitucional del 78. Había que repensar la España, había que discernir las cosas, había que separar. Entonces allí hay toda una serie de libros, el primero del año 70: *Meditación teológica desde España*, luego, *Ética y Religión*, constituido entre el dogmatismo del sistema anterior, a la desmoralización. Otro libro *El poder y la conciencia*, el *Memorial para un educador*, que es un libro sobre el Maestro, *Carta a un profesor amigo*, y el último, *Educación y Educadores*. Bueno, sobre ese fondo, el último que tenemos delante es *Dios*.

Claro si ahora reviso los libros de los años 66, 67, son míos y no son míos. Los releo, sí, pero ése ya no soy yo. Es como la corporeidad. Su corporeidad no es la misma que hace veinte años, y sin embargo usted es el mismo. Entonces surge la pregunta: ¿en qué corporeidad soy yo real?, ¿con qué cuerpo resucito? Y concluyo que soy y seré con las corporeidades que han constituido mi biografía. Por eso mi biografía, porque biográficamente, la biografía es el constituyente de la vida humana en interacción, en sucesión. Es un proceso ininterrumpido, un proceso permanente.

PBC: ¿Podemos reconocer en su biografía literaria un itinerario teológico?

OGC: Mire, yo no sé si como teólogo sé de qué he hablado. Hay explicitudes e implicitudes, hay accesos directos y rodeos, pero no está dicho que la línea recta sea la más corta entre dos puntos. Cuando en el año 2004 recordé con inmenso agradecimiento el día de mi doctorado en la Universidad de Munich, me nació la pregunta ¿de qué habla un teólogo? Santo Tomás dice que la teología habla de Dios y de todas las cosas en la medida que dicen relación a Dios como su principio creador. Pero dentro seguía viva la inquietud, la necesidad de decir: “yo no soy San Agustín, ¡no puedo escribir las Confesiones!” Tampoco soy Santo Tomás como para escribir una Suma. Soy un sacerdote, teólogo del siglo XX, pero escribir una autobiografía o unas confesiones no es apropiado a la sobriedad de un hombre de la cordillera dura y bruta de Gredos y de la tierra de San Juan de la Cruz. En este contexto escribo mi último libro, *Dios*.

PBC: ¿Qué puede adelantarnos respecto de este último libro?

OGC: Este es un libro con una voluntad de verdad, de verdad objetiva, de verdad real, de verdad vivida. Teológicamente Dios no existe “ahí” como la Catedral, el Tormes o esa silla. Existe en la medida en que existe en nosotros, para nosotros y desde nosotros. Y en ese contexto surge este libro que evidentemente resulta extraño porque habla de Dios hoy. Por lo tanto se sitúa un poco en el cierre de mi vida, recogiendo esas perspectivas.

PBC: Y en este horizonte, ¿qué lugar ocupa la poesía?

OGC: Lo de los poetas aparece justamente en la intersección de mi voluntad de palabra verdadera, de un hombre verdadero, dialogando con otros hombres verdaderos que han hablado de Dios, de Cristo, desde una y otra ladera. Yo tengo la convicción de que ellos han tenido una palabra verdadera que yo como teólogo no soy capaz de pronunciar y que necesito. Porque una realidad bella no se atestigua sino por una mediación bella, y por tanto una palabra fea no puede testimoniar a la belleza infinita de Dios. Esa es mi admiración por los poetas. Y además desde la cristología, sabemos que no hay Padre sin Verbo ni hay Verbo sin Padre; esa relación de principio de realidad, me lleva de la indagación de los poetas, a la lectura de la Biblia y a la oración. Porque solo en ese giro, en ese diálogo hermenéutico las cosas son teológicamente verdaderas.

PBC: ¿Qué método utiliza para escribir?

OGC: Olvídense de los métodos, eso es al final. La vida reclama una cierta ingenuidad, hay que vivir sin programar nada. En el idioma alemán hay una frase bellísima: *Gefühl und Geheimnis*, sentimiento y misterio; no sé por qué estoy aquí, yo no elegí venir a Salamanca, no fui a la Real Academia, no he ido a la Universidad, ¿y cómo es que estoy hablando con usted, por qué vino hoy a verme?

PBC: Tampoco yo lo sé, pero aquí estoy...

OGC: En la vida hay dos situaciones: las tareas a las que uno ha ido, sabe a lo que fue, pero resulta que después de haber ido, haber estado y vuelto a casa, se percata que lo decisivo de ese viaje, lo trascendental fue otra cosa, para la que uno ni se había preparado. Cuando vuelve a su lugar de origen o vuelve al fin del camino dice: Fui a tal lugar a esto, pero Dios me llevó hasta allí para esto otro.

PBC: Hace poco le oí decir que uno suele pensar que el de la aldea vecina sabe más que el de la propia, hasta que se da cuenta de que el de la propia aldea sabe lo mismo que el de la vecina.

OGC: Eso lo contaba pensando en por qué un niño de Cardedal, en una España cerrada había ido a estudiar a Alemania. ¿Por qué tenía yo esa ilusión? Pues porque Dios me la puso, ¡qué quiere que le diga! Efectivamente, yo salía de una aldea, una aldea de montaña que tiene unos dos mil habitantes, bueno allí conocía a toda la gente. Luego fui a la capital de provincia y vi la gente que allí vive. Fui a Alemania a estudiar teología y es allí donde pienso: “ahora tengo que entrar yo en juego”. No sé qué hubiera sido de mi vida si no hubiera ido a estudiar allí, si no hubiera vivido esas experiencias, qué hubiera sido de mi fe, de mi sacerdocio. Cuando vuelvo, vuelvo como sacerdote, como hombre ungido, desafiado por Dios y por mí mismo y me digo: “Hombre, donde yo esté, está el misterio de Dios, el misterio de la Iglesia, el misterio del hombre. Ya conozco instrumentos fundamentales para pensar, tengo los elementos para pensar la filosofía, para hacer teología. ¡Ahora los tengo que poner en juego yo! ¡Se acabó!”.

Mi consejo es: no hay que estar fascinado por nada. Por supuesto que hay que formarse, y que las escuelas teológicas están muy bien –la alemana, la francesa, la teología de la liberación– pero hay que animarse a beber del propio pozo, al que llegan aguas de todas las alturas y de todos los neveros.

PBC: ¿Por qué volvió a España y no se quedó en Alemania?

OGC: ¿Y por qué iba yo a quedarme en Alemania? ¿Para que? ¿Para ser un vulgar profesor de quinta mano, con más dinero del que necesito y muriéndome de aburrimiento allí? ¡Hombre, no! Yo nací en España. Volví por respeto a Dios, a mí mismo y a mi patria. Y ya llevo 40 años en Salamanca. El día que llegué aquí, sólo había dos facultades de teología, una en Comillas que era de los jesuitas y ésta que era para el resto de España. Me he encontrado teniendo que hacer por obligación y misión lo que era mi pasión absoluta. Y me dije: “Olegario, ¡se acabó! Pretensiones de nada, aspiraciones a nada ¡y obligaciones de todo!”. Muchos me dicen: “¡Es que tú te has empeinado en la teología!”. ¿Cómo que me he empeinado, si es el encargo que me hicieron? Lo he vivido con gran ilusión y gran pasión, porque era mi vida, y vida sólo se tiene una.

### 3. La voz de los poetas en la sinfonía de Cristo

PBC: En *Cuatro Poetas*, ¿usted hace una lectura estético-teológica remitiendo a la propuesta de Balthasar?

OGC: No. Es decir, Balthasar construye una teoría. Los autores que estudia están dentro de un horizonte de totalidad: es el segundo tomo del Gloria, que está dentro de la teo estética, que a su vez esta dentro de la teo dramática, que a su vez esta dentro de la teo lógica. Yo no tengo un proyecto global en ese sentido. Quisiera, como profesor de cristología, oír, con-pensar, con-vivir, oír otra palabra sobre Cristo, desde otros puntos de mira, desde otros horizontes. Quiero decir una palabra sobre Cristo, desde una cristología interna y desde una cristología externa; desde la voz del creyente y del perplejo, del dubitativo, del que se acerca, del que está lejos, del que va y del que viene. Quiero hacer una sinfonía de voces sobre Cristo. E integrar esos instrumentos que a lo mejor ellos mismo dicen que no quieren tocar en mi orquesta, en una orquesta dirigida por un teólogo. Yo los invito a venir y a tocar su instrumento en una orquesta que yo dirijo. Para que también mis músicos, acostumbrados a un solo instrumento, perciban que con otro instrumento también se puede tocar la música de Cristo. Que a lo mejor no es su música, pero que es música de Cristo. Y que el misterio de Cristo que tiene esas dimensiones de altura, anchura, profundidad, se refleja ahí. Y con ello, ensancho el horizonte de los teólogos, les arranco la tentación de integrista, y enriquezco. Y cumpla la misión del Concilio Vaticano II cuando dice que la Iglesia tiene tal magnanimidad y apertura que a través de ella “*totius mundi, in Christo, transeat plenitudo*”,<sup>4</sup> que la plenitud del mundo entero por ella se integre como una alabanza a Dios. Es un acto de “*anakefalaisios*”, de recolección, de recapitulación, de reencabezamiento. Yo me enriquezco con la palabra de ellos y espero que ellos también al oírme a mí se vean enriquecidos. Por lo tanto, el título es rigurosamente exacto: *Prolegómenos para una cristología*. Cristo es un hecho, es una palabra, es una figura, es una idea, es un misterio. Es lo que las Cartas Paulinas dicen. Y al final de mi lectura hago una elaboración de categorías con las cuales, luego de pensar, elaboro una teología estética, narrativa y dramática.

PBC: ¿Y puede describir un método de diálogo interdisciplinar?

OGC: Mire, la cuestión del método es siempre oscura, difícil, sutil. Pero si uno vuelve la mirada hacia la historia, los métodos se elaboran

4. CONCILIO VATICANO II, Constitución dogmática *Lumen gentium*, 17. “Ita autem simul orat et laborat Ecclesia, ut in Populum Dei, Corpus Domini et templum Spiritus Sancti, *totius mundi transeat plenitudo, et in Christo, omnium Capite, reddatur universorum Creatori ac Patri omnis honor et gloria*”. (Así, pues, ora y trabaja a un tiempo la Iglesia para que la totalidad del mundo se incorpore al pueblo de Dios, Cuerpo del Señor, y Templo del Espíritu Santo, y en Cristo. Cabeza de todos, se rinda todo honor y gloria al Creador y Padre Universal). La cursiva es añadida.

siempre después, al final, y se elaboran para otros. Es verdad que uno tiene que tener muy claro lo que quiere, lo que busca, porque si no, no encuentra nada. A Rahner un día le preguntaron: “Padre, ¿qué sistema científico tiene usted y cuál es su nombre?”, Y en ese alemán bronco, adusto, y un poco refunfuñando él contestó: *Ich habe doch keine Methode und ich habe doch kein System!* ¡Yo no tengo método ni sistema! Soy un creyente que quiere creer con honestidad y un cura que quiere predicar con contemporaneidad. Eso está detrás, eso es el empuje vital que a uno le lleva. Luego uno aprende todo lo que hay que aprender y se establece métodos a sí mismo y establece criterios y hace índices y enumera palabras y toma fichas. Pero luego, la articulación es lo que da de sí la materia misma. A la materia no se la puede violentar, a la realidad hay que dejarle con ductilidad que encuentre su propio cauce.

PBC: Entonces, ¿cómo trabaja?

OGC: Me sumerjo y cuando llego a una ósmosis completa, que ya estoy tan mojado que no me cabe nada más, y llego a una desesperación completa en la que ya no sé ni lo que sé ni como ni por donde estoy, me pongo a redactar. Hombre, lo escribo, lo doy a copiar, lo corrijo, luego voy a las pruebas... Usted sabe que yo en eso tengo una malísima fama. Uno de mis grandes amigos aquí, don Ramón Trevijano, dice: “con Olegario hay que tener cuidado. ¡Le das una prueba de un artículo y te hace un libro!”. Él era director de *Salmanticensis*, me mandaba las pruebas de los artículos hasta que una vez arrancó todos los añadidos, todas las correcciones y me dijo: “Pruebas son pruebas, no es otro libro”. Es decir que yo voy creciendo con el libro y el libro va creciendo conmigo y lo tengo entre mis manos como si no estuviera hecho, hasta que me llaman los editores.

PBC: Como Borges, usted podría corregir los textos infinitamente.

GC: Yo no me tengo ningún respeto a mí mismo, y no me voy a idolizar, y si lo que he escrito antes no vale, ¡pues no vale! Y si encuentro un adjetivo mejor, lo cambio. Es que la escritura es un insospechado de un adjetivo encontrándose con un sustantivo y eso no se puede determinar vagamente. Yo por otro lado escribo también de oído, es decir, los textos tienen que tener un ritmo, no se puede escribir ni decir cualquier cosa. Hay un juego de lo que se llama *strengendesbegriffe*, el rigor del concepto y la musicalidad de las palabras, la forma. Todo eso se va dando. Yo nunca jamás lo pensé, nunca jamás lo supe, pero esa connaturalización con la palabra, con la frase bella, va naciendo por la lectura de textos, por

la convivencia con los autores, por lo que te da el texto, es decir: cuando yo escribo este primer párrafo del prólogo de mi último libro, cuando ya he escrito un libro y no sé qué título poner y doy vueltas, y pienso ¿pero cómo voy a poner ese título? Entonces, saco un párrafo de la manga, que redacto catorce veces y lo planto en el pórtico del libro. El Prólogo:

“Esta divina palabra, Dios, no la podemos olvidar, ni asegurar como propiedad, ni usar como moneda de cambio para el gasto diario. Tampoco podemos callarla, ni dejarla en vacío, ni arrojarla contra el prójimo. Tenemos que devolverle su peso y su luz, su lumbre y su gracia, porque ella sigue siendo santa y santificadora a pesar de haber sido manchada y ensangrentada por los hombres. Ha habitado en tantos corazones justos, ha suscitado tanto amor y esperanza, tanta paz y justicia que al proferirla vienen sobre nosotros como olas bienhechoras, toda la verdad y la compasión, todas las flores y frutos que han brotado de su seno. Nuestra primera tarea es recuperarla para invocar con amor y estremecimiento”.

¿Ve? Un ejemplo de una afirmación donde yo quiero decir que sé, que sé la ingenuidad que es poner esta palabra, pero que también sé que tiene tal poder y santidad posibles que aun habiendo sido ensangrentada puede santificar, y aun habiendo sido ensuciada puede limpiar. Eso es un juego de idea, de palabra que vas labrando, que viene rodando, y ése es el método.

PBC: Entonces su método es tener una vida verdadera, un pensamiento profundo y un compromiso con lo que uno hace.

OGC: Es igual que el camino de la vida; uno tiene que saber a dónde va, qué quiere, porqué lo hace, a quién quiere servir, dónde quiere poner su vida, dónde hay temor, dónde está mi hogar, dónde está el peso de mi existencia. Eso crea vida, crea instintos, crea fuerza, crea libertad. Es a la vez drama y proyecto, porque si no sería una construcción mecánica.

PBC: Para encarar un diálogo con la literatura uno tiene que tener bien en claro dónde está y a dónde quiere ir; pero también desde la teología hay que exponerse a que algo se modifique dentro de uno, y que uno pueda modificar algo del otro. ¿Esto le ha sucedido?

OGC: Sí. En la vida uno va caminando y se va encontrando, va ofreciendo amistad y recibiendo amistad, va ofreciendo y recibiendo amor, ofreciendo y recibiendo palabra, y ese es un misterioso intercambio donde no sabría decir cuándo ni porqué, en un momento uno sabe que ha cambiado. Y que hay una plasticidad de la materia que se deja moldear, que hace crecer, que planta en el otro y que recibe del otro. Yo le podría decir, si usted me pregunta si ha habido ese moldeamiento, esa madura-

ción, esa profundización, esa alteración de la palabra le diría que sí. Honestamente, si me pregunta si ha habido cambios bruscos, saltos hacia adentro, le diría que no. Yo no soy un converso, no he descubierto una noche la luna, yo he ido viviendo. Y agradezco a Dios el que me haya guiado, pues eso me lo dio mi formación personal y espiritual en Ávila, la que me permite que la teología en Alemania no me desnorte, ni me lleve a abismos como a muchos de mis colegas. De tal forma que mi presupuesto de Ávila es lo que me hace posible la recepción de una teología enriquecedora; y la teología de Alemania me hace posible una lectura de la mística, de la espiritualidad sacerdotal, mucho más amplia.

PBC: ¿Qué frutos ha tenido en usted el diálogo con la cultura?

OGC: El diálogo con la cultura me hace ver muchas más cosas que la teología. Desde la teología soy capaz de provocar a la cultura, a niveles que ella por sí misma no ha llegado. Aunque, hay autores que me dejan fuera de juego. Nietzsche es uno de ellos, esos que te ponen en el borde mismo del misterio, donde la inteligencia es más deslumbradora, tanto que te ciega y termina confundiéndonos. Donde no tienes razones del mismo nivel teórico, demostrativo e intelectual que ellos, y sin embargo te tienes a ti mismo, y tu vida delante de Dios. Tienes ese instinto primario de la verdad que hace que la locura no pueda ser el final, como ha sido el caso de Nietzsche. Y que la soledad y el silencio en San Juan de la Cruz sea más genial y más profundo. Un hombre a quien sólo conocen los cuatro monasterios de carmelitas descalzos con los que vive y lo desconoce el resto del mundo.

#### 4. Cristo en la mirada poética

PBC: En el capítulo final de *Cuatro Poetas*, Oscar Wilde representa la mirada estética, Richter la narración y Unamuno el drama. Y Machado no está incluido en la elaboración de las nuevas categorías. ¿Por qué razón no lo incluyó en las conclusiones?

OGC: Sí, es una muy buena interpretación. ¿Sabe lo que pasa? Machado es un poeta genial, pero no es cristiano. Porque él ha conocido sólo al Cristo de los gitanos, siempre por desenclavar, al Cristo de la Saeta. Hay un texto mío, que se llama *Tres navidades, el mito, la historia, el misterio*, en el cual incluyo una bellísima descripción de la Encarnación que hace Machado:

*Oh! Fe del meditabundo  
Oh! Fe después del pensar.  
Solo si viene un corazón al mundo  
Rebosa el vaso humano  
Y se hincha el mar.*

¡Es maravilloso! Describe la ilusión del hombre, la vida humana, el acrecentamiento absoluto. Pero él quizás haya conocido algo de Cristo en Bergson, y ha adquirido una profundidad, pero lo propiamente cristiano no aparece. Es sospecha, es columbrar, pero nada más que eso. En ese sentido es el menos denso de los autores. Con él sí es posible un diálogo con la religión, con la experiencia humana, pero no es lo mismo que sucede con los otros tres, quienes han hablado explícitamente de Cristo con un peso vital, personal, existencial.

PBC: La propuesta sobre Richter que usted hace en el libro es muy original, le debemos el que nos haya devuelto a este poeta, restaurado, al campo de la cultura.

OGC: Ahí hay toda una polémica contra toda esa gente, Nietzsche y el tema del ateísmo. Y Jean Paul es el primero, en ese desafío a los grandes de la ilustración, que todavía son creyentes, pero casi dejan de serlo, que ya casi son ateos pero no se atreven a serlo del todo; que les ofrece un espejo de su fealdad: “Eso son ustedes si de verdad lo que comienzan a decir fuera verdad”. Entonces hace a Cristo sujeto del ateísmo para hacer sentir la soledad absoluta. Y sirve para desenmascarar la farsa de Mme. De Staël y de toda la inteligencia francesa-española que cuando sabe algo es algo que ha leído al lado del Sena y que ha sido propuesto más allá del Rhyn. ¡Pero no, hombre! ¡Eso no es un manifiesto del ateísmo! No todos comparten mi tesis.

PBC: Por ejemplo, ¿qué clase de crítica de su obra ha recibido?

OGC: La más notable es la del P. Tilliette. Él es un sacerdote francés que, respecto a la cristología filosófica, vendría a ser lo que estos autores son respecto a la cristología literaria. Resulta que yo, un pobre e ingenuo español, en ese libro, puse, o se me pasó en una nota marginal, o al pie del texto, una afirmación según la cual dije: “Tengo la impresión de que el P. Tilliette no ha leído directamente del alemán el texto de Richter, y que repite afirmaciones tópicas”.<sup>5</sup> Entonces mis amigos de la *Commu-*

*nio* francesa dijeron: ¡este libro se lo tenemos que llevar al P. Tilliette! Y él se topa con esa nota. Entonces hace una reseña, ya que le molesta inmensamente que un insignificante español, que un curruto español le diga que no parece haber leído el texto en alemán. ¡A él, al gran especialista en el idealismo alemán! ¡El gran especialista de Schelling!

PBC: ¿Y qué criticó?

OGC: Es una reseña muy curiosa, es una delicia de buena educación, de querer halagar el libro y no querer halagarlo. En un momento dice que mi interpretación de Kant es absolutamente ingenua. Él quiere decir que el libro es bueno, pero está con la herida abierta.<sup>6</sup>

PBC: Y de Unamuno, ¿qué valoración crítica podría ofrecernos?

OGC: Creo que *La agonía del cristianismo* es el mejor título para el peor libro de todos. Y que además no es suyo, se lo da Jean Cazou en Francia, y el pobre don Miguel, que está en París, desesperado y sin dinero, recoge cuatro artículos absolutamente insignificantes y malísimos y se publica. En cambio, *Del sentimiento trágico de la vida de los hombres y de los pueblos* es un libro muy bueno. Él ha escrito su obra como voluntad de resolver los problemas en clave filosófica en ese libro, y con voluntad de resolverlos en clave poética ha escrito *El Cristo de Velásquez* y lo ha hecho con una lectura bíblica absolutamente admirable. Eso está ahí, por eso lo elijo para que lo lean los teólogos. Y hacia afuera, dan ganas de gritarle a la cultura española: ¡Oigan! Lo que quiso ser Don Miguel, por lo que quiso ser reconocido, fue por ser poeta. Por lo tanto demosle la palabra. Oigámoslo. Y eso lo hice yo con un poema que dada la ignorancia teológica y religiosa del mundo literario español, nadie se había atrevido a entrar a fondo, y se había quedado ahí, un poco como el arpa de Becquer, “*del salón en el ángulo oscuro*”... Yo quise serenar hacia adentro de la Iglesia las cuestiones, objetivándolas y luego hacia el mundo de la literatura sacar un tema que está ahí, y también mostrar posibilidades expresivas para la cristología. Es verdad que es un texto muy duro, los endecasílabos blancos esos, no tienen la inmediatez del poema que se queda. Pero tiene una gran riqueza verbal. En un prólogo, él denostaba la rima, el “tan-tan africano” la llama. Yo pienso que cuando al concepto se le une sonido es la gloria de la poesía. Pero en eso, Unamuno se queda corto.

5. La frase de la nota al pie dice textualmente: “Este último autor (Tilliette) hace alusiones permanentes al *Sueño* de Jean Paul, pero siempre de manera vaga e imprecisa, sin percatarse del problema de fondo, ya que no parece haber leído el original”. Cf. C.P. p. 261, en nota 25.

6. X. TILLIETTE, “Le Christ de la philosophie et le Christ de la poésie (d’après un ouvrage d’O. González de Cardedal)”, *Communio* XXII, 2-3 (1997).

PBC: Sin embargo, tiene un vocabulario infinito, crea palabras...

OGC: Él es un genio absoluto, conoce la filosofía, conoce la literatura, conoce todas las lenguas europeas, ha leído todo lo humano y lo divino, lo religioso, la mística, ¡todo! Y cuando llega a las palabras, aflora todo, es de una riqueza maravillosa. Ha tenido una experiencia y una vida dramática, extraña, compleja. Muere su padre, se suicida, no sabemos si lo ve suicidarse. Eso hace que don Miguel quede niño hasta el final, débil y tembloroso. Tanto que su mujer es la que decide en su vida, la que lleva la casa, la que lleva los hijos, la que lo sostiene. Y para él, ¡vamos!, lo que diga Concha es Palabra de Dios. ¿Cómo puede ser tan grande y al mismo tiempo ser un niño? Él mismo cuenta su propia historia, y la cuenta en varios sitios, en el drama, en la novela, en el cuento y en la carta a los amigos. Cuando tiene una crisis de desesperación en la cama por la noche y Concha lo abraza y le dice ¡Hijo mío! Y él se calma como si ella fuera su madre. Ha sido para mí una gracia dialogar con un hombre así, paso delante de su estatua y de su universidad. He tenido que leer a Harnack y a todos los que ha leído él. Él ha leído todo cuanto llegaba a sus manos, pero fuera de contexto, esa es la verdad, sin saber qué estaba pasando allí. Y un libro es fruto de una tierra. A él le caían los libros en las manos y así los leía.

PBC: En la casa rectoral tomé nota de la cantidad de libros de autores argentinos que hay en su biblioteca.

OGC: ¡Claro! Por supuesto, allí hay varias monografías sobre la cultura argentina. He leído la novela argentina, portuguesa, francesa, inglesa, italiana...

PBC: Es notable el lugar que usted le dedica a las biografías.

OGC: Hay un libro mío, *El poder y la conciencia*, que trata de retratos de diez hombres de España. Por supuesto hay un retrato de Ortega, de Unamuno, de Torrente Ballester, del Cardenal Tarancón, de Alfonso Querejazu, de un poeta catalán, Salvador Espriu, de un pastor de mi pueblo, trashumante. Hay ahí esbozos menores, diez retratos de personajes. Es un aspecto que a mí me ha gustado mucho, porque he comprobado que la vida y el pensamiento son inseparables.

PBC: ¿Por qué optó por un genio tan controvertido como Oscar Wilde?

OGC: Es extraño, ¿no? que un cura se anime a incluir en su obra a un sodomita, correr el riesgo de que la gente se sonría. Pero hay otras co-

sas. Su destino suscitó que lo incluyera. Cuando un hombre está en la cárcel con un Nuevo Testamento en griego, y cuando desde ese destino escribe esas páginas sobre Cristo, ahí pasa algo. ¡Esas páginas que tiene sobre Cristo entre los poetas! Él ve a Cristo como un poeta que pertenece a la historia universal como Shakespeare, Tolstoi u Homero. Y es verdad, pues sólo con tres parábolas de Lucas, es como para pasar a la historia Universal! La parábola del buen Samaritano, la del Hijo Pródigo, tienen una grandeza excepcional. ¡Es que una parábola es inagotable! Cada hombre que la lee la revive. ¡En cada situación puede interpretarse de nuevo! Es mucho más que un sistema. Un sistema está cerrado, ¡una parábola esta abierta! Y eso también lo vio don Miguel de Unamuno: *...en verdes pedruscos de conceptos / parábolas vivas nos dejaste...*

Diciendo claro, que Cristo se haga cercano y que entable un diálogo con un preso. Claro, la palabra de Oscar Wilde con Cristo en el fondo es una palabra de Cristo con Oscar Wilde. Y luego hago esa interpretación de la presencia de Cristo en los cuatro niveles de la palabra: Cristo es el ahorcado de aquella tarde, soy yo que tendría que haber sido ahorcado, somos todos y es el mismo Cristo que está entre los pobres.

Hombre, mire, algunos me dicen: “Olegario, eso no lo dicen los autores”. Quizás no lo hayan dicho, ¡quizás se los hago decir yo y ya verás cómo se alegran!

PBC: Aquí llegamos a un punto fundamental, ¿usted les hace decir lo que no dicen o expresa de un modo nuevo lo que ellos, de algún modo, están buscando decir?

OGC: Esto requiere una definición mucho más general: ¿qué es un libro? Un libro no es una piedra, un libro es una realidad abierta, no concluida, pendiente de un lector. No hay libro sin lector. Y en teología hablamos de un autor y de un lector inspirado. Por lo tanto, como afirmación general de teoría de la literatura, ¿qué es un libro?, ¿cuál es su naturaleza? Está concluido en el pasado, está en un presente y también en el futuro. Cuestiones muy de fondo. Probablemente a usted le ha llegado una afirmación clásica de San Gregorio el Grande: *Sacra scriptura cum legente crescit* y en otro lugar dice *sacra eloquia cum meditante crescent*, que significa: la Sagrada Escritura crece con el que la lee. Añada a eso toda la teoría de Gadamer sobre la *Wirkungsgeschichte*, la historia de los efectos de la transmisión, etc., etc. Si usted coge la exégesis contemporánea, los mejores exégetas en toda interpretación de las perícopas o de los evangelios, siempre hay un capítulo de *Wirkungsgeschichte*, historia de la

interpretación, de la recepción y de los efectos, que estas palabras han tenido y que pertenecen a ellos. La repercusión de Jesucristo en la Historia como persona modifica su ser, porque Él despliega su ser. Por lo tanto, lo que leemos hoy en el Quijote, ¿es lo mismo que escribió don Miguel de Cervantes? En un sentido es todo igual y en otro sentido no tiene nada que ver. Eso hago yo, es decir, yo paso sus libros por mi alma y paso mi alma por sus libros y lo que resulta es mi libro. La vida de Don Quijote y Sancho que escribe don Miguel de Unamuno, ¿es don Quijote y Sancho de don Miguel de Cervantes? En un sentido no, pero en un sentido es el mejor Cervantes. Bien, claro, hay una cuestión, dicho esto para mi defensa, abierta a la crítica. Y es que si finalmente el lector ve una pura introyección o un puro concordismo, eso no funciona, pero si es válido cuando el lector encuentra un florecer desde dentro que le hace llegar a lugares donde su autor no pudo llegar. Porque lo que el Evangelio de San Juan pone en boca de Cristo, es que el Espíritu “os hará descubrir la plenitud de la verdad en palabras que ahora os digo y que no podéis comprender todavía”. El libro va mas allá objetivamente que la inmediatez de lo que el autor dice explícitamente, porque el autor primero usa unas palabras y detrás de cada una de las palabras que escribe hay un universo. Él, probablemente, las cierra en un segmento significativo, pero la palabra, integrada en esa estructura, lleva consigo todo lo que ella es. Cuando entra en el universo de otro lector despliega objetivamente esas posibilidades. En ese sentido yo acepto y reclamo que se me haga una crítica. Ese principio general que yo he enunciado, lo aplico y funciona con objetividad y honestidad. No es un ejercicio de puro concordismo, pura traslación violenta, pura aplicación apologética. Ésa es la cuestión.

PBC: El riesgo en este tipo de lectura es considerar a la literatura como subsidiaria de la teología.

OGC: Exacto. Pero no es así. La literatura no es un mero instrumento, no es sólo una moraleja ilustrativa. No, es algo más. La literatura es un lugar, en ese sentido, teológico. Prácticamente y entre comillas, porque hay que matizar mucho para hacer esa afirmación. Pero sí, constatamos que la literatura es un lugar donde la divina verdad y el infinito amor que es Dios, se nos da y se nos descubre. No hay que hacer lecturas funcionales ni ideológicas de la poesía. Hay que hacer lecturas reales, biográficas y de fondo. Y sobre esa marcha ir buscando un método de diálogo, de corrección, un método de correlación y las preguntas van de un lado a otro y las iluminaciones van de un lado a otro.

PBC: ¿Y qué deberían tener en cuenta quienes quieran profundizar el diálogo entre literatura y teología?

OGC: En primer lugar llevar una vida personal, religiosa, madurada, orientada a Dios hacia su mediación. Mediación hace a la inmediatez, a la Iglesia que es sacramento, que es Palabra, que es misericordia, que es perdón. Si eso no se tiene, la jerga técnica sola no sirve. En ese caso nos sucede lo que decía Machado: “Decidme hermanos, esta Iglesia de Dios ¿guarda algo dentro?” Esa terminología acerca al lector a la percepción viva de la realidad y eso, por lo tanto, la vida es lo primero. La densidad personal, religiosa, es el primer y último peldaño para que haya una palabra verdadera. Allí crece una palabra descriptiva, narrativa, analítica, interrogativa. Segundo, hay que leer con un inmenso respeto y magnanimidad a los autores, en su contexto, en su intención, en su singularidad. Hay que darles crédito, hay que dejarles hablar, hay que dar un respiro al ateo, al agnóstico, al increyente, al pecador, que son ellos y somos nosotros, no hay que atenzarlos, no hay que llevarles a juicio el primer día que uno se los encuentra. Mire, hay que tener en cuenta qué implicitudes y explicitudes cristianas hay en cada obra. Y en tercer lugar hay que recoger sus preguntas, preguntas a veces lejanas, rechazos, la experiencia de un amor herido, de una ilusión quebrada, de una incapacidad para llegar. En cuarto lugar, hay que ser libre y con la misma libertad hay que ponerlo al borde de él mismo. Y es ese reto interno del uno al otro el que al final hace la fecundidad del diálogo. Por tanto en primer lugar la persona está en juego, segundo magnanimidad y libertad en la lectura, tercero la aceptación de preguntas y cuarto ejercitación de preguntas. Luego también, en ese contexto hay que ser conscientes de que uno está situado en un marco geográfico, biográfico y teológico que hace posibles unas preguntas y hace imposibles otras. Porque hay que ser consciente también de los límites que uno tiene y en la medida en que uno ensancha su horizonte, más capacidad tiene. Porque mire, en medio de todo eso, cuando se hace un libro, uno termina haciendo al prójimo las preguntas que uno tiene, dialogando con el prójimo sobre las cuestiones que uno tiene en el fondo de su alma. Y allí es cuando ejercita ese triángulo hermenéutico: este poeta, este teólogo y yo, que no sé si soy un poeta o un teólogo. Es en ese triángulo hermenéutico donde encontrará la fecundidad.

PBC: El diálogo, entonces, es condición para la fecundidad.

OGC: Si esos tres son protagonistas del acto literario que usted va a realizar, su libro vale la pena. Ahora, si sólo va a enumerar textos de uno

junto a textos de otro, eso lo puede hacer un ordenador, lo pone en un diskette y ya. En este sentido, este tipo de trabajos requiere una labor exacta, pesada, y científica, y cuando ha hecho todo eso puede decir su propia palabra. Esto sucede en toda tesis doctoral. Lo que esta en juego es la ejercitación de su vida personal. Ese es el primer objetivo que hay que lograr. Si vale la pena y alguien lo quiere publicar, se publica, si no, ha cumplido la primera misión, y es que usted se ha puesto en juego, ensanchó su horizonte, adquirió nuevos ojos, y hay cosas que ya no serán posibles en su vida, y hay otras que le parecerán despreciables o gloriosas y objetivas a las que ya nunca podrá renunciar.

## 5. El lugar de la literatura en la cristología

PBC: “El aporte de la literatura al pensamiento de Olegario González de Cardedal en su libro Cuatro poetas desde la otra ladera” ¿Le parece correcto el título de mi tesis?

OGC: Claro que sí. Debería aclarar que el marco de pensamiento de ese libro es la cultura, la historia y a la conexión entre vida y verdad. Ése es mi punto de partida. La verdad no está en el aire, no existe en abstracto; la verdad existe en la historia. Dios existe en el tiempo, Jesucristo es contemporáneo de cada generación y hay una sintonía de palabras, que un teólogo tiene que integrar en la orquesta.

PBC: En el capítulo I, pienso presentar a los actores: a usted, Olegario, y a cada poeta. Y en el II, su diálogo con cada uno de ellos.

OGC: Los más cercanos son Unamuno y Machado. Machado es el alumno, casi el oyente de don Miguel, entonces queda en segundo plano. Comparte las preocupaciones, pero las de fondo son las de don Miguel y hay un contexto de horizontes. Oscar Wilde nada que ver y Richter, menos todavía. Ellos me hicieron pasar a habitar en otro continente, a hablar otra lengua, a poner en juego otros recursos de mi propia vida y de la teología.

PBC: Entonces, ¿qué es lo que congrega a los cuatro poetas?

OGC: Los convoca en primer lugar que para mí los cuatro son una *preparatio* evangélica. Ésta es la fórmula clásica de San Agustín y de Eusebio de Cesárea. Además, dan voz al hombre que yo soy, yo en el mundo, delante de mí mismo, delante de Dios y delante de Cristo. Y en tercer lugar, porque una vez que yo me he sentido así expresado y formula-

do en esa radical primariedad de la vida humana que es ser hombre en el mundo con palabra, al final, el teólogo que yo soy, prolonga, ensancha con esos altavoces la voz que yo quiero proferir sobre Cristo. Y así cuando los he interpretado y los he invitado a hablar conmigo, les he pedido que si se quieren sumar a la sinfonía eclesial de los hombres que recuerdan, que alaban, que aman y que esperan en Cristo. Eso es lo que me ha llevado. Y desde ahí, en último lugar he discernido unas categorías con las cuales ahora yo voy a elaborar una cristología más rica, más densa, más compleja, menos escolar, menos escolástica, más religiosa, más verdadera y más bella.

No sé si todo esto es verdad, que quiere que le diga, ¡yo lo hice!

PBC: El capítulo III de mi tesis sería “El camino de la belleza. Transformación de un lenguaje”.

OGC: Mi intuición es que el contacto con estos autores genera otro lenguaje. Si usted mira la historia de la teología hay muchas formas de ser teólogo. No hay teología, hay teólogos. Yo siempre he pensado por polos. Entre San Agustín y Santo Tomás, ¿quién es más teólogo? Siempre hubo una discusión sin sentido y, al mismo tiempo, necesaria. San Agustín es un teólogo genial, no es sistemático, tiene una belleza, una verdad, una intensidad religiosa admirable. Sin las Confesiones, sin el Comentario a San Juan, la teología no sería lo mismo. Y ¿cómo es la obra de Santo Tomás? Es de una admirable sobriedad, una brevedad envidiable y una sistematización perfecta. La lucidez del concepto, la organización de las cosas, la división de los términos, la definición. Para que aquello no se difumine en niebla vacía tiene que salir sistema y definición, pero el sistema y la definición deben tener alma. Por eso Santo Tomás tiene miles, pero miles de citas de San Agustín integradas en un sistema. Y si hablamos de Lutero y la escolástica salmantina del XVI, es lo mismo. La vuelta a la palabra, la exégesis, la vuelta a la poesía popular que en España son Fray Luis y San Juan de la Cruz, y por otro lado la teología escolástica de Vitoria, Báñez, Caro, Medina, Soto. Y si hablamos del siglo XX, podemos elegir los dos polos: Rahner y Balthasar. Mire en la filosofía española, hay filósofos sistemáticos como Ortega. El no escribe un manual de metafísica, y tiene el mejor lenguaje en prosa fuera de los literatos. Y Zubiri, que es sistemático puro y duro y tiene unas definiciones y unas formulas exactas. Sto. Tomas es un genio del sistema y del concepto. San Agustín es un genio de la palabra. Ortega es un genio de la palabra, de la belleza, del pensamiento. Zubiri es un genio de la definición y el sistema.

PBC: Hemos llegado al final de las preguntas. Quiero agradecerle su tiempo, su dedicación y sobre todo el habernos puesto en contacto con el alma y la voz de los poetas que celebran a Cristo en la Belleza de sus palabras e imágenes.

OGC: Bueno, ése ha sido mi impulso vital al escribir los prolegómenos. Usted me ha invitado a poner en palabras intuiciones de fondo que quizás no había llegado a formular con claridad. Ahora nos aguarda el desafío de continuar el apasionante diálogo de la Iglesia con el mundo y forjar un nuevo lenguaje sobre Dios para los hombres de nuestro tiempo.

PEDRO BAYA CASAL

20.01.05 / 20.12.06

## EL VATICANO II Y LA RENOVACIÓN DE LA MORAL: ¿MISIÓN CUMPLIDA?

### RESUMEN

En este artículo se señalan algunos aspectos de la situación de la moral católica a más de cuarenta años del Concilio Vaticano II. Éste fijó objetivos para la renovación de la moral que debían hacer posible la superación de las deficiencias metodológicas de la manualística post-tridentina. Las primeras décadas estuvieron marcadas por un enfrentamiento entre partidarios de la ética de la fe y de la moral autónoma, que se aplacó sólo por la intervención del Magisterio con la Encíclica *Veritatis splendor*, documento que ha significado un aporte esclarecedor, aunque incluye indebidamente las posiciones doctrinales criticadas en su sombrío diagnóstico sobre el mundo actual. Las investigaciones actuales sobre ética de la virtud constituyen la perspectiva más promisoría no sólo en el ámbito de la educación moral, sino también en el de la ética normativa.

*Palabras clave:* crisis y renovación de la teología moral, *Veritatis splendor*, virtud, actos intrínsecamente malos.

### ABSTRACT

This article shows some aspects of the situation of Catholic Moral Theology more than forty years after the Vatican Council II. The Council established a set of objectives for the renewal of Moral Theology, in order to overcome the methodological deficiencies of the post-tridentine manualistic. The next two decades were marked by a dispute between the supporters of an "ethics of faith" and those of the "moral autonomy", which came to an end only by the intervention of the Magisterium through the Encyclical *Veritatis splendor*. This document was an illuminating contribution to the debate, but extended its negative diagnosis of the contemporary world to the doctrines it criticized in a rather confusing way. The actual research on virtue ethics represents the most promising perspective not only in the realm of moral education but also in normative ethics.

*Key Words:* crisis and renewal in moral theology, *Veritatis splendor*, virtue, intrinsic evil.

## 1. Introducción

Este trabajo es la transcripción de una exposición sobre la situación actual de la moral católica, que presenté a profesores de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina en el año 2005, con motivo de los cuarenta años del Concilio Vaticano II. Dadas las limitaciones de espacio y de mi competencia personal, prefiero abordar sólo *algunas* perspectivas de la teología moral (TM), a saber, aquellas que me resultan más familiares por su vinculación con los temas a los que me he dedicado de un modo especial, procurando describir el estado de algunas cuestiones particularmente influyentes, a mi juicio, en orden al progreso de esta disciplina.

Para ello comenzaré refiriéndome a la situación actual de la moral católica tal como ha sido caracterizada por la encíclica *Veritatis splendor* (VS), remontándome luego a sus causas históricas, que deben buscarse sobre todo en las insuficiencias metodológicas de la manualística post-tridentina. Esto último permitirá comprender los objetivos perseguidos por el proyecto de renovación de la teología moral, formulado por el Concilio Vaticano II (OT 16) y llevado adelante durante cuatro décadas en medio de alternativas cambiantes: con un entusiasmo algo ingenuo en los primeros años, en un clima de desconfianza recíproca y crispación después de la crisis producida por la encíclica *Humanae vitae* (HV) y las polémicas en torno a la “moral autónoma”, para desembocar tras el enérgico pronunciamiento de VS, en una calma más fructuosa del agotamiento que de un consenso real. Sin embargo, en medio de este panorama, desalentador para algunos, el impulso de los estudios sobre la ética de la virtud viene abriendo desde hace dos décadas perspectivas de gran interés para avanzar en dirección a una renovación tan anhelada, y a la vez, tan esquiva.

## 2. La “crisis” de la moral católica

El magisterio de la Iglesia describe la situación actual de la moral católica en términos dramáticos, como un estado de “crisis” inédito, señalando su alcance y sus raíces doctrinales y existenciales. Una primera aproximación a este diagnóstico, nos permitirá definir los problemas fundamentales en torno a los cuales se articulará la presente exposición.

### 2.1 La crisis de la TM según VS

La VS advierte sobre “una nueva situación dentro de la misma comunidad cristiana”, en la cual las discusiones sobre aspectos particulares de la moral católica han dejado paso a un cuestionamiento “global y sistemático” de las enseñanzas de la Iglesia (4.2). Por ello puede hablarse de “una verdadera “crisis” (5.2), cuyas raíces se sitúan, según el documento, en la separación entre libertad y verdad –más precisamente, la verdad sobre el bien de la persona humana–; dicotomía que a su vez proviene de otra más profunda: la separación entre fe y vida. Este estado de cosas que afecta seriamente las bases de la moral católica al punto de poner en tela de juicio la relevancia de los mandamientos para la vida del cristiano, no es simplemente una crisis de la vida moral de muchos creyentes, sino que se ve alimentada por *algunas corrientes de la teología moral* –cf. 4.3; 29.; 34.2; 36, etc.–, que han hecho de tales dicotomías una propuesta sistemática.

### 2.2. Las raíces históricas de la crisis

La VS, que describe la crisis de la moral en tono tan sombrío y con un alcance tan extendido, no informa, sin embargo, acerca de las raíces históricas de este fenómeno, dando la impresión de algo enteramente novedoso. L. Melina, yendo más allá de la letra del texto, afirma que dicha crisis tiene un origen histórico preciso: las insuficiencias de la manualística post-tridentina y de su metodología.<sup>1</sup> En primer lugar, desde el punto de vista filosófico, la separación actual entre libertad y verdad es consecuencia del *legalismo*, para el cual la ley es sólo un imperativo derivado de la voluntad del legislador y no la expresión de la verdad sobre el bien. A su vez, la segunda dicotomía mencionada, entre fe y vida, puede rastreadarse a nivel teológico en el *extrinsecismo*, es decir, la separación y yuxtaposición entre moral natural y sobrenatural, a través de la cual se pretendía garantizar la racionalidad y comunicabilidad de la moral católica, según los paradigmas científicos vigentes en la época.

1. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire. Linee di rinnovamento della Teologia Morale Fondamentale*, Roma, Pul-Mursia, 2001, 10. Por “manualística post-tridentina” entendemos los manuales que se escriben a partir del s. XVII, destinados a formar los confesores según las exigencias del Concilio de Trento, sobre el modelo de las *Instituciones morales* de Juan de Azor (1600), cuya sistemática expresa claramente una nueva concepción moral centrada en la ley.

A juicio de Melina, la corriente de la “moral autónoma” surgida en el post-Concilio, es heredera de la impostación manualística, y aunque llega en muchos casos a conclusiones diferentes, asume sus presupuestos fundamentales y, más aún, los radicaliza. Así, por ejemplo, la tensión entre ley y conciencia de la moral casuística, se convertirá en una contraposición entre la conciencia individual autónoma y la autoridad del magisterio, que pone en peligro la unidad de la Iglesia.

Pero la crisis de la teología moral no hace más que agravar una crisis más profunda: la crisis del *sujeto moral*.<sup>2</sup> Este último ha perdido su unidad interior, se ha convertido en campo de batalla de deseos e intereses contradictorios, sobre los cuales no tiene señorío alguno, cayendo en la fragmentación y la imposibilidad de formular un proyecto de vida. En una palabra, ha perdido la capacidad de gestionar la propia existencia con libertad.

### 2.3. Algunas observaciones

La existencia de una “crisis de la moral” puede parecer innegable; sin embargo, al momento de describir el contenido de esa afirmación, se pone de manifiesto la dificultad para trascender las afirmaciones genéricas y no constatables.<sup>3</sup>

En primer lugar, debe diferenciarse nítidamente entre la posible existencia de una crisis de la *teología* moral, y la de una crisis en la *vida* moral: pensar que la primera influiría *directamente* en la segunda es sobreestimar la repercusión pública de las discusiones entre especialistas; pensar, a la inversa, que la segunda influye en la primera, es pasar de un problema de orden académico relativo a la teología moral, a un problema de orden moral, a saber, la honestidad de los moralistas. ¿Podría sostenerse seriamente que algún teólogo moralista ponga en duda la importancia de los mandamientos en la vida moral? VS no logra, lamentablemente, evitar la confusión entre ambos planos, dificultando la posibilidad de un diálogo sereno y constructivo entre los interlocutores del corriente debate teológico-moral.

2. Cf. L. MELINA, *Moral: entre la crisis y la renovación*, Barcelona, Eunsa, 1996, 22-25.

3. Para H. WEBER, por ej., el “retroceso de la conciencia del pecado” es compensado por un “desplazamiento” de la sensibilidad a favor de nuevos temas, preferentemente sociales (discriminación, negación de libertades básicas, guerra, etc.), cf. *Id.*, *Teología moral general*, Barcelona, Herder, 1994, 336-337.

Aceptada la distinción anterior, es preciso reconocer que las dificultades señaladas en VS adquieren un significado *diferenciado* en cada contexto. La separación entre libertad y verdad en teología moral es un tema teológico y filosófico, a saber, la dificultad de conceptualizar adecuadamente el estatuto específico de la verdad moral como verdad libre; en el ámbito de la vida moral se trata, en cambio, de una reivindicación de la autonomía absoluta del individuo ante las exigencias morales. La separación entre fe y vida, a su vez, en el ámbito de la teología moral, podría localizarse en una insuficiente integración de la moral natural en una perspectiva de fe; en el contexto de la vida moral, en cambio, es la pretensión de excluir la fe del ámbito de las propias decisiones morales.

Nuestro trabajo, en consecuencia, se ceñirá al problema estrictamente *académico* de los modos en que la moral católica ha buscado fundar racionalmente las exigencias morales y dar a su reflexión un respiro auténticamente teológico.

## 3. Antecedentes históricos. Desde Trento hasta el Vaticano II

Si las dificultades actuales de la moral católica se remontan al legalismo y extrinsecismo de la TM post-tridentina, será útil realizar un breve recorrido histórico que nos permitan identificar los principales jalones de este proceso.

### 3.1. La moral post-tridentina, según S. Pinckaers

Para Pinckaers, la moral que se desarrolla después del Concilio de Trento puede caracterizarse como “moral de la obligación”, que desplazó a la moral tomista de las virtudes.<sup>4</sup> El origen de este giro debe buscarse en el *nominalismo*, corriente de pensamiento en la cual es radicalmente transformado el concepto de *libertad*. Para Santo Tomás, en efecto, la libertad es una facultad enraizada en la inteligencia y la voluntad (cf. STh I, 83): porque tendemos naturalmente a la plenitud de la verdad y del

4. Cf. S. PINCKAERS, *Las fuentes de la moral cristiana*, Pamplona, Eunsa, 1988, 313s., donde desarrolla un panorama histórico que ha recogido una amplia aceptación. El mismo ha sido precisado y profundizado por G. ABBÀ, *Quale impostazione per la filosofia morale?*, Roma, Las, 1995.

bien, ningún bien finito puede determinar nuestra elección. Para Ockham, por el contrario, la libertad *precede* a las facultades espirituales, y por lo tanto es independiente de toda tendencia natural: puedo elegir conocer o no conocer la verdad, querer o no querer el bien.<sup>5</sup>

Esta nueva filosofía, que busca subrayar la libertad de Dios frente al mundo creado de un modo más acorde con la Revelación, y hacer lugar al individualismo propio de la sensibilidad moderna, trastoca las categorías fundamentales de la moral. La libertad ya no está condicionada por las inclinaciones naturales, sino que, por definición, es una capacidad de *indiferencia* frente al bien. Esto apareja múltiples consecuencias: en primer lugar, ley y libertad quedan confrontadas como dos magnitudes extrañas entre sí, en permanente tensión; en segundo lugar, cada acto es concebido ahora como un todo en sí mismo, un suceso puntual sin referencia al que lo precede y al que lo sigue; finalmente, las inclinaciones naturales y las pasiones son relegadas al mundo de lo infra-humano, con lo cual desaparece la referencia a la felicidad y a las virtudes, o al menos éstas pierden la importancia de primer orden que les asignaba la teología moral precedente.

La manualística post-tridentina, en su confrontación con la derivación voluntarista del nominalismo, asumía sin embargo, los mismos presupuestos, dando lugar a una moral estática, centrada en la idea de la obligación y por lo tanto en los mínimos –moral del pecado– más allá de los cuales reina la libertad, lo cual podía resultar funcional a la pastoral del sacramento de la penitencia, pero distorsionaba la imagen de la vida moral presentándola como una sucesión de actos aislados, sin unidad ni orientación. Por encima de esta moral de mínimos se sitúa la búsqueda de la perfección, tema que se convierte en objeto de otras disciplinas: la espiritualidad, la ascética y la mística.

Vemos aquí esbozadas las dicotomías que mencionamos al principio. La libertad se separa de la verdad sobre el bien de la persona, ya que la ley –expresión del bien– pierde toda referencia a la felicidad, a las inclinaciones, los afectos y los intereses del individuo, el cual, a su vez, no es más que una libertad que decide soberanamente entre alternativas de acción. Asimismo, la fe pierde toda relevancia directa para los contenidos de la moral: puesto que la Sagrada Escritura no contiene *obligaciones* específicas, salvo las culturales, la Revelación deja de ser inspiración para la

5. Cf. S. PINCKAERS, *Las fuentes*, 423-425.

teología moral, y queda relegada a un lugar secundario de utilidad meramente apologética.

### 3.2. *Los esfuerzos de renovación pre-conciliar*

Un primer intento de renovación de la moral católica fue llevado adelante por la *escuela de Tubinga*, la cual, en respuesta a la falta de inspiración evangélica de los manuales, da a luz los primeros intentos de estructurar la moral a partir de categorías bíblicas (J. M. Sailer, J. B. Hirscher), con resultados poco relevantes, sin embargo, para los problemas concretos. Sospechada de protestantismo, dicha escuela influye por reacción en la renovación del pensamiento tomista, que busca dar a la casuística un marco sistemático, reintroduciendo temas como el fin último, la bienaventuranza, la caridad como forma de las virtudes, etc. La *moral neo-escolástica* que se desarrolla desde mediados del s. XIX, se caracteriza por un fuerte objetivismo, una concepción racionalista de la ley natural, y una metodología deductivista, con los cuales pretende adaptar la teología moral a los paradigmas científicos de la época y dotarla de relevancia y fuerza demostrativa más allá del ámbito de la Iglesia.<sup>6</sup>

En la primera mitad del s. XX, el esfuerzo de la escuela de Tubinga es retomado por F. Tillmann,<sup>7</sup> en un primer intento de plantear una moral *crístocéntrica*, a partir de la categoría del seguimiento de Cristo, apoyándose, desde el punto de vista filosófico, en el personalismo de los valores de M. Scheler. Más tarde, B. Häring desarrollará una moral crístocéntrica –su obra más conocida, *La ley de Cristo*, 1954–, pero, renunciando a la pretensión de un único principio unificador, prefiere articular diferentes motivos bíblicos, dentro de un esquema iniciativa divina-respuesta humana. En todos los casos, cabe señalar la dificultad para integrar orgánicamente el aporte bíblico en la reflexión sistemática, y una relevancia muy modesta en el nivel de la moral especial.

Otros autores han buscado comprender y organizar la moral a través de un principio interior, revalorizando el tema de la caridad, la cual en

6. Son representantes de esta corriente, entre otros, D. M. Prümmer, H. Merkelbach, V. Cathrein, A. Vermeersch, A. B. Tanquerey, etc. Para una breve exposición sobre la escuela de Tubinga, la renovación tomista y su secuela histórica, cf. L. VEREECKE, "Historia de la teología moral", en F. COMPAGNONI y otros (ed.), *Nuevo Diccionario de Teología Moral*, Madrid, Paulinas, 1992, 838-841.

7. *Die Idee der Nachfolge Christi. Die Verwirklichung der Nachfolge Christi*, Düsseldorf 1934.

los manuales había quedado relegada a un conjunto de obligaciones sin especial relevancia. Dejando de lado los ensayos de “moral de situación” que pretendían valerse de la caridad como principio único para orientar la decisión ante cada situación única e irrepetible, un esfuerzo articulado de sistematizar la moral católica en torno a la caridad lo encontramos en G. Gillemán (*Le primat de la charité*, 1952) y en R. Carpentier, quienes reinterpretan el tema tomista tradicional de la “caridad, forma de las virtudes”. La propuesta de estos autores tropieza, sin embargo, con un tendencial dualismo que reciben de J. Maréchal, y si bien posee fuerza inspiradora, no parece tener gran incidencia práctica en la formulación de las normas morales.

De todos modos, los veinte años anteriores al Concilio Vaticano II estuvieron marcados por el recelo y la sospecha. La obra de Gillemán fue combatida por su supuesto subjetivismo, las propuestas moderadas de renovación como la de Ph. Delhaye fueron rechazadas con animosidad por los sectores más conservadores e influyentes, y Pío XII condena en diversos pronunciamientos la “nueva moral”, es decir, la moral de situación, sin que se pudiera decir, a ciencia cierta, si en el ámbito de la Iglesia católica alguien sostenía tales posiciones.<sup>8</sup> Todo esto contribuiría a una acumulación de tensiones que estallarían, esta vez de modo incontrolable, con posterioridad al Concilio.

### 3.3. El Concilio Vaticano II y la renovación de la moral

Con ocasión del Concilio se presentó el esquema *De re morali*, redactado por Hürth, Guillon y Lio, que pretendía reafirmar la línea de la moral neo-escolástica y condenar los errores del relativismo moderno. El esquema fue rechazado, sin que el pensamiento renovador hubiera alcanzado la madurez y el predicamento suficiente para producir un esquema alternativo.<sup>9</sup> Ciertamente se perdió la gran oportunidad de proponer un documento de líneas amplias capaz de orientar el esfuerzo renovador.<sup>10</sup>

8. Sobre el problema de la ética de situación y las condenas de Pío XII a la “nueva moral”, cf. A. FERNÁNDEZ, *La reforma de la teología moral, medio siglo de historia*, Burgos, Aldecoa, 1997.

9. Para una exposición de la polémica en torno al esquema *De re morali*, cf. S. PINCKAERS, *Pour une lecture de Veritatis splendor*, Paris, Cahiers de l'École Cathédrale 18, 1995, 32-36.

10. La imposibilidad de acordar un nuevo documento ha sido objeto de diversas interpretaciones, resumidas por J. VICO PEINADO, *Éticas teológicas ayer y hoy*, Madrid, San Pablo, 1993, 78-81.

Pero muchos de los documentos del Concilio tuvieron amplio significado moral, en particular GS; y un pequeño párrafo de OT enuncia, de modo sintético, las principales consignas para la renovación de la moral:

“Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo” (n.16)

La obra de renovación parte pues de un cierto diagnóstico compartido, así como del consenso en estas consignas programáticas.

## 4. Los avatares de la moral post-conciliar

Dos procesos convergen en la crisis que sobreviene a pocos años del Concilio: por un lado, el fracaso de los intentos de elaborar una moral de inspiración bíblica pasando por alto la complejidad de las mediaciones que esa empresa reclama; por otro lado, la reacción suscitada por la encíclica *Humanae vitae* (HV), que se pronuncia sobre la anticoncepción de un modo que contradice frontalmente tanto el dictamen de mayoría de la comisión pontificia creada al efecto, como las expectativas de un posible cambio de posición del magisterio con relación al tema.<sup>11</sup>

### 4.1. La crisis de *Humanae Vitae*. La moral autónoma

Esta encíclica afirma que el recurso a los ciclos *naturales* de infertilidad es el único modo lícito de regulación de los nacimientos, y que la anticoncepción es *intrínsecamente* contraria al orden moral (n.14). ¿No se está incurriendo en la “falacia naturalista” (Hume), al deducir de la naturaleza –plano del ser– una exigencia moral –plano del deber ser–? ¿Tiene sentido hablar de actos intrínsecamente malos, es decir, que nunca y bajo ninguna circunstancia pueden justificarse? ¿Puede el magisterio obligar a aquellos que en conciencia no logran convencerse de la racionalidad de esta norma, o consideran que se hallan bajo un “conflicto de deberes”?

11. Una amplia exposición del tema puede encontrarse en E. LÓPEZ AZPITARTE, *Ética de la sexualidad y del matrimonio*, Madrid, San Pablo, 1992<sup>2</sup>, 327-352.

Surge así la corriente denominada “moral autónoma”, que enfatiza la necesidad de fundación racional de las exigencias éticas, y el rol de la conciencia como norma inmediata del obrar moral, aún frente al magisterio. Contra la “ética de la fe” –H. U. von Balthasar, J. Ratzinger, Ph. Delhaye, G. Ermecke, B. Stöckle, etc.–, que sostiene la posibilidad de derivar directamente de la fe enunciados morales concretos vinculantes para el creyente, la “moral autónoma” –A. Auer, F. Böckle, J. Fuchs, entre otros– afirma que la fe, sin perjuicio de la función crítica y estimulante (Auer) que ejerce con relación a la razón, en el nivel moral cumple sólo una función parenética, exhortativa (B. Schüller; R. McCormick). Ello no significa que la fe sólo pueda aportar una buena motivación sin contenidos, pero estos tienen la forma de “indicaciones antropológicas” (K. Demmer), indispensables pero insuficientes para la elaboración de las normas de acción.<sup>12</sup>

Estas últimas se alcanzan a través de una metodología consistente en la ponderación de los valores en juego (teleologismo), la proporción entre bienes y males ónticos (proporcionalismo), las consecuencias positivas o negativas (consecuencialismo), pero realizada en el contexto de una cosmovisión cristiana (M. Vidal), a la luz de una opción fundamental de fe-caridad (S. Bastianel).<sup>13</sup>

La doctrina de la opción fundamental, por su parte, procuró una visión más unificada de la vida moral, y postuló al mismo tiempo una relación más compleja y recíproca entre los actos particulares y la persona como tal, diferenciando entre actos centrales y periféricos respecto de esta última. Se buscaba, de este modo, dar cuenta de la historicidad del agente moral y la complejidad de los procesos psíquicos que la psicología moderna puso en evidencia. Por último, a través del “teorema” de la opción fundamental, que en el cristiano toma la forma de una opción de fe y caridad, parecía posible vincular más estrechamente la fe y vida moral. Sin embargo, esta doctrina –al igual que el concepto de “actitud”– tiende

12. Para una exposición e intento de mediación entre ambas posiciones, K. DEMMER, *Christi vestigia sequentes, Appunti di Teologia Morale Fondamentale*, Roma, PUG, 1995<sup>2</sup>, 102-122. Entre las obras de referencia de la “moral autónoma”: A. AUER, *Morale autonoma e fede cristiana*, Milano, Paoline, 1991; S. BASTIANEL, *Autonomia morale del credente*, Brescia, Morcelliana, 1980.

13. El método y sus bases teóricas han sido expuestos por B. SCHÜLLER, *La fondazione dei giudizi morali*, Milano, San Paolo, 1997 (orig. *Die Begründung sittlicher Urteile*, Dusseldorf, Patmos Verlag, 1973). Otros autores inscriptos en esta corriente: P. Knauer, L. Janssens, R. McCormick, R. Ginters, B. Hoose, etc.

a acentuar de modo excesivo la autonomía de la persona frente a su propia naturaleza.<sup>14</sup>

#### 4.2. Los actos intrínsecamente malos

La discusión sobre la anticoncepción dio paso, en los veinte años siguientes, al debate sobre la doctrina los *actos intrínsecamente malos*, cuyo cuestionamiento fue considerado por muchos como un grave peligro para el edificio entero de la moral.<sup>15</sup> Es en este tema donde pueden apreciarse los aspectos más concretos y operativos del debate moral.

¿Es posible definir un acto como intrínsecamente malo con independencia de las circunstancias en que se realiza y las consecuencias que conlleva? En este interrogante se expresa el problema, en modo alguno nuevo, de la tensión entre los principios y su aplicación práctica. Si alguien se niega a responder o responde con falsedades a quien le pregunta por el paradero de la persona que planea matar, ¿está mintiendo? Según la doctrina tradicional y sostenida por algunos hasta hoy (G. Grisez) habría que decir que sí, y que ninguna consecuencia por grave que sea puede justificar tal acción. Un teleologista, en cambio, respondería que no siempre una falsa declaración –nivel pre-moral, óptico– es mentira –nivel moral–. La falsa declaración sólo puede considerarse ilícita, y por tanto, mentira, cuando no hay motivos suficientes –valores, consecuencias, otros bienes ópticos– que superen el mal óntico que toda falsa declaración comporta, en cuanto uso del lenguaje que no comunica la verdad.

Ciertamente cometer homicidio, adulterio, mentir, robar, etc., son acciones intrínsecamente malas, pero sólo la ética normativa puede determinar *cuando* quitar la vida, tener relaciones con una mujer casada, decir una falsedad, sustraer lo que pertenece a otro, etc., constituyen actos ilícitos. De este modo, es posible evitar el extremo rigor de los juicios normativos *deontológicos* que excluyen toda consideración de las consecuencias de los actos –*fiat iustitia, pereat mundus*–.

14. Un panorama completo sobre las diversas modalidades de esta teoría puede consultarse en A. NELLO FIGA, *Teorema de la opción fundamental*, Roma, Pug, 1995. Para una crítica de la fundamentación trascendental, cf. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Pamplona, Eunsa, 1998<sup>3</sup>, 58-69.

15. Cf. S. PINCKAERS, *Ce qu'on ne peut jamais faire. La question des actes intrinsèquement mauvais. Histoire et discussion*, Paris, Cerf, 1995<sup>2</sup>; un estudio histórico alternativo, cf. J. MURTAGH, *Intrinsic Evil*, Roma, PUG, 1973.

Al hacer esto, el teleologismo no cree estar introduciendo una “revolución” en la tradición moral. A través del principio del doble efecto, el método teleológico ha sido practicado ampliamente en los siglos precedentes, reservando las valoraciones deontológicas sólo para aquellos ámbitos que se quería preservar especialmente frente a todo cálculo consecuencialista (cf. K. Demmer). Se trataría, en suma, de superar el dualismo metodológico subsistente, a fin de lograr una argumentación más coherente y comunicable.<sup>16</sup>

El teleologismo parece responder de un modo más racional al problema de la anticoncepción. ¿Cuándo es ilícito el uso de anticonceptivos? Cuando el mal (óntico) consistente en impedir la fecundidad natural, no es compensado por la evitación de males mayores, como un riesgo grave para la convivencia matrimonial o la estabilidad familiar. Cada pareja debe hacer esta ponderación en conciencia, frente a Dios, y teniendo presentes las indicaciones del magisterio, para discernir acerca de la aplicabilidad de estas últimas a su situación concreta.<sup>17</sup>

#### 4.3. *Veritatis splendor: reafirmación de la objetividad moral*

El método teleologista, sin embargo, no carece de dificultades. Si para determinar el objeto moral es preciso tener en cuenta todos los fines o valores en juego, los bienes y males ónticos, y las consecuencias previsibles, ¿no se termina por diluir el objeto moral, obligando a redefinirlo ante cada nueva situación?<sup>18</sup> ¿No se está cargando al sujeto moral con la responsabilidad de una evaluación extremadamente compleja y de extensión indefinida? Y si hay que poner un límite a los factores que entran en el cálculo ¿dónde se coloca tal límite y en base a qué criterio? ¿Cómo se definen las “buenas” o “malas” consecuencias? El teleologismo en sus diferentes versiones no logra dar una respuesta satisfactoria a estos interrogantes, abriendo paso a la posibilidad de un debilitamiento intolerable de la objetividad moral, en aras de una racionalidad meramente técnica – es bueno lo que trae “buenas” consecuencias, lo que “mejora” el “estado del mundo”–.

16. Cf. L. JANSSENS, “Norms and Priorities in a Love Ethics”, *Louvain Studies* VI (1977) 236-237.

17. Tal es la doctrina del pronunciamiento de la Conferencia Episcopal Francesa, elaborado por uno de los miembros de la comisión redactora de la HV, Martelet, Cf. L. AZPITARTE, *Ética de la sexualidad*, 364s.

18. Cf. M. RHONHEIMER, “Intentional Actions and the Meaning of Object: A Replay to Richard McCormick”, *The Thomist* 59 (1995) 279-311.

VS 75 rechaza el método teleologista, en el cual un procedimiento de cálculo de proporciones sustituye la definición del objeto moral. La moralidad esencial de un acto deriva, como enseña tradicionalmente la doctrina de las fuentes de la moralidad, de su *objeto*, diferenciado de los fines y de las circunstancias.

Es cierto que en el pasado se produjo una cierta “cosificación” del objeto moral (Murtagh), por el cual se tendía a atribuir una calificación moral a los actos descritos en su mera exterioridad física (Prümmer). El objeto *moral*, por el contrario, debe ser descrito “en la perspectiva de la persona que actúa” (VS 78), de su intencionalidad, con relación a los fines de las inclinaciones naturales integradas por la razón moral en la unidad de la persona, en una palabra, desde la perspectiva del bien de la persona. De esta manera, se puede juzgar la ordenabilidad del objeto al fin último (VS 73.2). Si un objeto, adecuadamente definido, se demuestra contrario a dicho fin, ningún fin ulterior y ninguna circunstancia pueden cambiar la calificación del acto.

Volviendo al caso de la anticoncepción, lo que hace ilícito el recurso a los medios anticonceptivos no es su artificialidad, su acción sobre la continuidad material de los procesos fisiológicos de la reproducción –lo que merecería la acusación de “naturalismo”–, sino la intencionalidad inherente a dicho acto, que contraría el fin de la sexualidad humana, más precisamente, la dimensión fecunda del amor. Por eso mismo, la encíclica HV 15 puede calificar de lícito el uso terapéutico de los medios anticonceptivos, acto que siendo desde el punto de vista físico –*genus naturae*– idéntico al de la anticoncepción, es completamente diverso desde el punto de vista de su estructura intencional –*genus moris*–. Su fin básico es, en efecto, recuperar la salud.

VS permite así reafirmar una objetividad claramente *moral*, establecida a partir de la consideración objetiva de la intencionalidad del agente, la teleología moral (VS 73.2), que supera tanto la tendencia objetivista de la moral preconciliar, como el peligro de subjetivismo que conllevan las doctrinas teleologistas, proporcionalistas y consecuencialistas. Sin embargo, parecería no hacer suficiente justicia a la complejidad del proceso de aplicación de las normas universales a los casos particulares –como se manifiesta con el problema de la anticoncepción–, con el riesgo de dar a las normas morales una rigidez que difícilmente puede conciliarse con la contingencia de las materias que regulan.

## 5. Perspectivas actuales de la teología moral

Tras los enfervorizados debates que siguieron a la promulgación de la encíclica, fue perceptible el estancamiento de la discusión, que no parecía tener salida ni aportar un nuevo impulso a la renovación buscada. En ese contexto, sin embargo, florecen los estudios sobre la *ética de la virtud*, a partir de los cuales se abren sugestivos horizontes para la reflexión.

### 5.1. La renovación de la ética de la virtud

El nuevo impulso de los estudios sobre la virtud en el ámbito católico tiene su punto de partida en la obra de S. Pinckaers,<sup>19</sup> cuya interpretación histórica del proceso que llevó de la moral de la virtud a la moral de la obligación, goza hoy de un extendido consenso. Pese a su meritoria profundización en el concepto tomista de la virtud, no puede sobreponerse a una visión suareciana de las inclinaciones naturales, por lo cual son estas últimas, entendidas de un modo estático y “metafísico”, y no las virtudes las que fundan las normas morales.<sup>20</sup> Como en tantos casos anteriores, Pinckaers se encierra en el ámbito de la parénesis, y cuando desciende al terreno normativo, lo hace asumiendo de modo acrítico las formulaciones de la doctrina moral corriente.

Un progreso, en este sentido, se da en el ámbito de la filosofía moral gracias a G. Abbá, quien logra identificar en la *prima pars* de la *Summa Theologiae* de Santo Tomás, el paso de una moral de la ley a una moral de la virtud, en la cual ésta deja de ser una ayuda para cumplir con la ley para convertirse en el criterio moral por excelencia: el *ordo moris* es el *ordo virtutis*, lo bueno y lo malo se definen por referencia a la virtud.<sup>21</sup> Esta constituye la “perspectiva de la primera persona” –coincidente con “la perspectiva de la persona que actúa”, VS 78–. La moral moderna, en cambio, en cuanto moral de la ley, mira los actos del individuo desde la posición del juez o el legislador, la llamada “perspectiva de la tercera per-

19. Comenzando por *Le renouveau de la morale*, Paris, Téqui, 1964. Dejamos de lado por motivos de brevedad, una corriente afín, representada por moralistas anglosajones (G. Grisez, J. Finnis y W. May), fundada en la apertura de la voluntad hacia los “bienes humanos básicos”, según criterios denominados “modos de responsabilidad”, cf. J. FINNIS, *Fundamentals of Ethics*, Washington, Georgetown University Press, 1983.

20. Cf. G. ABBÀ, *Quale impostazione?*, 88-89.

21. Cf. G. ABBÀ, *Lex et virtus, Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma, Las, 1983.

sona”, lo que genera un desplazamiento hacia la exterioridad e imposibilita al sujeto reconocerse a sí mismo en el orden moral, que se percibe como un orden heterónomo y, a la larga, insoportable.

Abbá, sin embargo, no ha explorado los caminos para aplicar esta doctrina de un modo relevante en el ámbito normativo. Esta es la obra que lleva adelante actualmente M. Rhonheimer, identificando las “estructuras de racionalidad” que pueden mediar el concepto de virtud en el plano de las normas de acción.<sup>22</sup>

Este autor hace notar que definir ciertas normas de la moral católica como *deontológicas*, es decir, independientes de las consecuencias de los actos sobre los que regulan, constituye un error. En realidad, dichas normas tienen en cuenta *ciertas* consecuencias que se juzgan decisivas en función de una antropología bien determinada, dejando fuera otras que por su naturaleza no pueden afectar esencialmente la valoración moral.<sup>23</sup> Frente a ésta, que constituye la verdadera teleología moral, el proporcionalismo tiene en cuenta todas las consecuencias previsibles, de un modo indiscriminado, cayendo en un concepto “extendido” del objeto moral, que puede ser permanentemente redefinido en función de las situaciones, poniendo en peligro la objetividad del orden moral.

Por el contrario, debe definirse la intencionalidad básica expresada en la estructura del acto, su objeto en sentido estricto, o, lo que es lo mismo, su *finis operis*, el contenido de sentido que hace inteligible la actuación del sujeto. En este punto, el autor mencionado introduce valiosas precisiones. La intencionalidad básica de un acto nunca puede definirse con independencia de un *contexto ético* preciso en el cual cobra sentido. Así, por ejemplo, una falsa declaración sólo puede ser mentira si se produce en un contexto de comunicación. Pero no si se trata de un interrogatorio de guerra –aquí sería un acto de guerra–, o de la respuesta al asesino que pregunta por el paradero de su próxima víctima –acción de preservar una vida–. El uso de píldoras anticonceptivas es anticoncepción en el contexto de las relaciones conyugales, no en el caso de la misionera ante el peligro de estupro –acto de autodefensa–, de la deportista en vistas a la competencia, etc.<sup>24</sup>

22. Entendiendo por tales los principios de la razón práctica, la ciencia moral y la conciencia, la formulación normativa de los principios, y las estructuras de la prudencia (problema del fin y los medios, circunstancias, consecuencias, principio de doble efecto, etc.), cf. M. RHONHEIMER, *La perspectiva de la moral*, Madrid, Rialp, 2000, 267s.

23. Cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica*, Pamplona, Eunsa, 2000, 346-353.

24. Sobre el concepto de “contexto ético”, cf. M. RHONHEIMER, *Ley natural*, 455-464; su aplicación a la anticoncepción, cf. ID., *Ética de la procreación*, Madrid, Rialp, 2004, 145.

Como se ve, aquí las circunstancias no son incorporadas a la evaluación moral de modo indiscriminado, en función de “motivos”, sino que se aprecian a la luz de una intencionalidad básica valorada según los fines virtuosos que integran el bien de la persona. Con esta profundización, la doctrina de los actos intrínsecamente malos gana mucho en plausibilidad, y puede salvar la objetividad moral, tomando distancia, al mismo tiempo, de la tendencia fisicista presente en la moral pre-conciliar.

Desde la perspectiva intencional es posible revalorizar el tan discutido *principio del doble efecto*, destinado a resolver situaciones en que un cierto curso de acción, en sí mismo lícito, produce consecuencias buenas y malas. Nuevamente, aquí lo decisivo es el análisis de la estructura voluntaria del acto, para determinar si las consecuencias malas son un *efecto secundario* aceptado pero no querido, o un *medio* para obtener el efecto bueno. La acción de arrojar la bomba atómica en Hiroshima no puede describirse como “buscar la paz”, porque la muerte de inocentes, lejos de ser una consecuencia no querida, fue el medio *elegido* para quebrar la resistencia del enemigo. La extracción del útero canceroso que provoca la muerte del embrión no es aborto –directo– porque la acción es de carácter terapéutico, y el efecto malo no es querido sino sólo tolerado –de hecho, la muerte del embrión no es un *medio* para la curación; si el embrión no estuviera allí, el acto seguiría teniendo sentido–.

### 5.2. El amor como experiencia originaria

Además de los valiosos aportes de la ética de la virtud tanto en el plano de la formación moral como en el ético-normativo, la misma permite reconsiderar la centralidad del amor en la vida moral.

Hemos hablado ya de la perspectiva de la primera persona, propia de la ética de la virtud, y de la tercera persona, característica de la moderna moral de la obligación. Quedaba todavía sin explorar suficientemente la ética de la *segunda* persona, el encuentro personal con el otro como experiencia moral, dirección a la que invitaba la obra de E. Levinas y de M. Buber, así como algunas corrientes del personalismo francés.

L. Melina y J. J. Pérez Soba, entre otros, han emprendido desde hace algunos años la tarea de presentar el amor interpersonal como la estructura misma de la experiencia moral originaria.<sup>25</sup> En la raíz de toda ac-

25. Estos autores son miembros del *Área internacional de investigación sobre el estatuto de la teología moral fundamental*, creada en 1996 por Mons. Angelo Scola, en el ámbito del Institu-

ción moral se encuentra, como asumido o negado, bien o mal interpretado, pero en todo caso presente, el deseo de comunión. Todo acto moral es la respuesta, acertada o no, a esa posibilidad presentida de un amor que se dona al sujeto. Pérez Soba explora esta idea en la obra de Santo Tomás, demostrando convincentemente que para este último, el amor es esencialmente interpersonal, y el amor de concupiscencia está integrado en el amor de amistad, que es el amor en sentido propio.<sup>26</sup>

De esta manera logran explicitar el personalismo presente en la doctrina tomista de la virtud, profundizando el principio de la caridad como forma de las virtudes. Estas últimas no son otra cosa que “las estrategias del amor” (P. Wadell). Se abre además la posibilidad de una integración más convincente de la fe en el dinamismo moral: la caridad, el mismo amor de Dios donado al hombre, se encuentra tanto en el fin como en la raíz de la vida moral, como comunión anhelada en la *unio affectus*, y como comunión a concretar en una *unio realis*.

Melina presentará su cristocentrismo moral a partir de la afirmación de que Cristo no sólo es un modelo exterior a imitar, sino que es quien lleva a su meta el dinamismo del obrar humano, tendido hacia la amistad con Dios pero siempre amenazado por el peligro de replegarse sobre sí. De este modo, integra y, a la vez, supera algunos intentos post-conciliares de cristocentrismo como el de H. U. von Balthasar –Cristo, imperativo universal concreto– y D. Capone –nueva existencia “en Cristo”– que centrándose respectivamente en el deber y en el ser, no entraban de lleno en la perspectiva propiamente moral, la perspectiva del fin.<sup>27</sup> Por su parte, J. Noriega estudia la función del Espíritu en el obrar moral, revalorizando la doctrina de las virtudes infusas y los dones, en especial, el de sabiduría.<sup>28</sup>

También otros autores se esfuerzan hoy por plantear la moral desde una perspectiva trinitaria,<sup>29</sup> pero no siempre logran sortear las dificulta-

to Juan Pablo II para Estudios sobre el Matrimonio y la Familia, en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma. Para sus orientaciones fundamentales: cf. L. MELINA – J. NORIEGA – J. J. PÉREZ SOBA, *La plenitud del obrar Cristiano*, Madrid, Palabra, 2001.

26. Cf. J. J. PÉREZ SOBA DEL CORRAL, *Amor es nombre de persona, Estudio de la interpersonalidad en el amor en Santo Tomás de Aquino*, Roma, PUL-Mursia, 2001.

27. Cf. L. MELINA, *Cristo e il dinamismo dell'agire*, 91s.; para otro análisis de diferentes aproximaciones cristológicas a la moral, cf. M. DOLDI, *Fondamenti cristologici della morale in alcuni autori italiani. Bilancio e prospettive*, Vaticano, Libreria Editrice Vaticana, 2000.

28. Cf. J. NORIEGA, *Guiados por el Espíritu. El Espíritu Santo y el conocimiento moral en Tomás de Aquino*, Roma, PUL-Mursia, 2000.

29. Cf. M. VIDAL, *Nueva moral fundamental. El hogar teológico de la ética*, Bilbao, DDB, 2000, 55-197, con amplia bibliografía; T. GOFFI, *Moral trinitaria*, Bologna, 1995.

des de esta empresa. Por un lado, el peligro de una moral “descendente” que dogmatiza las respuestas normativas, negando la contingencia y dejando en segundo plano la experiencia moral. Por el otro, el peligro de una presentación parenética, espiritualmente sugestiva, pero sin incidencia en la normatividad concreta.

En resumen, este desarrollo de la ética de la virtud, entendida como “moral de la primera persona”, ha permitido superar en su raíz las dicotomías que mencionábamos al principio: frente al legalismo, presenta la ley como la instancia que custodia la trascendencia del deseo; y, en su proyección teológica, supera el extrinsecismo, mostrando cómo la caridad anima, orienta y realiza el sentido último del obrar moral.

### 5.3. *La perspectiva hermenéutica*

Por todo lo dicho, la ética de la virtud, asumida en una teología moral cristocéntrica es, a mi juicio, la perspectiva más promisoría de la teología moral católica actual. Aquella ha permitido la recuperación de la verdadera perspectiva de la moral, ha dado lugar a una convincente presentación de los actos intrínsecamente malos, y ha salvado una objetividad auténticamente moral, fundada en la intencionalidad, y por lo tanto, auténticamente teleológica.

Cabe señalar, sin embargo, los límites de esta impostación, poco receptiva frente a la psicología moderna, no suficientemente dinámica y sensible a la historicidad del sujeto moral. A falta de mediaciones adecuadas, el énfasis en la perspectiva teológica y cristológica puede generar una malentendida radicalidad evangélica, rigorista y acrítica frente a la autoridad. De ahí la importancia que conserva la obra de K. Demmer, que desarrolla una moral “cristológicamente orientada”, desde una perspectiva hermenéutica.<sup>30</sup>

Demmer señala que de las verdades de fe no se siguen directamente verdades morales. Es la autoconciencia del creyente, en el contexto de la autoconciencia eclesial, la que debe desentrañar las “implicancias antropológicas” de la figura de Cristo, para elaborar a partir de ella el propio proyecto de vida, interpretando las normas en contacto con la realidad histórica conflictual de este mundo limitado y pecador, en procura de “mejores alternativas de acción” que liberen la razón y la misma libertad.

30. K. DEMMER, *Interpretare ed agire*, Milano, Paoline, 1989, 75-124; ID., *Fondamenti di etica teologica*, Assisi, Cittadella, 2004, 49-96.

Esta perspectiva hermenéutica puede iluminar ulteriormente el significado del “principio de gradualidad” al tomar en serio tanto las capacidades morales del sujeto como las posibilidades de su situación, en un esfuerzo continuo por alcanzar el ideal de la ley, evitando “quedar atrás de las propias posibilidades”.

## 6. Un balance. Logros y desafíos

Si echamos una mirada panorámica sobre la agitada historia de la renovación conciliar, no dejándonos impresionar más de lo debido por las ásperas polémicas que la han jalonado, se puede concluir que la crisis *doctrinal* se va orientando de modo positivo, aunque no con la velocidad que los tiempos reclaman.

El gran problema de la teología moral actual no es, a mi juicio, su presentación cristológica, trinitaria, y centrada en la caridad, que avanza en modo palpable, sino su traducción normativa. Como ha subrayado la “moral autónoma”, si bien en este ámbito el planteamiento teológico es relevante, no es suficiente para resolver los problemas concretos. La ética normativa conserva una relativa autonomía, por la cual sigue resultando decisivo el rigor de la argumentación moral racional. *Es allí donde la tensión entre los principios y normas universales por un lado, y las situaciones concretas por el otro, parece todavía, por lo menos en ciertos ámbitos, imposible de resolver.*

El diálogo entre la ética de la virtud y el teleologismo, ofrecería, en este punto, interesantes perspectivas, aportando el segundo su sensibilidad por las circunstancias de la situación concreta, y la primera, los criterios morales que permiten valorarlas adecuadamente. La tensión, a veces dramática, entre principios morales y situaciones particulares no debería plantearse apriorísticamente en términos de alternativa, en última instancia, entre heroísmo y pragmatismo. Antes de llegar a semejante conclusión —que, por supuesto, tampoco se puede excluir de antemano—, es preciso entablar entre ambos polos de la vida moral un círculo hermenéutico, en el cual los principios contribuyan a determinar cuáles son las circunstancias *moralmente* relevantes, y estas últimas permitan, a su vez, reinterpretar los principios bajo una luz más adecuada.<sup>31</sup>

31. Cf. D. GRACIA, *Fondamenti di bioetica*, Milano, San Paolo, 1993, 571-602.

Ahora bien, ¿por qué deberían ser *siempre* el magisterio y los teólogos los que realicen ese trabajo hasta sus últimas concreciones? Se ha notado que, mientras que la doctrina social se ha desarrollado según un contenido diferenciado de principios universales, criterios de juicio y normas de acción, reconociendo un creciente espacio al discernimiento de los sujetos y las comunidades, en ámbitos como la moral sexual y de la vida, la tendencia es a la regulación exhaustiva.<sup>32</sup> Aun reconociendo la diferente naturaleza de estas materias, resta cierto que hoy se sigue cargando a la ciencia moral con expectativas de seguridad que exceden con creces sus posibilidades como ciencia práctica.

Se objetará quizás que la insistencia en el discernimiento parece ignorar los riesgos que comporta la actual crisis de la *vida* moral. Cabría preguntarse, sin embargo, si algunos fenómenos de no-recepción de enseñanzas oficiales catalogados precipitadamente como “evidencias” de una separación entre libertad y verdad, fe y vida, no podrían ser signos, más bien, de que ciertas doctrinas esencialmente correctas deberían articularse de un modo más diferenciado para responder a las exigencias de la realidad. En este sentido, la “opción por los pobres” comporta el desafío de abandonar los idealismos excesivos, para situarse en la perspectiva de los sujetos concretos, muchas veces vulnerables e insertos en contextos poco aptos para su desarrollo moral.

Por último, en relación con la cultura actual, la Iglesia no debería perder, a fuerza de condenas indiscriminadas, la capacidad de discernir de un modo positivo los “signos de los tiempos”. Hoy la teología moral católica, sustancialmente renovada, tiene elementos suficientes para afrontar el desafío cultural, en la medida en que el miedo no ahogue el aliento esperanzador del espíritu conciliar.

GUSTAVO IRRAZABAL

30.03.07 / 10.05.07

32. J.-Y. CALVEZ, “Moral social y moral sexual”, *Criterio* 9 (1993) 475-479.

## QUIS CUSTODIET IPSOS CUSTODES?

### Reflexiones en torno al ser del profesional de la salud<sup>1</sup>

#### RESUMEN

La relación médico-paciente suele concebirse en el marco de la articulación de los principios de la bioética. Para el autor ese encuadre es insuficiente. Propone concebir la profesión médica como una vocación que involucra la identidad personal del profesional de la salud. De este modo, la relación médico-paciente pone en juego dimensiones que van más allá del ejercicio y comprensión habituales de una profesión.

*Palabras clave:* profesional de la salud, identidad, cuidados intensivos, relación médico-paciente, vocación.

#### ABSTRACT

The professional-patient relationship is usually conceived in the bioethical principles frame. For the author that framing is unsatisfactory. He proposes to understand medical profession as a call involving the personal identity of the health professional. So in the professional-patient relationship are at stake dimensions that exceed the usual practice and comprehension of profession as such.

*Key words:* Health Professional, Identity, Intensive Care, Professional-patient Relationship, Call.

1. Conferencia de apertura pronunciada el viernes 1 de diciembre de 2006 con ocasión del 16° Congreso Argentino de Terapia Intensiva y 2° encuentro de Terapia Intensiva del MERCOSUR organizados por la Sociedad Argentina de Terapia Intensiva (Hotel Sheraton, Mar del Plata).

## Introducción

Desde el punto de vista gramatical, la pregunta que encabeza esta reflexión presenta un “quién” que funciona como sujeto (*quis* = Q1), una acción expresada mediante el verbo “cuidar” y otro “quién” (*custodes* = Q2), distinto del primero, que funciona como receptor (objeto) del cuidado. El peso de la pregunta recae sobre el sujeto gramatical (Q1): quién cuida al que detenta la función de cuidar (Q2). Empero, así planteado, podría darse una suerte de apertura *ad infinitum*. La pregunta no tendría respuesta: habría que buscar siempre al custodio del custodio.<sup>2</sup>

Para evitar esta fuga indefinida hacia adelante, me detendré en el nexo que enlaza y establece la relación: el verbo “cuidar”. Me pregunto: ¿qué es lo que hay que cuidar o cuidar “qué cosa”? ¿Hay que cuidar el equilibrio psíquico, la salud física, los recursos disponibles, la preparación del personal sanitario (médicos, personal de enfermería, etc.)? Sin negar que todo esto deba ser cuidado, propongo pensar en otro “objeto” de cuidado al que me referiré un poco más adelante.<sup>3</sup>

La pregunta “qué es lo que hay que cuidar” remite a otras también fundamentales. ¿Cuál es el contexto en el cual se ejerce esta acción de cuidar? ¿Qué consecuencias comporta cuidar? Destaco anticipadamente que una cierta manera de entender el cuidar comprende la idea de “reciprocidad”, concepto ajeno a un cierto estilo de entender y ejercer la medicina.<sup>4</sup>

El texto de la conferencia fue adaptado al estilo redaccional de un artículo. Esto supuso retocar y, en algunos casos, ampliar el texto. No obstante, las ideas fundamentales expuestas en esa ocasión permanecen inalteradas.

2. La expresión “¿quién custodia al mismo custodio?” pertenece al poeta romano Juvenal (Sátira VI, 346-348). En ésta, se duda de la prueba de virginidad que se hacía a la mujer antes del matrimonio: ella podía comprar el silencio de los encargados de verificar. Tal como lo plantea Platón en la República, hoy se utiliza para la insoluble pregunta acerca de cómo controlar a los que detentan el poder. En esta exposición el sentido que le doy es diferente: alude a la constitución identitaria del “profesional de la salud”. Por consiguiente, la pregunta tiene un doble acento: personal, en el sentido de “quién” es el que cuida; relacional, en el sentido de “a quién” cuida. El hecho de cuidar tiene relación con la identidad de quien cuida.

3. El objeto de cuidado o lo que hay que cuidar podría ser –al decir de Martin Buber– un tipo de vínculo “yo-eso”, uno “yo-tú” o una combinación de ambos. En el primer tipo la relación es de dominio, como sucede con las cosas o las objetivaciones de la realidad; en el segundo, la relación es de autonomía: hace posible la emergencia y articulación de los miembros de la relación en su específica alteridad subjetiva. Muchas veces la manera de tratar al paciente no supera el nivel de la relación yo-eso. “El de la cama sesenta y cuatro” expresa con frecuencia la manera de nombrar a ese (eso) que yace ahí.

4. La reciprocidad se ubica entre dos extremos: el exceso de asimetría y el de simetría. Cuando la relación entre personas es excesivamente asimétrica, el riesgo es que uno de los polos de

No pregunto “quién cuida al enfermo” sino “quién cuida al que cuida al enfermo”, es decir quién cuida al médico, al personal de enfermería y a las restantes personas involucradas en los cuidados intensivos. La pregunta muestra una cierta “inversión”: el que cuida también necesita ser cuidado.

Esta suerte de inversión de roles nos lleva a otra cuestión. No ya “qué cuidar” sino “quién es el que cuida al que cuida”. Nos estamos preguntando por Q1. ¿Quién cuida a los involucrados en las terapias intensivas? ¿La sociedad a través de sus normas e instituciones? ¿Los comités de ética hospitalarios? ¿Los gremios? ¿Su familia y sus amigos? ¿Sus compañeros de trabajo? Aunque estas instituciones y personas ejercen este rol, propongo considerar un “quién” (*quis*), no ya gramatical, al que me referiré más adelante.

## 1. El que hay que cuidar (Q2)

¿Quién es ese que hay que cuidar? La pregunta se abre con un pronombre personal: “quién”. “Quién cuida” substituye intencionalmente a “qué cuidar”. No estamos ante un “qué” sino ante un “quién”. La insistencia se debe a evitar una manera de decir cuya carga técnica y objetivadora pueda ensombrecer la dimensión subjetiva de los implicados en el acto médico.

Cuándo preguntamos “qué es”, subyace el peligro de que la especialidad (intensivista, enfermera, kinesiólogo, etc.) deje en penumbras al sujeto que la ejerce. El profesional de la salud es antes que nada persona. Su especialidad, lo que hace, está enraizada en su ser, lo que es. Es frecuente entender por profesión un tipo de actividad cuyos actos no comprometen capas muy hondas de la persona que los performa. En esta mirada que propongo, el “hacer” del profesional de la salud involucra otras dimensiones que trascienden la aplicación de un saber técnico, un mero ejercicio profesional.

Es, en cierto modo, una *praxis* o actuación que compromete el ser: estamos ante un tipo de profesión que compromete algo de la persona del

la misma se ubique en posición de poder y el otro en receptor pasivo de ese poder. El rechazo de esta asimetría tampoco supone sostener que la reciprocidad es totalmente simétrica. Toda relación entre personas es asimétrica. Las personas “trascienden” la relación: el otro no es reductible al saber que de él me brinda la misma relación.

profesional médico como persona. Esto no es como ser mecánico, por más que circule el mote de fierros entre los médicos de terapia intensiva. Las cuestiones que pone en juego la profesión médica invitan a pensar las distintas especialidades desde el “ser-profesional de la salud”, sabiendo que ese ser va más allá de lo estrictamente sanitario-profesional.<sup>5</sup>

Por consiguiente, cabe volver a pasar por el corazón (*recordare*) ese origen que no se puede fijar sólo en el día y en el lugar en el que se decidieron por la medicina, sino que pertenece a eso que llamamos “primordial”: lo que siempre está allí excediendo todo origen y subyace, el modo de humus nutriente, en las motivaciones más hondas de nuestro actuar cotidiano.

Este origen sin origen fue tejido por un conjunto de acontecimientos, muchos de los cuales están más allá del umbral luminoso de la conciencia. Eso en cierta manera “inaprensible” que está en el origen de la decisión afecta el ser, el destino y la subjetividad de un modo distinto respecto de la mayoría de las restantes profesiones. Esa afectación del ser corresponde a lo que se suele llamar “vocación”.

La vocación, esa voz o llamada que se percibió alguna vez (*vox, vocis*: voz; *vocare*: llamar), comporta tres aspectos o dimensiones entrelazadas. “E-vocar” (*evocare*) o la pregunta del “por qué”, lo que está en el origen, lo que me motivó a decidirme. Sin embargo, dado que el origen esconde la promesa de un futuro, el anverso de una esperanza, el *incipit* de un destino, no puede ser pensado al margen de la dimensión del “pro-vocar” (*provocare*): “para qué”. Dos dimensiones unidas y separadas - al mismo tiempo-espacial y temporalmente. El ayer de mi decisión esconde el mañana deseado aunque todavía no lo posee. En la dinámica existencial las motivaciones del origen se iluminan desde los fines. El “para qué” soy profesional de la salud explica el “por qué” de la decisión. En definitiva, ambas dimensiones me remiten al sentido último de aquello que hago.

Estas dos dimensiones se unen durante el transcurrir de nuestras vidas entre sí y con una tercera: la dimensión del “con-vocar” (*convocare*). El caminar de un lugar a otro, de un pasado a un futuro, no se hace sin los otros. La llamada no es aislada o en soledad. Acontece en el seno de un tejido de variadas relaciones humanas. Dado que el destino de la vida no se resuelve en lo que hice sino en quién he llegado a ser, esta tercera

5. El guión que une “ser” con “profesional de la salud” indica la inscripción del servicio médico en el ámbito más amplio de la vocación de la persona.

dimensión imbricada en las restantes remite a los “quiénes” sin los cuales definitivamente no podría alcanzar la estatura de mi identidad humana. Es la pregunta por los que me constituyen como persona con rostro y biografía en los distintos ámbitos de mi realización.<sup>6</sup>

Nuestra vida no es materialidad acumulada, fragmento inexplicable, superficie muda. Es símbolo que evoca, provoca y convoca hacia un sentido que encarna y expresa. Dice un “más allá” que es trascendencia de la mera materia, del aislamiento del fragmento y de la inmediatez de la superficie. Nuestra vida está llamada a ser *logos*, palabra articulada. La profesión médica en tanto servicio a la vida amenazada, a la identidad herida, a la historicidad comprometida, posee un carácter simbólico que remite a otro orden de realidad y permite inscribirla en el ámbito de una vocación. Seguir la vocación implica caminar hacia la plenitud del ser, de la biografía, historia e identidad de las personas.<sup>7</sup>

Los orígenes griegos de la historia de la medicina muestran en el Juramento Hipocrático (s. IV a.c.) un ideal de profesión médica en cierto sentido afín con la concepción de la medicina como vocación. El médico pertenecía a una clase cuyo sentido y responsabilidad eran como la de los reyes, magistrados y sacerdotes: no estaba sólo en juego una destreza. El médico no ejercía un oficio ni aplicaba una técnica sino un “arte sagrado”. El médico del Juramento está situado en un ámbito de trascendencia: es –en cierto modo– un hombre divino, un ministro de lo absoluto.

El arte de este “médico-sacerdote” se entiende como capacidad de curación en un sentido más amplio que el físico: curar era restaurar el orden. Belleza, bondad y salud eran sinónimos, determinaciones del orden natural de las cosas. Fealdad, maldad y enfermedad, sus antónimos: alteración de ese orden, lo antinatural. Para los griegos la enfermedad era una desproporción cuya causa se encontraba en el plano moral. El enfermo era malo: perder el orden de su vida era la causa de su enfermedad. Al desprender al médico del sacerdocio ministerial e inscribirlo en otro más laico e ilustrado, la medicina griega lo sacraliza y seculariza a la vez. No

6. A esta altura de la exposición invité a los presentes a hacer una “in-vocación” (*invocare*), llamar al “espíritu” que un día los impulsó a seguir la profesión médica. Invocar se hace necesario especialmente cuando la propia decisión comporta un alto grado de soledad, incertidumbre y dificultad. A tal efecto escuchamos la canción *I believe in you – Je crois en toi* de Jörgen Kjell Eloffsson, Per Olof Magnusson, David Kreuger, Matteo Saggese y Luc Plamondon interpretada por Il Divo y Celine Dion. En esta canción hay un “alguien” (Dios, padre, amigo, amante, etc.) que confirma a otro para que siga sus sueños y sus intuiciones a pesar de las dificultades.

7. Cf. L. BOFF, *Los sacramentos de la vida*, Santander, Sal Terrae, 1987, 24.

obstante, conserva las notas básicas de todo sacerdocio: elección, segregación, privilegio, impunidad jurídica y autoridad.<sup>8</sup>

El compromiso que gravaba la profesión médica era sagrado (profesión: *professio, professare*). Profeso es aquél que se liga mediante un compromiso solemne ante Dios: éste es el sentido primero del verbo *spondeo* del que deriva la palabra responsabilidad. Por tanto, el Juramento tenía fundamentación primariamente religiosa, elevadísima responsabilidad ética y la más amplia impunidad jurídica. Aunque existían normas que regulaban la profesión, es decir no había una impunidad *de iure*, la impunidad *de facto* era casi total. La concepción de fondo es que el médico era ley para sí mismo.

Mediante el compromiso se pasaba a formar parte de una comunidad de hermanos, una familia segregada con ciertas características de pertenencia. En Occidente, profesiones como la realeza, la magistratura, la medicina y el sacerdocio se caracterizaron por un tipo de responsabilidad de tipo fuerte en comparación con la débil de oficios y ocupaciones.

En contraposición con la medicina concebida como servicio religioso aparecía la cirugía: ésta era sólo un oficio manual del cual el médico debía abstenerse. Empero, en Grecia la medicina se desarrolló entre los extremos del “médico-sacerdote” –que acabo de describir someramente siguiendo a Diego Gracia– y el “médico-artesano” presente en muchos otros escritos de esa tradición. Contrastan las figuras de la medicina como profesión y como oficio.<sup>9</sup>

Aunque se presenten de otra manera, en mi opinión aún existen rasgos de este pensamiento en ciertas profesiones. La mercantilización y tecnificación de la medicina no borró en el imaginario popular que el profesional de la salud sea visto como una especie de consagrado al servicio del enfermo. La abnegación, el desinterés, la dedicación sin horarios son algunas virtudes de lo que se suele llamar “vocación de servicio”. Un servicio que toma dimensiones que superan lo estrictamente profesional. Por ejemplo, a un médico no se le perdona que no abandone su descanso y acuda cuando hay un enfermo en riesgo que lo necesita.

Desde esta mirada, el ejercicio de esta profesión se relaciona en cierto modo con el sentido de la vida. La responsabilidad que comporta va más allá de dar cuenta de tal o cual hecho: se trata de responder ante un

proyecto con visos de totalidad. En el acto médico hay algo más que cuidar la salud del paciente: lo profesional abarca estratos más hondos de la persona. El rol del profesional de la salud compromete estratos de su subjetividad más profunda.

## 2. El que cuida (Q1)

Cuando digo que el mismo enfermo es quien cuida al profesional de la salud, en cierto modo estoy cerrando el círculo de la relación clínica. Mirar el ser-profesional de la salud desde el lugar del paciente significa admitir que este último no es mero receptor pasivo de la beneficencia médica. Ocupa un lugar distinto y ejerce una función activa. Se trata de entender el sentido de la relación clínica también desde el lugar del paciente. Es lo que bellamente expresa Hugo Mujica refiriéndose más generalmente al “otro”.

“Cabría mirar la realidad desde otro lugar, desde el lugar donde podría dar un viaje nuestro yo: verla desde el otro. Desde el tú. Pero no como un tú frente a un yo, sino más bien como un tú constitutivo y fundativo del yo. [...] El otro me es asignado antes que lo haya elegido. Está inscripto en mi mismidad, inscripción en hueco, en el hueco que es mi soledad. Si nombrando la realidad el hombre encuentra su vocación, este mismo hombre busca a su vez quien le nombre, quien le diga su valor, busca un tú que lo realice, un yo. La existencia de ese su yo no radica en la relación consigo mismo sino en la relación con un tú. El hombre busca quien realice en él la epifanía de su propio rostro, quien le instaure en su humanidad, quien lo acoja en su comunidad. Busca decirse: entregarse. Entregarse y sentirse respondido: acogido. Busca acoger lo que venga a habitar su soledad, al que la pueble, a aquél que la transfigure en intimidad. [...] La identidad humana no está cerrada sobre sí misma, no es clausura sino apertura. Una apertura que no es neutra, no es una ventana que es ventana por el mero hecho de abrirse en un muro, es sed, deseo, intencionalidad. Deseo e intencionalidad encarnados en mi sensibilidad, en mi exposición a los otros. Proximidad al otro y, en tanto que tal, vulnerabilidad. Sed del otro como hueco en mí y, en ese hueco, el espacio para que resuene la presencia del otro en mí, su reclamo, no a mí, sino de mí. Su clamar por mí que resuena en mi interioridad, en el espacio abierto hacia él, el espacio, el hueco que me constituye como posibilidad de ser más allá de mí. Así, mi subjetividad contiene más que lo que soy, contiene mi propio desborde: la sed de ser en otro. Eclósion de mi interioridad que es responsabilidad por el otro: ser en otro haciéndolo ser a él, dándole mi ser y, en ese darme, ser, completarme: desear que el otro sea. La presencia, del otro, su llamado, el llamado que es su presencia, despierta en mí mi respuesta, mi responder: mi responsabilidad. Despierta en mí lo que soy como posibilidad de llegar a serlo, de serlo en otro. Lo que yo ya tenía pero no lo hubiese si-

8. Cf. D. GRACIA, *Fundamentos de Bioética*, Madrid, Eudema, 1989, 26-28; 35-41.

9. Cf. GRACIA, *Fundamentos de Bioética*, 49-59; 71.

do si el otro no me lo hubiese pedido. Si el otro me es asignado antes de que yo lo haya elegido, mi respuesta a él, mi responsabilidad por él, es anterior a mi misma libertad, es su origen y su destino. Así el yo se manifiesta como constitutivamente dependiente del otro y, en ello, manifiesta al otro como anterior a mí mismo en mí. Mi subjetividad me destina al otro y, en mi respuesta, en mi responsabilidad, en mi decisión ética, culmino mi ser hacia el otro en ser para el otro: abriéndome. Completando mi ser en la trascendencia en el otro: olvidándome de mí”.

Unas líneas más abajo, la mirada se corre a la debilidad de ese otro que me constituye.

“Hay un lugar donde la invocación del otro se hace insoslayable, se grita: en la debilidad. En su necesidad encarnada o, más aún, en carne viva: el pobre. Pobre material, social o espiritual –enfermo o discapacitado, extranjero o marginado–, lo otro del otro parece anudarse, clamar y reclamar, reclamarnos en él. Manifestarse con toda su fuerza: con toda su debilidad. Debilidad impostada y encarnada en el pobre que me llama y llamándome me revela: revelación de quién soy: el responsable de él. Revelación y Juicio sobre lo que debo ser, sobre mi responsabilidad hacia él. El pobre, su indigencia, cuestiona mi libertad, mi posibilidad ética: es la vergüenza de mi satisfacción. Su realización será la subordinación de mi libertad a su necesidad, a su realización: el sacrificio como paradoja abrazada, asumida. El sacrificio como condición de posibilidad de mi realización. A través del otro como pobre, del que lleva marcado en su cuerpo, en su historia, la carencia que es ser, se manifiesta en toda su magnitud el llamado a mi responsabilidad. El otro, la manifestación de su debilidad, es el límite de mi poder. El límite o la transfiguración de mi poder en solidaridad: mi yo en el tú. El límite en el cual termino, me repliego o el límite desde el cual me extiendo, me abro, me entrego. En el pobre, por el pobre, soy tocado. O, más que tocada, mi sensibilidad es herida. Herida que es apertura. Apertura por la que salgo de la clausura de mi yo: el otro, el pobre, me salva. Me redime de mi yo: en ese salir, en ese éxodo, voy siendo”.<sup>10</sup>

¿Quién es ese otro que me cuida? ¿Quién es el guardián de mi dignidad como profesional de la salud? ¿Quién es el que da sentido y realidad a mi ser-profesional de la salud? Se trata de pensar la mismidad del otro en cuanto referida a mí, el otro como recíproco, respetando siempre su irreductible alteridad. Misterio de la reciprocidad por el cual su alteridad toca mi mismidad transfigurándola, posibilitándola. Por ende, puedo decir que ese otro sufriente, el paciente, constituye la referencia necesaria de mi identidad sanitaria.<sup>11</sup>

10. H. MUJICA, “Hacia una ética de la debilidad”, *La Nación* (Sección Cultura), 10 de julio de 1994, 3.

11. “[...] Levinas considera que «la fecundidad debe erigirse en categoría ontológica», porque el hijo no es sólo mi obra y mi propiedad. «No tengo mi hijo, soy mi hijo». Ello impide una lectura

El otro de las unidades de cuidados intensivos se me presenta en su alteridad doliente, debilitada y amenazada. Lo que veo en una terapia es un cuerpo expuesto, sin defensa, una piel desnuda, librada a la intemperie. Estoy ante un “tú” desprotegido, desprovisto del abrigo de sus roles y mediaciones cotidianas. Su desnudez es separación de sus vínculos habituales de identificación. No obstante, ese cuerpo y ese rostro yacientes siguen siendo una palabra que me convoca.

El enfermo, aún sin decir palabra, habla y me habla. Me habla su “rostro” a través de los rasgos faciales muchas veces desdibujados y caricaturizados por el dolor. Me habla su voz detrás de palabras que a veces no llegan a articularse como lenguaje: un gesto, un quejido, una expresión de dolor... Porque ese otro que tengo delante no es reducción a su cuerpo, es mucho más: “presencia” que me convoca escapando a mi poder y a mi saber.<sup>12</sup>

Es necesario distinguir entre “tocar” y “acariciar” un cuerpo. Si bien siempre se trata de tocar, lo que distingue al acariciar es su modo abierto de alcanzar los márgenes del otro: acercarse recibiendo y entregando un “no saber”, un misterio. En cambio, por tocar entiendo un aproximarse técnico-científico que penetra y priva al otro de su hondura. Por eso, acariciar es acoger “lo otro” de los otros, ser beneficiado por su riqueza, afirmarse en la experiencia de la proximidad humana. Es lo que percibimos cuando alguien se acerca y nos acaricia en nuestra soledad angustiada: experimentamos el roce transfigurador de la piel. Acariciar implica decir un “no” rotundo a todo trato empobrecedor, como cuando el otro es reducido a dato o circula en el lenguaje soez.

Se puede pensar la relación clínica como la relación con un alguien que –aún siendo otro– es de alguna manera mi mismo. El otro no es mi

según un concepto monista del sujeto idéntico que procura el retorno del yo hacia el sí. Se trata de una relación con un extraño que, al mismo tiempo, es yo: una relación del yo consigo que, sin embargo, no es yo. El hijo no es yo y, sin embargo, soy mi hijo. En el existir mismo hay una multiplicidad y una trascendencia. La fecundidad del yo es su trascendencia misma [...]. Si Levinas habla de que «el yo humano se implanta en la fraternidad», ha de leerse en esta dirección: «Que todos los hombres sean hermanos no se agrega al hombre como una conquista moral, sino que constituye su ipseidad» [...]. A. GABILONDO, *La vuelta del otro. Diferencia, identidad, alteridad*, Madrid, Trotta, 2001, 204-205 (nota 39).

12. La relación médico-paciente frecuente un cierto ejercicio del poder médico basado en un saber que reduce al enfermo a “dato clínico”. El resultado de acercarse a los pacientes sólo con una mirada científica es que pierdan su voz en el mundo de los cuidados de la salud. Cf. M. CLIFTON-SODERSTROM, “Levinas and the patient as other: the ethical foundation of medicine”, *Journal of Medicine and Philosophy* 28/4 (2003) 447-460, 455.

obra, ni un apéndice mío, ni un objeto, menos mi propiedad. El otro es ese que no soy y, al mismo tiempo, yo mismo. Estas aproximaciones a la relación en el ámbito de la salud dejan flotando en el aire la cuestión de “eso” que trasciende el cuerpo que yace delante de mí y silenciosamente me evoca, convoca y provoca.<sup>13</sup>

### 3. La relación

Independientemente del carácter agudo o crónico de la dolencia, el cuidado intensivo supone generalmente un riesgo cierto para la salud: la relación de cuidado se ejerce en un contexto crítico. La dolencia que motiva el cuidado conlleva una amenaza con visos de totalidad. No “tengo”, “soy” mi cuerpo: lo que peligra es mi desaparición, el corte definitivo con los vínculos que nutren mi identidad. Por consiguiente, cuidar la salud física es custodiar a la persona en su identidad concreta: su rostro, sus ramificaciones, su biografía.

Si, como sostengo, se acepta que la identidad del profesional de la salud está condicionada por la de su paciente, entonces el riesgo es compartido. La muerte afecta a ambos. Algo se muere en el profesional de la salud, no sólo en tanto la muerte del paciente remite a la suya. Se trata de algo más que de espejar. Supone aceptar que la identidad es relacional y la referencia al paciente es constitutiva del ser-profesional de la salud.

El servicio a la vida que brinda la medicina posee tanto las características comunes de una profesión –se vive “de” ella percibiendo un salario u honorario– como las de la vocación: se vive “para” ella. La belleza y la bondad del profesional de la salud radica en que su vida ya no es más su vida sino también la de sus pacientes. Cuidar a los pacientes, cuidar el

13. En la mirada que desnuda, el cuerpo se convierte en representación objetivada (cosificada) que substituye a la evocación. Al cubrir la desnudez humana, el pudor revela la verdad de una alteridad originaria e irreductible: él es a la presencia lo que el lenguaje al sentido. Asimismo, custodia esa alteridad: invita discretamente a entrar en un proceso de simbolización, a inscribir lo parcial en el deseo del reencuentro con la alteridad del otro. El pudor es resistencia al develamiento del cuerpo. Pero, más profundamente todavía, es resistencia a develar lo que habla en el cuerpo: es la marca de un conflicto entre la verdad y la imagen que vemos. Mostrar la desnudez del cuerpo como la totalidad de la persona es una flagrante mentira. La carne desprovista de la presencia provoca la vergüenza. Un mundo sin pudor es un mundo sin fe ni ley, sin Dios ni maestro, librado a una multiplicidad cuyo desorden manifiesta la pérdida de la unidad y el sentido originarios. Una carne sin rostro, sin genealogía, sin palabra, abandonada a la desesperante ceguera del destino. Cf. D. VASSE, “Un monde sans pudeur?”, *Études* 3962 (2002) 199-205.

vínculo con ellos, es –valga la redundancia– cuidarse a sí mismo. Concebir la relación de esta manera permite pasar de la figura de un profesional cuyo saber entraña un poder que seduce en la dirección de la omnipotencia paternalista a la figura de un profesional que comparte el destino humano de sus pacientes.

En línea con estas reflexiones me pregunto. ¿Se puede interpretar el reclamo de autonomía de un modo superador, como más que mero reclamo de los derechos del individuo? Si se toma por separado cada principio de la bioética, cada uno tiene en su centro alguno de los principales actores de la relación clínica. La beneficencia y no maleficencia, al profesional de la salud; la autonomía, al paciente; la justicia, a la comunidad representada principalmente por el sistema sanitario. Si bien es necesario distinguir, no hay que olvidarse de unir: los actores están ligados entre sí en el seno de una relación. Aún así, el principio de autonomía parecería tener una cierta preeminencia, al modo de un *primus inter pares*. Quien en definitiva da sentido a la relación clínica es el paciente de modo que todo lo que ella comporta siempre se ordena a él.

Tutelar la autonomía del paciente no es lo que comúnmente se entiende y practica en algunos ámbitos como el sajón. La relación debe darse en unas condiciones y un entorno que permitan al paciente o a quien lo representa comportarse y decidir de acuerdo a su dignidad de persona con rostro y nombre. La autonomía –bien entendida y ejercida– promueve que el enfermo sea escuchado en tanto sujeto de una biografía.<sup>14</sup>

El paciente de las unidades de cuidados intensivos suele estar amenazado desde dos planos distintos: por una parte, la enfermedad que mina su autonomía; por otra, la tecnología que puede anular su carácter de sujeto. Estas amenazas se expresan en la intemperie de la desnudez a la que está expuesto. El peligro se yergue sobre su historia personal, su condición hablante capaz de dar sentido a su vida y su posibilidad de trascender su mera corporalidad. Lo que circula es la muerte como lo que condena a lo in-diferente, a la no presencia. Si el amor transfigura la cara en

14. Cuando el profesional de la salud se relaciona con la experiencia del paciente se vuelve un “ser junto a él”. De esta manera el enfermo se vuelve un “tú” y se puede establecer una relación mutua del tipo “yo-tú” a la que me referí más arriba (cf. nota 3). Además de relacionarse con la experiencia del otro estando presente y participando en su momento actual, encontrarse con el “tú” del otro (subjetividad) supone la aceptación total de su presencia. No proyectarle preconceptos que lo encierran en definiciones transformándolo en objeto de ese saber. De ser así, el paciente es sólo un “eso” objetivado. Cf. N. GORDON, “La ética y el lugar del otro”, en M. FRIEDMAN – M. CALARCO – P. ATTERTON (eds.), *Levinas y Buber: diálogo y diferencias*, Buenos Aires, Lilmod, 2006, 83-85; 90.

un rostro, la muerte puede desfigurar, caricaturizar: convertir el rostro en facciones o fragmentos que se apagan.

Ante la muerte que se presenta en ese cuerpo de muerte, solemos desplegar mecanismos que obedecen a lo que el enfermo me espeja: también soy un cuerpo de muerte; soy, al decir de Martin Heidegger, un “ser para la muerte”. Su muerte es de alguna manera mi muerte: esto no es fácil de sostener. Los recursos defensivos que ponemos en juego son complejos: obedecen a las maneras de tramitar la angustia y se reflejan en el modo de relacionarnos con el cuerpo del doliente.

Dado que la especialidad de los intensivistas se desarrolla generalmente en un entorno tecnológico, cabe detenerse unos instantes en la cuestión de la técnica entendida como poder que se ejerce desde la distancia e instaura una distancia. Entre el profesional de la salud y el enfermo se interponen los aparatos y un cierto saber. Ciencia y tecnología configuran un modo de realidad cuya artificialidad puede desdibujar al hombre y convertirse en riesgo para su irreductible alteridad.

“El exceso del espíritu técnico trae aparejadas estas consecuencias: la «uniformidad sin distancia» y la no «proximidad» de las cosas. Llevado por una especie de voluntad prometeica, o por una lógica enajenada e independizada del hombre que la maneja, o por un instinto de apropiación y de disposición dominadora omnipotente, ese espíritu técnico trata de colmar todo hiato, todo «entre-dos», toda sana distensión que distingue, diferencia y separa existencialmente cada «aquí», de todos los otros «aquí». Se podría decir que estamos frente a un tipo de humanidad que ya no espacializa en la forma de lugares, comarcas y regiones familiares, sino que anónimamente es espacializada por la fuerza artificial de un espacio homogéneo, cuantitativo y mensurable que sólo tiene a sedarse en la medida que llega a alcanzar una especie de siempre inalcanzable «ubicuidad» total. [...] El dominio técnico del espacio apunta a una omnipresencia del hombre en todos los rincones del universo. [...] Pero la experiencia parece mostrarnos que, en la medida en que se cumple este progreso [...], el espacio existencial se desvitaliza, disolviéndose en espacio homogéneo, cuantificado y enteramente exteriorizado. En un espacio de esta naturaleza, anónimo y abstracto, las cosas se vacían de su mejor sustancia y se tornan vanas, se aglutinan en masas etiquetadas en base a prototipos estandarizados. Volverse vanas las cosas significa que ellas pierden la medida de su distanciarse y de su acercarse. En este sentido son aniquiladas en sus auténticas relaciones vinculantes y convertidas en simple material de consumo”.<sup>15</sup>

La técnica puede comportar un uso erótico-simbiótico cuando se implementa como poder que penetra, controla y asimila. Cabría preguntarse

15. H. MANDRIONI, *Pensar la técnica. Filosofía del hombre contemporáneo*, Buenos Aires, Guadalupe, 1990, 64-65.

si las bromas soeces que circulan en las unidades de cuidados intensivos no se relacionan de alguna manera con el imaginario del poder tecnológico y qué relación existe entre el imaginario tecnológico y un cierto uso del lenguaje. Me pregunto si esas bromas no revisten un cierto tinte pornográfico en tanto borran al sujeto como presencia y lo expresan como objeto.

Cuando el sujeto deviene objeto, esta cosificación imaginaria cumple una doble función. Por un lado, aparece como la colmadura de un hueco, ilusión del apaciguamiento de la angustia; por otro, como lo que me oculta mi condición de sujeto deseante, finito y mortal. Agotamiento del deseo, muerte de la subjetividad, desaparición de la alteridad. El objeto proclama la muerte del sujeto. Ante lo que no es manejable, lo real, la vida y la muerte, circulan cuerpos, cosas, objetivaciones: todo lo que ilusoriamente se puede controlar. Sueño de omnipotencia que me entrapa en la radical impotencia de las cosas en las que yo también soy metamorfoseado por esta erotización simbiótica.<sup>16</sup>

Asimismo, no se puede ignorar el modo de abordar la cuestión de la muerte en nuestra cultura actual. En los últimos siglos el lugar del morir se ha desplazado de las propias casas al hospital. Hoy esto está siendo revertido por motivos de costos, disponibilidad de camas y necesidad de tratamiento especializado (cuidados paliativos). No obstante, aunque en ciertas enfermedades terminales se está volviendo a morir en el propio seno familiar (hogar), lo que prevalece es el ocultamiento.

El tema del ocultamiento ha cambiado en el transcurso del tiempo. Primero se ocultó al moribundo para protegerlo de terceros; luego se ocultó el hecho de la muerte al mismo moribundo; finalmente se ocultó la muerte al contexto social para no perturbar la idea de una vida dichosa. En los nuevos cementerios los signos de la muerte desaparecen en el verde pacífico de los prados. El hombre contemporáneo parece no querer enterarse de su muerte. La muerte aparece a nuestros contemporáneos como el primer tabú, desplazando al sexo: a la liberación del *eros* siguió el aprisionamiento del *tanatos*. Empero, como estas dos fuerzas vitales están profundamente hermanadas y en permanente equilibrio inestable, lo que suceda con una impacta en la otra. La exacerbación de *eros* condice con la negación imaginaria de *tanatos*.<sup>17</sup>

16. Cf. M. MARZANO, *La pornografía o el agotamiento del deseo*, Buenos Aires, Manantial, 2006, 39-74.

17. Cf. P. ARIÈS, *Historia de la muerte en Occidente. Desde la Edad media hasta nuestros días*, Barcelona, El Acantilado, 2000, 83-98; 223-268.

La negación de la muerte, operada de distintas formas, no es ajena a una cierta concepción y aplicación de la tecnología en medicina. Los fenómenos de desplazamiento, ocultamiento o negación de la muerte comprometen la posibilidad identitaria en la relación médico-paciente. Por ende, estrategias como “de eso no se habla”, “hacemos de cuenta que aquí no pasa nada y por eso nos reímos”, etc., son la contracara del modo como la cuestión de la muerte incide en las relaciones que entabla el profesional de la salud.

#### 4. Conclusión

El fenómeno de reducción del sujeto está todavía muy presente en cierta medicina. De hecho, en Estados Unidos, cuna de los principios de la bioética, se está revisando su modo de aplicación. Como afirma la Dra. Christine Cassel, el respeto casi sagrado del principio de la autonomía del paciente, sumado a la rentable industria de los juicios, terminó en el abandono del mismo paciente.<sup>18</sup>

Aunque la relación autonomía-beneficencia sea compleja, inestable y plantee siempre nuevos desafíos, no se resolverá ni en el abandono del paciente ni en la omnipotencia del profesional de la salud. Plantear la relación desde el cuidado mutuo que ejercen ambos, puede ser un camino para superar ciertas antinomias y tensiones surgidas de postular a los miembros de la relación en oposición.<sup>19</sup>

ALEJANDRO C. LLORENTE

14.03.06 / 14.05.06

18. “El principismo fue una suerte de «puerto seguro» para los médicos en esta última década de gran cambio en los estándares, bioética, normas médicas y legislación. Con estos principios sencillos y una sencilla comprensión de la ley, podían sentirse en cierto modo protegidos de posibles juicios y, aún más, de ser considerados no éticos (...) Pero ahora, en este mundo complejo pedimos a los médicos que restablezcan la intimidad en las relaciones con sus pacientes, que vuelvan a cargar algo de ese pesado peso sobre sus hombros, que se pregunten y tal vez internalicen las fuentes de sentido religioso o filosófico de sus pacientes y que las conecten con sus propias fuentes de sentido”. C. K. CASSEL, “Clinical medicine and biomedical ethics in the 1990’s”, en E. R. DuBOISE – R. HAMMEL – L. J. O’CONNELL, *A Matter of Principles? Ferment in U.S. Bioethics*, Valley Forge, Trinity Press International, 1994, 340-341. Un poco más adelante, dirá: “Es necesario clarificar dos dimensiones en la clínica médica. La primera es entender las razones por las que se toman las decisiones. La segunda es entender el sentido de lo que se hace: acá tenemos la pobreza más absoluta en el ámbito clínico. ¿Dónde está el sentido profundo de nuestros actos y de nuestra profesión en la manera burocrática y economicista de conducir la medicina de los últimos años? Encontrar este sentido profundo es el desafío más importante de la próxima década”. *Ibid.*, 342. La traducción es mía.

19. Esta vivencia de la relación desde el punto de vista de ambos participantes origina un tipo de vínculo que M. Buber llama “inclusión” (*Umfassung*) y supone la actuación de una profundidad (el alma) que va más allá de la sola asistencia médica. Cf. GORDON, “La ética y el lugar del otro”, 92.

## COR AD COR LOQUITUR

### Aproximación teológica a la oración de Newman

#### RESUMEN

El autor estudia el lugar que ocupó la oración en la vida de Newman en su etapa anglicana como católica. A través de un recorrido por la vasta obra del converso inglés intenta una aproximación a su doctrina sobre la oración, tanto en sus formas como contenido; mostrando asimismo los peligros a los que siempre debe hacer frente esta práctica en la vida de fe.

*Palabras clave:* oración, sentido del misterio, virtudes y defectos del orante, discernimiento.

#### ABSTRACT

The author studies the role that prayer had in Newman’s life during his Anglican and Catholic phases. Through a visit to the wide work of English converts, he tries an approach on his doctrine of prayer, both in its shape and content, showing the dangers that this practice encounters when living in the faith.

Key Words: prayer, sense of mystery, virtues and defects of the devoted who prays, discernment.

## 1. Introducción

John Henry Newman tuvo en 1816, cuando contaba quince años de edad, una extraordinaria experiencia religiosa, después de la cual se sintió unido a Dios de manera muy intensa, y que expresó con estas palabras: “*en el mundo existen sólo dos seres absoluta y luminosamente auto evidentes: yo y mi Creador.*”<sup>1</sup> Esta unión se hizo cada vez más fuerte con el paso del tiempo, llegó a absorberlo completamente, y a orientar todo su pensamiento y acción. Ella era una relación de fe, que se basaba sobre la certeza de la revelación cristiana, del amor a Dios por él, y se manifestaba en una oración constante y fervorosa.

La oración se convirtió en la ocupación preferida de Newman, marcó el tono de sus días, asumiendo aspectos nuevos en las fases sucesivas de su larga vida. Lo acompañó y confortó en el período en que fue estudiante en Oxford; se hizo más frecuente y abierta a los demás cuando fue nombrado párroco en la iglesia universitaria de St. Mary; se volvió apasionada durante el movimiento de Oxford, iniciado en 1833, y en los años de crisis que precedieron a su conversión al catolicismo. Después del ingreso en la Iglesia Católica, en 1845, la oración asume otra tonalidad, se enriqueció de una nueva dimensión: se volvió más simple, más confiada, podría decirse más popular, expresándose en las prácticas y en los ejercicios de devoción propios de la piedad católica.

Newman no encerró en sí mismo una experiencia tan grande, sino que la hizo materia de reflexión para comprenderla mejor y llevarla al conocimiento de los otros. En esta elaboración, no se limitó a revelar sus sentimientos personales, sino que los enriqueció con el estudio y el aporte de aquello que podríamos llamar las fuentes de la oración, tales como la *Biblia*, su pan cotidiano desde que era niño, su libro de lectura y meditación continua; la *tradición cristiana*, sobretudo los Padres de la Iglesia, que leyó completos en orden cronológico; los teólogos anglicanos, los llamados *Carolines Divines* del 1600 que tuvieron un enorme influjo en su formación teológica y espiritual, y el *Prayer Book*, el libro oficial de la oración anglicana para todos los tiempos del año.

1. *Apo.* 32. Las citas están tomadas de la edición preparada por VICTOR G. RUÍZ Y JOSÉ MORALES, J. H. NEWMAN, *Apología pro Vita Sua. Historia de mis ideas religiosas*, Madrid, Encuentro, 1996.

Afirmado en su experiencia personal y en la doctrina de tales fuentes autorizadas, Newman trató muchas veces sobre la oración en sus escritos y en la predicación, dedicándole expresamente algunos sermones, desarrollando los aspectos más relevantes. El conjunto nos presenta una oración de alto nivel, provista de rasgos inconfundibles: una oración noble, sostenida, incisiva, a veces polémica, que no concede nada a la improvisación y al facilismo.

En 1879 al serle conferido el Cardenalato por el Papa León XIII, eligió como lema de su escudo heráldico la expresión *cor ad cor loquitur* (el corazón habla al corazón). Estas palabras resumen muy bien el estilo de la oración newmaniana, porque muestran el acto orante, al interior del diálogo que se establece entre el hombre y Dios.

Actualmente, no obstante el ruido de una sociedad distraída y superficial, se percibe en muchos, una nostalgia del sentimiento religioso y una búsqueda de interioridad. Para el hombre sediento del encuentro con Dios, Newman se ofrece como guía seguro que puede acompañar en el aprendizaje de la ardua tarea que supone la oración.<sup>2</sup>

En las siguientes reflexiones intentaremos exponer los lineamientos fundamentales de su experiencia orante como de su doctrina sobre la oración. Buscamos también responder a los cuestionamientos y dificultades que hoy se presentan con más frecuencia en torno al tema de la oración, tanto en su contenido como en sus formas.

## 2. La oración en la trama de su vida

“Oh Santísimo y amabilísimo Corazón de Jesús, tu estás escondido en la Santa Eucaristía, y aquí palpitas siempre por nosotros. Ahora como en otro tiempo tu dices: Desiderio desideravi, ‘he deseado ardientemente’. Te adoro con todo mi amor y con toda mi veneración, con mi afecto ferviente y con mi voluntad cada vez más dócil y animosa. ¡Oh Dios mío!, cuando tu vienes a mi en la santa comunión y pones en mí tu morada, haz que mi corazón palpite al unísono con el tuyo.

2. Cf. Mensaje del PAPA JUAN PABLO II con ocasión del II centenario del nacimiento del Cardenal Newman, *L'Osservatore Romano* n° 11 (2001) 8. Sobre la espiritualidad de Newman puede verse: BOUYER, LOUIS, NEWMAN, *His Life and Spirituality*, London, Burns and Oates, 1958; C. S. DES-SAIN, *The Spirituality of John Henry Newman*, Minneapolis, Winston Press, 1977; I. KER, *Healing The Wound of Humanity. The Spirituality of John Henry Newman*, Darton. Longman + Todd, London, 1993.

Purifícalo de todo aquello que es orgullo y sensualidad, de toda dureza y crueldad, de toda perversidad, desorden y tibieza.

Cólmalo a tal punto de ti, que ni los acontecimientos cotidianos, ni las circunstancias de la vida, puedan lograr perturbarlo, y en tu temor y en tu amor pueda encontrar la paz”.<sup>3</sup>

Esta plegaria para la adoración eucarística, tomada de sus *Meditations and Devotions*, es un bello ejemplo de cómo la oración constituyó la trama espiritual en la vida de Newman. En efecto, él fue sin duda un hombre dotado de brillantes dones intelectuales; sus investigaciones filosóficas han contribuido a la historia del pensamiento y de la cultura, y sus escritos teológicos y espirituales, notables por su claridad de expresión, le han merecido un puesto de honor entre los escritores religiosos de la época moderna.

Pero junto a esta cualidad de estudioso, hay en él una dimensión espiritual que animaba y guiaba la anterior, teniéndola alejada del error, y confiriéndole a sus escritos un poder de atracción y persuasión poco común en otros escritores de su tiempo. Este centro espiritual que permite aunar ciencia y contemplación, no es otro, que la misma vida personal de Newman; una vida de fe, de virtud y piedad, sostenida y alimentada por la oración constante.

Para Newman la oración es simplemente la conversación del hombre con su Dios y Creador. Es la voz de la fe, que pone al hombre en comunión con un mundo más elevado y que hace al cristiano capaz de ejercitar su condición de hijo de Dios:

“Nuestra conversación está en los cielos, afirma S. Pablo (Fil. 3, 20). La oración y la alabanza son las expresiones de esta conversación celeste. Son la expresión de la típica actitud cristiana de escrutar y esperar la venida de Cristo, el ‘Sursum Corda’ que pone al creyente en contacto con el cielo mientras todavía vive en el mundo”.<sup>4</sup>

La oración ha sido en Newman un hábito cultivado durante toda su vida. Este se originaba en la clara conciencia que tuvo desde muy joven, de la presencia de Dios y de su santidad. Sobre esta experiencia escribe en su Apología: “Cuando tenía quince años (en el otoño de 1816), se produ-

3. J. H. NEWMAN, *Meditazioni e Preghiere*, a cura de Giovanni Velocci, Milano, Jaca Book, 2002, 106; en adelante MD.

4. Cf. “*Waiting for Christ*” en *Sermons preached on Various Occasions*, London, 1908, 85; en adelante SVO.

jo en mí un gran cambio interior. Caí bajo la influencia de un credo definido y recibí en mi intelecto la marca de lo que es un dogma, que gracias a Dios nunca se ha borrado ni oscurecido”.<sup>5</sup>

¿Cómo se produjo este gran “cambio de pensamiento” y cuales fueron las consecuencias? En el verano de 1816, Newman permaneciendo en la escuela Ealing (Londres) a causa de una enfermedad y de dificultades económicas en la familia, lee el libro *Force of Truth* de Thomas Scott.<sup>6</sup>

Este libro –al igual que sucedió en San Agustín con la lectura de Hortensio– tuvo un grandísimo influjo sobre el alma de Newman. Lo guió ante todo a una gran certeza acerca de la existencia de Dios: “*Fue él –confiesa– quien primero plantó en mi mente esa fundamental verdad de la religión*”.<sup>7</sup> Esta certeza del dogma se expresa de dos modos, por una parte le hizo entender la variedad de las cosas de este mundo. Dice en la Apología que esta experiencia tuvo el efecto de “*aislarme de las cosas que me rodeaban, en confirmar mi desconfianza hacia la realidad de los fenómenos materiales, y en hacerme descansar en el pensamiento de dos y sólo dos seres absoluta y luminosamente auto evidentes: yo y mi Creador*”.<sup>8</sup>

Esta clásica expresión newmaniana, encierra una percepción y experiencia central en su espiritualidad, ajena a todo subjetivismo, en cuanto que el hombre queda abierto al misterio trascendente de Dios. El sermón *La individualidad del Alma*<sup>9</sup> de 1836 constituye un excelente comentario a esta expresión. Individualidad del alma es otro nombre para designar su inmortalidad. El descubrimiento de que Dios es amor, lleva a descubrir la responsabilidad personal de cada uno ante Dios. El hombre no está hecho sólo para la vida inmortal sino para una inmortalidad que es participación en la vida eterna de Dios. No es la cuestión abstracta de la distinción metafísica entre cuerpo y alma que Newman tiene en mente. Lo que entiende por inmortalidad (o individualidad) del alma, es que el hombre está destinado no a una vida sin fin solamente, sino a una vida con Dios.

5. Apo. 31.

6. Thomas Scott (1747-1821), fue clérigo anglicano, de doctrina y piedad calvinista. Su comentario sobre la Biblia, publicado desde 1788 a 1792, alcanzó extraordinaria difusión entre los evangelistas. Murió en Aston Sandford cerca de Oxford, de donde era párroco desde 1801. Su autobiografía, *The Force of Truth* (1779) tuvo gran difusión.

7. Apo. 32.

8. Apo. 32.

9. Cf. “*The Individuality of the Soul*” (27.III.1836), J.H. NEWMAN, *Parochial and Plain Sermons*. Ignatius Press, San Francisco, 1997, 784; en adelante PPS.

Con particular intensidad reaparece esta idea al final de su vida cuando reflexiona sobre la perspectiva de la vida futura:

“Mirando más allá de esta vida, mi oración primera, mi anhelo, mi esperanza ardiente es ver a Dios. El pensamiento de reencontrarme allá con mis queridos amigos de la tierra palidece ante aquel otro. Sí, creo que nunca moriré; esta expectativa tremenda de la inmortalidad me aplastaría si no fuera porque confío y pido que sea una eternidad en la compañía de Dios. ¿Cómo puede ser la eternidad algo bueno si no es con él? Para la gente que quiero mi única oración es que ellos también vean a Dios”.<sup>10</sup>

Con un planteo más bien de tipo psicológico, Newman señala lo que ya S. Agustín denominaba “*inquietud del corazón*”<sup>11</sup> y Sto. Tomás “*deseo natural de ver a Dios*”,<sup>12</sup> indicando así la orientación del hombre hacia su Creador. Por un lado muestra la insatisfacción que provocan las cosas creadas, al no poder saciar aquella “capacidad” que el hombre tiene de lo Absoluto, y por otro, indica la oración como la cualidad que permite al alma descubrir su origen y buscar en él su sosiego:

“Reparamos poderosamente en la relatividad y debilidad de las cosas de este mundo; nos damos cuenta que hacen promesas que luego no cumplen. Las cosas nos defraudan. Y si cumplen lo prometido, no acaban de satisfacerlos. Buscamos algo que no sabemos bien lo que es, pero estamos seguros de que el mundo no nos lo ha dado. Además, ¡los cambios en esta vida son tantos, tan repentinos, tan mudos, tan constantes!

El mundo nunca deja de cambiar y sigue cambiando hasta entristecernos; hasta un punto en el que desaparece nuestra confianza en él. Se hace patente que no podemos seguir dependiendo de él, a menos que marchemos a su paso y cambiemos nosotros también, cosa que no podemos hacer. Sentimos que mientras el mundo cambia, nosotros somos uno y el mismo, y así, con la ayuda de Dios, llegamos a per-

10. Cf. *The Letters and Diaries of John Henry Newman*, Edited at The Birmingham Oratory with notes and introduction by C. S. DESSAIN and T. GORNALL, S. J., volume XXIX (to John Rickards Mozley, Feb. 26.1880) 241, Oxford, Clarendon Press, 1976; en adelante LD.

11. Cf. *Conf.* I. 1; también *Conf.* VII 8: “*Con agujones internos me espoleabas para que no estuviese tranquilo hasta llegar a la certeza de tu existencia*”. A esto alude también el P. Henri De Lubac al hablar del “deseo desconocido”, en *El misterio de lo sobrenatural*, Encuentro, Madrid, 1991, 227.

12. Cf. *Q. disp. de Spe* 1ad 6. Este *desiderium naturale videndi Deum*, le sirve a Sto. Tomás para cualificar la aspiración que hay en el espíritu humano, experimentable bajo la forma de tendencia a la felicidad y a la contemplación de la verdad. Por eso no se trata de un aspecto particular del hombre. Más bien la define como la situación fundamental de la existencia humana, que apunta siempre más allá, como “movimiento abierto al futuro”, y que siempre se concreta en tres posibles opciones, que dibujan claramente cual es el término del deseo de Dios: *o la resignación, o la desesperación, o la esperanza* (Cf. *Sc G* III, 48; IV, 54; *Sth.* I q. 75 a. 6)

cibir algo de lo que significan nuestra independencia respecto a las cosas temporales y nuestra inmortalidad.”<sup>13</sup>

En numerosas ocasiones, Newman ha relacionado el tema de la inmortalidad del alma con la necesidad de la oración. En el que es considerado su primer sermón anglicano de 1826, partiendo de un pasaje de la carta a los Hebreos: “*Santidad, sin la cual nadie verá al Señor*”, sostiene que el ejercicio de la santidad le es exigida al cristiano como una preparación a la vida bienaventurada. Santidad no es otra cosa que guardar los mandamientos de Dios; hacer las cosas como Él quiere que las hagamos; vivir habitualmente en la visión del mundo futuro, como si hubiéramos roto los lazos de esta vida, y hubiéramos muerto ya.<sup>14</sup>

Newman reconoce que el hombre suele engañarse en las verdades de la fe, y en este caso muchas veces considera el cielo un lugar como esta tierra, un lugar donde cada uno puede elegir y hacer su propio gusto. En este mundo el hombre encuentra en el trabajo, la ciencia, la literatura y la política su ocupación y su placer. Pero en el mundo venidero, donde Dios será todo en todos, es totalmente diferente. Para ese estado de bienaventuranza eterna, Dios le ha dado al hombre como preparación, esta vida. La santidad, y la oración constituyen esta preparación, que Dios exige a todos los hombres a los que hace partícipes de su vida divina. La oración, en efecto, “instaura” en nosotros el modo de vida de los bienaventurados. Ella es proporcional, no solo a nuestro estado de peregrinos, sino a nuestra futura condición de ciudadanos del Cielo. Newman parece decirnos que en la oración hacemos cada día, lo que un día haremos por toda la eternidad.

“El cielo no es como este mundo. Voy a decir que es mucho más como una iglesia. Porque en un lugar de culto público no se escucha ningún lenguaje de este mundo, no hay planes traídos por objetivos temporales, grandes o pequeños, ninguna información de cómo fortalecer nuestros intereses mundanos, extender nuestra influencia o establecer nuestro crédito...Aquí escuchamos sola y enteramente de Dios. Le alabamos, le adoramos, le cantamos, le agradecemos, lo confesamos, nos entregamos a Él, y pedimos Su bendición. Y por lo tanto, una iglesia es como el cielo; porque tanto en una como en otro hay un único soberano asunto ante nosotros: la religión”.<sup>15</sup>

13. Cf. “*The immortality of the Soul*” (21.VII. 1833), *PPS* I, 2 17.

14. Cf. “*Holiness necessary for Future Blessedness*, 1826, *PPS* I, 1 5 y 6.

15. *PPS* I, 1 7.

Este adiestramiento por el que el hombre se prepara ya desde este mundo para el cielo, tiene en la oración como en la vida moral sus deberes fundamentales, los cuales dan a la vida de fe un sello inconfundible de autenticidad y sinceridad. Al examinar la propia vida con todos sus actos, a la luz de la mirada de Dios, Newman nos descubre la responsabilidad que nos toca a cada uno en esta tarea:

“No hemos sido enviados a esta tierra para nada. No hemos nacido por casualidad. No estamos aquí para dormir durante la noche, levantarnos por la mañana, buscar alimento, beber y comer, reír y bromear, ofender a Dios cuando nos viene en gana, reformar nuestra vida cuando nos cansamos de pecar, criar hijos y morir. Dios contempla a cada uno de nosotros, crea toda alma, la infunde, una a una, en un cuerpo, y lo hace con una intención. Nos necesita, se digna necesitar a cada uno de nosotros. Tiene un plan para cada hombre. Somos iguales en su presencia, y nos sitúa en diferentes circunstancias y estados, no para hacer en ellos lo que nos plazca, sino en orden a trabajar para Él. Igual que Cristo tuvo una tarea, nosotros tenemos la nuestra. Igual que Él cumplió gozoso su trabajo, también nosotros hemos de alegrarnos en el nuestro.”<sup>16</sup>

Es en este sentido que Newman considera la oración no tanto como un “privilegio” sino como un “deber”. Como veremos luego, la oración hunde sus raíces en el misterio mismo de Dios; su estímulo y motivación últimas la encuentra en la fidelidad de Dios hacia el hombre, expresada en el Amor creador y redentor, por el cual sostiene nuestra existencia, llamándonos a compartir una vida mas alta, sobrenatural, que solo la fe puede captar y la oración experimentar:

[...] lo que ahora diré concerniente a la oración, no la consideraré en cuanto privilegio, sino como un deber, pues hasta que no tenemos alguna experiencia de los deberes de la religión, somos incapaces de tomar parte propiamente en los privilegios. Es demasiada la moda del día, ver la oración principalmente como un mero privilegio, tal, que ser negligente es sólo inconsiderado, pero no pecado. Es optativo.”<sup>17</sup>

Llegados aquí podemos ya vislumbrar cual es la doctrina de Newman sobre esta práctica, a la que llama justamente: “*la verdadera esencia de toda religión*”;<sup>18</sup> y al punto de citar con total aprobación, la drástica

16. J.H. NEWMAN, *Discourses Addressed to Mixed Congregations*, introduced and edited by James Tolhurst, vol. VI, Millenium Edition, Gracewing, Leominster, 2003, 128-129; en adelante *Mix*.

17. cf. “*Times of Private Prayer*” (20.XII.1829), *PPS* I, 19 158.

18. Cf. *A Letter to Pusey*, in *Diff.* II, 68.

frase de su Padre espiritual S. Felipe Neri: “*Un hombre sin oración es un animal sin razón*”.<sup>19</sup>

En uno de los más bellos sermones en donde Newman trata sobre la oración y que lleva por título *Mental Prayer*, establece una luminosa analogía entre la vida del alma y del cuerpo:

“No sabemos cómo dé Dios la vida a nuestras almas, de la misma forma que tampoco sabemos cómo da la vida a nuestros cuerpos. La vida de nuestro espíritu, según S. Pablo «está escondida con Cristo en Dios» (Col. 3, 3); y a semejanza de cómo se manifiesta la vitalidad del cuerpo a través de los movimientos del mismo, la presencia del Espíritu en nosotros se revela a través de la actividad espiritual, bajo la forma de la plegaria continua. La plegaria representa para la vida espiritual lo que las pulsaciones y la respiración para la vida del cuerpo. Pensar vivo un cuerpo frío, inmóvil e insensible, es tan absurdo como considerar viva un alma que no reza.”<sup>20</sup>

Newman subraya aquí el término de la analogía, mostrando, que del mismo modo que el latido de un corazón es connatural a un cuerpo vivo, así la oración lo es para el alma. El alma de una “fe real” está en la oración, porque es ella la que mantiene vivo el diálogo amoroso con Dios, por el que el alma cumple aquello de S. Agustín cuando dice que ella está más presente “*ubi amat plus quam ubi animat*.” De aquí se desprende la necesidad de la oración constante de la que habla S. Pablo (1 Tes. 5, 17), por lo que la oración debe ser en la vida cristiana, algo tan simple como las relaciones que tenemos con aquellos a los que amamos, algo tan natural como el aire que respiramos. Newman insiste en el citado sermón:

“Puede temerse, desde luego, que mucha gente no rece en determinados momentos, ni se mantenga en comunión habitual con Dios. Es fácil comprender cómo se comporta: La plegaria se considera como una actividad ocasional, a la que se recurre cuando se siente la necesidad de la asistencia divina, cuando se está atribulado o se tiene miedo, o bien, cuando la sensibilidad está particularmente excitada: en efecto, se ignora qué puede ser una religiosidad habitual o el ejercicio de la presencia de Dios durante un cierto tiempo en determinados momentos. Es doloroso comprobar que inclusive los mejores cristianos carecen del espíritu de plegaria. Que trate cada uno de confrontar las muchas veces que ha sentido la necesidad de rezar mientras era víctima de las preocupaciones, con las raras veces en que ha dado gracias a Dios por haber oído sus plegarias, y se dará cuenta de cuán poco posee el verdadero hábito de la plegaria y de cuánto depende su piedad de una emo-

19. *MD* 188.

20. Cf. “*Mental Prayer*” (13.XII.1829), *PPS*. VII, 15 1538.

ción accidental, lo cual no testimonia desde luego, que se posea un corazón verdaderamente cristiano.”<sup>21</sup>

Con estas afirmaciones y otras que podrían traerse a ejemplo, no debe sorprender que Newman haya hecho de la oración un hábito durante todos los períodos de su vida. Su espíritu de oración fue desarrollándose, no sin dificultades, de allí que aconsejara siempre la abnegación como criterio de seriedad religiosa. De la práctica perseverante de la oración pudo también decir:

“Levantaos en la mañana con el propósito (quiera Dios) de que el día no pasará sin su abnegación [...] Este también es el modo para mantener tu corazón despierto. Pruébate cada día en pequeños actos, para demostrar que tu fe no es un engaño.”<sup>22</sup>

### 3. El sentido del misterio

Hemos mencionado ya, como Newman tuvo desde muy joven, una clara conciencia de la “presencia de Dios” y cómo en la necesidad y práctica de la oración constante, expresaba el “estar frente” a esta Presencia. Algunas lecturas anglicanas,<sup>23</sup> junto al descubrimiento de los Padres alexandrinos,<sup>24</sup> fueron forjando en su pensamiento, lo que él llamó el “principio sacramental”<sup>25</sup> es decir la doctrina de que los fenómenos materiales son a la vez tipo e instrumentos de cosas reales e invisibles.

Newman considera lo visible como la cáscara exterior de un mundo misterioso, que mientras quita a nuestra mirada las invisibles grandezas de Dios, al mismo tiempo no las hace presentes. En el sermón *The Invisible world* de 1837, considerado una de sus grandes homilías, resume magistralmente su pensamiento: “Las cosas creadas proceden de un centro de amor y bondad que es el mismo Dios, pero no son su plenitud; hablan del cielo pero no son del cielo. No son en cierto modo, sino deste-

21. *Ibid* 1540; el mismo argumento puede verse en el sermón *The Good Part of Mary* (26.X.1834) PPS III, 22 685.

22. Cf. *Self Denial The Test of Religious Earnestness* (22.XII.1833), PPS.I 5 49; también con relación a la oración en medio de los deberes cotidianos, el bello sermón: *Doing Glory to God in Pursuits of the World* (1.XI.1836) PPS. VIII, 11 1656.

23. *Apo.* 36 y 43.

24. *Apo.* 49-50.

25. *Apo.* 43.

llos perdidos y débil reflejo de su Imagen; son tan solo migajas de la mesa. Nosotros esperamos la llegada del día de Dios, cuando todo este mundo exterior, aunque bello perecerá, cuando los cielos sean quemados y la tierra quitada”.<sup>26</sup>

El principio sacramental, Newman lo aplica a numerosas realidades: a la naturaleza, la historia, la Iglesia, la sociedad y los ángeles. Bajo este ángulo visual, considera el desarrollo histórico del mundo: “Hay dos mundos, el visible y el invisible, como dice el Credo: el mundo que vemos y el que no vemos; y el mundo que no vemos existe tan verdaderamente como el que vemos: [...] Fijaos que la gente habla a menudo como si el otro mundo no existiera ahora sino solo después de la muerte. Pero no es así: existe “ahora”, aunque no lo veamos. Está entre nosotros y nos rodea”.<sup>27</sup> Pero el principio sacramental subsiste con mayor intensidad en el más grande fenómeno de la historia que es la Iglesia. La Iglesia en su realización histórica no es otra cosa que el aspecto visible de la Jerusalén celeste, una imagen que se asemeja a su prototipo, que espera continuamente la presencia de la sociedad invisible de Dios, con sus ángeles y santos y nos conduce a las realidades inmutables, a Dios.<sup>28</sup>

Esta mirada sacramental que Newman tiene de la historia, le permite tener una valoración más honda de los hechos que suceden en ella. El cristianismo, como revelación que acontece en la historia, es en sí mismo, un don sobrenatural que tiene su origen y su vida en el mundo invisible, y sólo su extensión en el visible. De modo que se presenta en el terreno de la historia, como un designio inmenso, que se proyecta a lo ancho y a lo largo, no lo abrazamos, sino que nos rodea y abarca por todos lados.<sup>29</sup> El cristianismo trae el sentido de la historia; no es él una grandeza histórica, sino la historia una grandeza cristiana.

La configuración de su pensamiento a partir del *principio sacramental*, le ha dado a su espiritualidad un elevado sentido del Misterio. Aquí, Newman participa de la atmósfera natural que caracterizó al movimiento de Oxford, que se formó en un clima de oración y poesía, y encontró expresión lírica antes de comenzar a expresarse en tratados doctrinales.

26. Cf. *The Invisible World* (16.VII.1837) PPS.IV 13 867.

27. Cf. *The Invisible World* PPS. IV, 13 860 y 862.

28. Cf. *The Church visible and Invisible* (25.X.1835) PPS. III, 16 625.

29. J. H. NEWMAN, *The Via Media of The Anglican Church*, Edited with introduction and notes by H. D. Weidner, Oxford, Clarendon Press, 1990, 133.

En efecto, hombres como Keble, Williams, Froude y Newman eran todos ellos poetas que buscaban en la poesía algo más que placer estético, y en la religión algo más que sentimientos piadosos. Sostenían que la práctica misma y el cultivo de la poesía demostrarían poseer en alguna medida el poder de guiar la mente hacia la adoración y la plegaria.

Newman estaba convencido de ello, y compartía la afirmación de Keble cuando este decía que “aquellos que desde su corazón prorrumpan en poesía o buscan a Dios en la oración, necesitan siempre cultivar con todo su espíritu la visión de algo más bello, más grande y más digno de amor que todo lo que puede ver el ojo natural”.<sup>30</sup>

La visión sacramental y poética de la existencia, Newman la aplica también a la percepción que el hombre tiene de la armonía de la música, cuya dulzura representa bellezas desconocidas y el ritmo espiritual de otro mundo:

“¿es posible que aquella cadencia de notas, con sus arreglos inagotables, tan rica y tan simple, tan resuelta y regulada, tan variada y majestuosa, no sea más que un sonido que se va y perece? ¿Puede ser que aquellas misteriosas conmociones del corazón, sutiles emociones, extraños anhelos de algo que no podemos precisar, y sublimes impresiones que no sabemos de dónde proceden, hayan sido forjadas en nosotros por algo que no tiene consistencia, que viene y se va, que empieza y termina sin trascender sus límites? No es así, no puede ser así. Deben de haberse desprendido de alguna esfera superior, son las emanaciones de la armonía eterna en el ámbito del sonido creado; son los ecos de nuestro hogar, la voz de los ángeles, el Magnificat de los santos, leyes vivas del gobierno divino o sus divinos atributos. Son algo más allá de sí mismas, algo que no podemos abarcar con el entendimiento. Algo que no podemos articular; aunque el hombre mortal tiene el don de sentir las realmente, y quizás en esto radica su distinción de los demás seres terrestres”.<sup>31</sup>

El “*principio sacramental*” posibilita ver a través del velo de las realidades creadas la presencia y acción vivificante de Dios, pero se sostiene en su pensamiento junto al “*principio del dogma*” que considera esencial para dar al acto de fe, un contenido y un fundamento situado fuera del propio yo:

30. C. DAWSON, *El espíritu del Movimiento de Oxford*, Madrid, Rialp, 2000 42. Sobre la dimensión poética del movimiento de Oxford, puede verse la excelente obra de O. CHADWICH, *The Spirit of The Oxford Movement. Tractarian Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 86 ss.

31. J.H. NEWMAN, *Fifteen Sermons Preached before the University of Oxford between AD. 1826 and 1843*. Introduction by Mary Katherine Tillman, vol. 5, Indiana, Notre Dame, 1997, XV, 398.

“Desde los quince años, el dogma ha sido el principio fundamental de mi religión. No conozco otra religión ni puedo hacerme a la idea de otro tipo de religión. La religión como mero sentimiento me parece algo ilusorio y una burla. Tanto puede haber amor filial sin la existencia de un padre como devoción sin la existencia de un Ser Supremo”.<sup>32</sup>

Newman ha visto con claridad los peligros de una devoción que estimula la contemplación del propio yo y que degenera fácilmente en afectación piadosa e hipocresía. El error de los cristianos evangélicos dirá en 1838, “fue que apelaron a las experiencias dentro de ellos, más que a Aquel que existe sin ellos”.<sup>33</sup> La oración como experiencia de Dios, necesita de la verdad objetiva, que el creyente solo alcanza, abriéndose sincera y humildemente a la Revelación que Dios hace de sí mismo. Por el contrario, cuando se prescinde de la Verdad Revelada, que recogemos en la fuente de la S. Escritura y la tradición, la oración se vacía de su contenido real, llegándose a identificar la gracia del Espíritu Santo con la experiencia psicológica de su presencia en el alma. “No hay que admirarse –dice– de que, donde el pensamiento de sí mismo oscurece el pensamiento de Dios, languidezcan la oración y la adoración”.<sup>34</sup>

Newman contribuyó eficazmente a librar la idea moderna de “*experiencia cristiana*” de las hipotecas subjetivistas en las que era mantenida la teología protestante. En este sentido, trasladó la idea de “*experiencia*”, desde unos planteamientos puramente epistemológicos de meros contenidos de conciencia, a un horizonte en el que la *vivencia religiosa* tiene lugar como reacción de todo el ser humano ante la Presencia cierta del misterio divino. Lo primero no es aquí la experiencia, sino Dios que la hace posible y la provoca en el hombre.

Actualmente ante la difusión de técnicas orientales de meditación en el mundo cristiano, y frente a renovados intentos, no exentos de riegos y errores, de fundir la meditación cristiana con la no cristiana, Newman nos proporciona algunos criterios de valor permanente, que nos ayudan a discernir entre tantos métodos de oración, que necesitan ser continuamente cribados, para evitar la caída en un pernicioso sincretismo.

32. Apo. 75. La relación existente en el cristianismo, entre “dogma y contemplación”, ha sido tratada profundamente por Von Balthasar al hablar del objeto de la contemplación, en *La oración contemplativa*, Madrid, Encuentro, 1988, 107-164.

33. J. H. NEWMAN, *Lectures on the Doctrine of Justification*, reprint of the third edition (1874) Eugene, OR., Wipf and Stock Publishers, 2001, 336.

34. *Ibid* 337. Sobre este argumento puede verse J. DANIELOU, *Contemplación Crecimiento en la Iglesia*, Madrid, Encuentro, 1982, 25-33.

#### 4. La oración y la idea de Dios

La actitud ante la oración, ante el hablar “con” Dios, tiene mucho que ver con el hablar “sobre” Dios. Cuando se afirma a la vez la posibilidad de hablar sobre Dios y la realidad de hablar con Dios, ambos extremos se fecundan mutuamente.

El teólogo protestante Oscar Cullmann ha señalado la acción recíproca existente: “la oración presupone una determinada idea de Dios, y esta idea deriva de la oración. Concretamente la oración en el nuevo Testamento, presupone una concepción especial de Dios y todo lo que el Nuevo Testamento afirma sobre Dios y Cristo se basa en su idea de oración. Por el contrario, el rechazo de la fe en Dios tiene como consecuencia el rechazo de la oración.”<sup>35</sup>

Cuando Newman ora o habla sobre la oración, el Dios de la Revelación se hace inmediatamente presente, en sus atributos divinos, en sus acciones histórico-salvíficas, en el rostro humano de su Hijo, como en el maravilloso universo de la gracia, actuante en la Iglesia y sus sacramentos, y reflejado en la Virgen María, los ángeles y los Santos.

La oración hunde sus raíces en la tierra fértil de la S. Escritura y “su meditación –explica Newman– tiene como fin, convertirla en algo real, hacer que los hechos que allí se refieren, resalten ante nuestra mente como objetos reales, que una fe tan viva como la imaginación que los aprehende, pueda hacerlos cosa propia.”<sup>36</sup>

En las *Meditations and Devotions*,<sup>37</sup> donde late el corazón de la oración de Newman, alcanza el cúlmen de sus elevaciones espirituales la meditación sobre Dios, a quién contempla en la profundidad de su Ser, emergiendo en el centro de su religiosidad un irresistible sentido de Dios, que se constituye en el principio fundamental de su espiritualidad.

La contemplación de Dios se detiene ante todo en su perfección absoluta, de la cual está convencido gracias a muchas experiencias: “Estoy convencido, por una íntima percepción de ella en mi conciencia, como un hecho experimental, tanto que creo más fácil negar mi personalidad, que

tu personalidad, y perdería los fundamentos para creer en mi existencia, si negase la tuya.”<sup>38</sup>

Aflora aquí en germen la prueba de la existencia de Dios de tipo psicológico-existencial que Newman describe ampliamente en la *Grammar*, y que él prefiere a la prueba histórica y metafísica:

“Si no fuera por esa voz que habla tan claramente a mi conciencia y a mi corazón, yo sería ateo, panteísta o politeísta al mirar el mundo. Hablo de mí, de mi caso, nada más. No voy a negar, ni mucho menos la fuerza de los argumentos a favor de la existencia de Dios extraídos de la vida y la sociedad humana o del curso de la historia. Pero este tipo de argumentos no me encienden ni me iluminan, no barren de un plumazo el invierno de mi desolación, no hacen germinar las flores ni salir las hojas dentro de mí, no hacen que se regocije mi ser mortal, que busca a Dios.”<sup>39</sup>

En la elevación sobre la perfección absoluta de Dios, describe su mirada con una variedad de motivos: sin Dios no tendría el coraje de existir, tendría terror de vivir en este mundo selvático; mientras que con Dios, experimento seguridad y paz.<sup>40</sup> Advierte además su condición de creatura y se admira ante la bondad de Dios que lo ha hecho a su imagen, para que pudiera dialogar con Él. Dios es el creador sapiente, origen y fuente de cuanto existe en el mundo, de todas las creaturas que fueron pensadas, proyectadas y queridas desde siempre: “Todo ser por más insignificante que sea, es pensado y creado por ti; cuanto más cada alma que comienza a existir por tu precisa voluntad y acción. Tu vez, tu haz visto desde toda la eternidad a cada una de tus creaturas”.<sup>41</sup>

Después de haberse detenido en la descripción de todos los seres creados, en la belleza y variedad de las cosas, débil reflejo de las perfecciones divinas, Newman se repliega sobre sí mismo y sobre el dilema de su destino eterno: “¿O Dios mío, te veré algún día? ¿Qué visión puede ser comparada a esta gran visión? ¿Podré ver la fuente de aquella gracia que me ilumina, me fortalece y me consuela?”<sup>42</sup>

corazón durante la meditación. El libro se divide en tres partes: la primera contiene las Meditaciones sobre la doctrina; la segunda parte las Meditaciones sobre las Letanías Lauretanas para el mes de mayo y la novena de San Felipe Neri; y la tercera parte las Meditaciones sobre la Pasión de Cristo, el Vía Crucis y oraciones varias.

38. MD 107.

39. Apo 239-240.

40. MD 108.

41. MD 109.

42. MD 110.

35. O. CULLMANN, *La oración en el Nuevo Testamento*, Salamanca, Sígueme, 1999, 31.

36. J. H. NEWMAN, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*. Edited with Introduction and Notes by I. Ker, Reprint, Oxford, Clarendon Press, 1998, 97.

37. Obra póstuma publicada en 1893 por el P. William Neville, que fue secretario y ejecutor testamentario de Newman. En ella reúne todos los manuscritos dejados por Newman, que tuvo durante su vida el hábito de anotar aquellos pensamientos que de modo más vivo golpeaban su

Un atributo de Dios que atrae constantemente la atención de Newman es su inmutabilidad, “centro y atracción de todos los seres creados.”<sup>43</sup> Lo confronta con la aguda prueba y el sentido de la propia inestabilidad, del cambio incesante del correr de los años, por el que ve estrecharse cada vez más el espacio entre el tiempo y la eternidad. Advierte la precariedad y la relatividad de todas las cosas y se expresa con frases de profunda gravedad, que recuerdan algunos pasajes de la sabiduría bíblica:

“Mi amoroso Señor, es humillante para mí tener que decir: Dios será todo en todos, lo quiera yo o no. ¿No debería ser precisamente mi más grande deseo? ¿Quién sino tú puede hacerme feliz? También si yo tuviera, como ahora a disposición todas las posibilidades que puede ofrecerme el espíritu del mundo, en el curso de una generación, es más, de solo pocos años, ¿acaso no me llenaría de hastío? Si el mundo presente tuviera una duración eterna. ¿Podría acaso saciar mi alma? ¿Acaso hay algo terreno, aún ahora, que a la larga no me cansé? ¿Acaso ama el viejo las mismas cosas que el joven? No estamos sometidos tal vez a un cambio perpetuo?

Estoy seguro, Dios mío, de que llegará un día, no importa que esté lejos o cerca, en el que se habrán agotado todas mis alegrías mundanas. Tú solo, Señor mío, eres el alimento capaz de saciarme para toda la eternidad.”<sup>44</sup>

Newman percibe que el devenir de la historia con sus incesantes cambios, encierra un sentido positivo, al no asegurarnos tienda duradera en este mundo, y exigirnos una constante “*pérdida y ganancia*” (Loss and Gain): “Aquí abajo, vivir es cambiar y ser perfectos es haber cambiado frecuentemente.”<sup>45</sup> Este “cambio” (o pérdida), es otro modo de expresar la “conversión” (metánoia), y le es exigido al hombre si quiere ver el rostro de Dios; aquí, es el ser real, su propia alma la que debe ser transformada para ser capaz de disponerse a la visión. Solo el santo puede “ver” (reconocer una naturaleza semejante) y gozarse en el Dios Santo. Así Newman se dirige a Dios: “Haz que día a día me modele sobre ti, y sea transformado de gloria en gloria, para la continua contemplación de ti y para incesantemente apoyarme en tus brazos.”<sup>46</sup>

En la exploración del misterio de Dios Newman se encuentra con su santidad, que lo llena de estupor y lo pone en adoración; la describe co-

43. MD 112.

44. MD 120.

45. *Development* 67.

46. MD 112.

mo la realidad por la cual Dios es el totalmente Otro, separado e infinitamente diverso de las creaturas.

Newman sufre por la incapacidad en comprender tal atributo y usa palabras que no logra explicar. Esta “docta ignorancia”<sup>47</sup> retornará constantemente en las *Meditations*, y nos permite descubrirlo en la línea de la gran tradición, iniciada con Gregorio de Nisa<sup>48</sup> y seguida por el Pseudo Dionisio,<sup>49</sup> hasta retomarse en el anónimo inglés “*Cloud of Unknowing*” (Nube del no-saber), acaso la mejor obra de espiritualidad del siglo XIV. Idea fecunda en la espiritualidad cristiana de occidente, encontrará sus herederos en Nicolás de Cusa, los místicos alemanes especialmente Juan Taulero y Jan Van Ruusbroec,<sup>50</sup> consagrándose definitivamente en la *noche oscura* de S. Juan de la Cruz.<sup>51</sup>

En la edad moderna, Newman aparece como el mejor testigo de esta tradición.<sup>52</sup> Sus elevaciones constituyen un encendido canto de adoración y de alabanza, en el que Dios es celebrado en su naturaleza divina, contemplada en la luminosidad de sus atributos, como en el pálido reflejo que de ella hacen sus creaturas.

“Tú eres Santo en todas tus obras, Señor, y si en el mundo existe el pecado, ello no viene de ti; ello viene del enemigo, de mí mismo. A mí, al hombre, la vergüenza de elegir el mal, mientras quiero el bien. ¡Qué abismo entre tú y yo, Dios mío, no solo en cuanto a la naturaleza, sino también en cuanto a la voluntad! Tu voluntad es siempre santa. ¿Cómo podré yo arder al acercarme a ti, Señor? Sin embargo debo acercarme, y cuando muera tu me llamarás para juzgarme. «¡Ay de mí estoy perdido!. Porque soy un hombre de labios impuros» (Is. 6,5). Tu Cruz, Señor, revela la distancia que existe entre yo y tu, mientras que al mismo tiempo la anula. Ella muestra la gravedad de mi pecado y el horror con el cual tu lo miras. Hazme comprender, mi amado Señor, la doctrina de la Cruz en su plenitud, de modo que ella me enseñe no solo mi alineación a ti, sino que me done también la virtud de tu reconciliación.”<sup>53</sup>

47. Cf. S. AGUSTÍN, *Ep.* 130, 14.25.

48. Cf. S. GREGORIO DE NISA, *De Vita Moysi*, 46.

49. Cf. PSEUDO DIONISIO AREOPAGITA, *Teología mística*, 3.

50. JAN VAN RUUSBROEC, *Bodas del alma*, L. 3 c.1.

51. S. JUAN DE LA CRUZ, *Noche Oscura*, C. 9.

52. La dimensión mística de la espiritualidad newmaniana fue puesta de relieve por autores como, Przywara, Walgrave y el carmelitano P. Albert de la Anunciación, entre otros. cf. G. VELOCCI, *Newman Místico*, Roma, 1964, 8-9.

53. MD 115.

## 5. Simplicidad y sinceridad, virtudes del orante

Puede parecer extraño que un hombre como Newman, dotado de tal habilidad intelectual, rezara de manera tan simple y natural, que cualquier persona puede hacer propias sus oraciones. No es casual que durante el período anglicano dedicase tiempo a traducir del griego aquellas oraciones que el obispo Lancelot Andrewes (1555-1626) compuso en siete partes siguiendo el esquema del relato de la creación, para ser utilizadas como un auténtico curso de plegaria universal, breve y preciosa.<sup>54</sup>

Newman hizo suyas estas oraciones que le acompañaron toda la vida, y se identificó tanto con su estilo, nutrido de sabor bíblico, que al componer sus propias oraciones no hizo sino emular al maestro espiritual por excelencia del anglicanismo.<sup>55</sup>

Amante de las cosas simples y genuinas, Newman evitó la elocuencia y prefirió expresar en sus oraciones aquello que experimentaba en el trato con Dios. En esto descubrimos una nota de autenticidad que lo mantiene alejado de la tentación de aparecer singular, en el trabajo de búsqueda de bellas palabras y pensamientos, en las que se termina hablando más a uno mismo que a Dios.

En el sermón *Unreal Words* –palabras irreales–, describe con agudeza psicológica este defecto que vive latente en el espíritu humano, mostrando a la vez el modo para desarraigarlo del corazón:

“Siempre prometemos cosas mayores de las que podemos cumplir, y confiamos en que Dios nos ayudará a realizarlas. Nuestras promesas implican una petición de luz y fuerza. Todos recitamos el Credo. ¿Pero quién lo comprende perfectamente? Lo más que podemos expresar es encontrarnos en camino de entenderlo; de entenderlo en parte, de desear, orar y esforzarnos para entenderlo cada vez más. Nuestro Credo se convierte en una especie de oración. Las personas son irreales culpablemente en su modo de hablar, no cuando dicen más de lo que sienten, sino cuando afirman cosas diferentes de las que sienten. Un avaro que alaba la limosna o un cobarde que formula reglas para el valor son irreales. Pero no es irreal un hombre modesto que habla de lo grande, una persona dadivosa que se extiende sobre la magnanimidad, el hombre generoso que alaba la nobleza de ánimo, el abnegado que usa el lenguaje del austero o el confesor que exhorta al martirio.

54. Cf. La versión inglesa *The Devotions of Bishop Andrewes* en J. H. NEWMAN, *Prayers, verses and Devotions*, San Francisco, Ignatius Press, 2000, 3-95.

55. Cf. L. BOUYER, *Spiritualité Protestante e Anglicana*, Bologna, EDB, 1972, 101.

Lo que he dicho se reduce a esto: sé sincero contigo mismo y hablarás de religión donde, cuando y como debas hacerlo; apunta seriamente a tus metas, y tus palabras serán correctas aunque no siempre aciertes con ellas”.<sup>56</sup>

Newman desconfiaba de las devociones sentimentales y reprobaba a aquellos que para poder rezar debían estimular sus sentimientos y transportarse a un estado de excitación emocional. Estos estados, considera, son sentimientos engañosos y sucedáneos al encuentro real con Dios, ya que no brotan de la gracia que comunica el diálogo con Él en la meditación de su Palabra,<sup>57</sup> sino de una sensibilidad desfasada que se erige en termómetro de la religión.<sup>58</sup> Por eso insiste en que la Fe es el medio seguro para ponerse en contacto real con Dios. Este puede ser un camino no siempre fácil y rico en satisfacciones, pero pensar que podemos mejorarlo introduciendo nuestros sentimientos e ideas es un error que conduce a graves distorsiones en la vida espiritual. Newman ha mostrado que a la verdadera fe, la cual es “sin color como el aire o el agua”, muchos son tentados de sustituir por “un sentimiento, una noción, una sensación, una convicción, o un acto de razón en la cual poder apoyarse. Estos buscan antes bien una experiencia interior, que la realidad personal de Cristo”.<sup>59</sup>

Como todos los grandes maestros de la espiritualidad cristiana, Newman enseña que orar no siempre es sentir a Dios. Hacer de la sensibilidad el termómetro de la vida de oración puede conducir a ciertas aberraciones. Esto es verdad en todas las relaciones personales, y la oración lo es en grado superlativo. El amor se sitúa siempre más allá de la sensibilidad, lo que no quiere decir que la desprecie. Newman perseveró paciente y constantemente en la oración y dedicó todo un sermón anglicano al tema de la *abnegación como criterio de seriedad religiosa*.<sup>60</sup> Él mis-

56. Cf. *“Unreal Words”* (2.VI.1839) PPS V, 3 985-986.

57. Cf. *“Christ’s Privations a Meditation for Chistians”* (12.IV.1840) PPS. VI, 4 1212.

58. Cf. *“The Religion of The Day”* (26.VIII.1832) PPS: I, 24 200.

59. J. H. NEWMAN, *Lectures on The Doctrine of Justification*, Eugene, OR, Wipf and Stock Publishers, 2001, 336. Mostrando a toda la Iglesia el ejemplo y la doctrina de santa Teresa de Jesús, que en su tiempo debió rechazar la tentación de ciertos métodos que invitaban a prescindir de la humanidad de Cristo en favor de un vago sumergirse en el abismo de la divinidad, el Papa Juan Pablo II decía en una homilía del 1.XI.1982 que el grito de Teresa de Jesús en favor de una oración enteramente centrada en Cristo “vale también en nuestros días contra algunas técnicas de oración que no se inspiran en el evangelio y que prácticamente tienden a prescindir de Cristo, en favor de un vacío mental que dentro del cristianismo no tiene sentido. Toda técnica de oración es válida en cuanto se inspira en Cristo y conduce a Cristo, el Camino, la Verdad y la Vida”, AAS 75 (1983) 256-257.

60. Cf. *Self-denial the Test of Religious Earnestness”* (22.XII.1833) PPS. I 5 41.

mo no siempre encontró fácil la oración; predicando sobre el tema se preguntaba en una ocasión: *¿es una cosa fácil la plegaria?* A lo cual daba esta respuesta:

“Es fácil recibir un río de sensaciones, y luego dejar que nuestras preguntas nazcan sobre ellas, y jamás buscar de atender al deber de la oración hasta ese momento; sin embargo no es nada fácil tener el hábito, día a día, hora tras hora, en todas las condiciones de espíritu, como en todas las circunstancias de la vida, llevar delante de Dios un alma calma, recogida en sí misma y pronta. No es nada fácil impedir a la mente que se distraiga cuando se encuentra en oración, y tener alejados todos los pensamientos vanos. No es nada fácil realizar lo que somos, lo que tenemos delante o lo que estamos buscando. Tampoco es fácil alejar el mundo de nosotros y comprender que Dios y Cristo nos están escuchando, que los ángeles y santos están junto a nosotros, y que el demonio desea tenernos... ¿Quién podría decir que es fácil apresar el gozo en la oración? ¿Por el contrario, no es nuestra alegría en el orar, transitoria, y nuestra atención irregular.”<sup>61</sup>

La sinceridad con la que Newman habla acerca de las dificultades del orante va siempre acompañada de una notable sencillez, reflejada en las largas listas de personas por las cuales tiene la intención de orar,<sup>62</sup> como en la lucha contra las distracciones y la aridez,<sup>63</sup> la devoción que encuentra en las letanías,<sup>64</sup> las confidencias espirituales que le brotan en las novenas,<sup>65</sup> o el gusto por la asidua recitación del Rosario.<sup>66</sup>

61. Cf. PPS. IV 75.

62. El corazón pastoral de Newman se trasluce en las intenciones de la semana para su oración personal en 1824: *“Intercesión por el rebaño de S. Clemente, clérigos, disidentes, romanistas, aquellos sin religión, piadosos, rectos, capilleros y otros oficios, enfermeros, ancianos, jóvenes, mujeres que trabajan con niños, ricos y pobres, escuelas; que la Iglesia pueda ser reconstruida, y bien, por la unidad, por la extensión de la religiosidad.”* Cf. Oratory Archives, C.5 12 en PLACID MURRAY O.S.B. *Newman The Oratorian*, Herefordshire – England, Leominster, 1980, 60.

63. J. H. NEWMAN, *Cartas y Diarios 138-139*.

64. Además de las meditaciones para las letanías Lauretanas, Newman compuso comentarios a las letanías de la Penitencia; de la Pasión; para los siete dolores de la B.V. María; para la Resurrección; el Corazón Inmaculado y el Santo Nombre de María.

65. En las meditaciones para la novena de S. Felipe Neri, Newman abre notablemente su corazón pidiendo en cada oración una gracia, descubriendo así sus carencias y debilidades: “San Felipe, glorioso patrón mío, que no ambicionaste jamás la alabanza y menos aún la estima de los hombres; alcánzame con tus oraciones esta bella virtud, de mi Señor y Salvador. Tanto más cuanto orgullosos son mis pensamientos, despreciativas mis palabras y ambiciosas mis obras. Concédeme aquel bajo concepto de sí mismo, del cual tú fuiste dotado; dame conocimiento de mi nada, de modo que yo pueda alegrarme cuando sea despreciado y no desee ser grande, sino solamente a los ojos de mi Dios y Juez”. cf. J. H. NEWMAN, *Prayer, Verses and Devotions*. 189.

66. LD XXII, 68.

Algunos años después de su paso a la Iglesia Católica siendo sacerdote del Oratorio, hablará con gran fervor de la adoración Eucarística como práctica distintiva en la espiritualidad de los fieles católicos:

“Queridos hermanos, no debo ciertamente recordaros que la bendición con el Ssmo. Sacramento es uno de los ritos más simples de la Iglesia. Los sacerdotes ingresan y se arrodillan; uno de ellos abre el tabernáculo, toma el Ssmo. Sacramento, lo introduce en posición vertical en una custodia de metal precioso y lo coloca en alto sobre el altar entre luces y candelabros, para que todos lo vean. Los fieles dan comienzo al canto; mientras tanto el Sacerdote incienza dos veces al Rey del cielo, delante del cual está arrodillado. Luego toma con la mano la custodia y volviéndose hacia los fieles, los bendice con el Santísimo Sacramento, haciendo el signo de la Cruz, mientras un acólito llama la atención de todos haciendo sonar unas campanillas.

Es la solemne bendición que nuestro Señor imparte a sus fieles, como cuando extendía las manos sobre los niños, o bendecía a los discípulos antes de subir al cielo en el Monte de los Olivos. Como hacen los hijos que antes de irse a la cama por la noche, se reúnen delante del padre, así una o dos veces por semana, la gran familia católica se presenta delante del Padre Eterno, después de la fatiga y los trastornos del día: y Él les sonríe y derrama sobre ellos la luz de su mirada. Se realiza así plenamente la invocación que el gran sacerdote pronunciaba sobre el pueblo de Israel: «Que el Señor te bendiga y te proteja. Que el Señor haga brillar su rostro sobre ti y te muestre su gracia. Que el señor te descubra su rostro y te conceda la paz». ¿Puede existir un rito más conmovedor que este, incluso a juicio de aquellos que no creen? Cuantos son aquellos, que aún no siendo católicos, son movidos a decir: ¡Ojalá pudiera creer! Cuando ven al sacerdote tomar en mano la fuente de la misericordia, y a los fieles inclinados para orar. Entre los ritos de la Iglesia es uno de los más bellos, naturales y consoladores”.<sup>67</sup>

## 6. Conclusión

La larga vida de Newman fue toda ella de constante oración y de comunión con el mundo invisible. No fue por cierto un viaje místico con fenómenos extraordinarios, sino un esfuerzo perseverante en la debilidad y en la oscuridad de la condición humana.

Experimentó horas de extrema amargura y abandono, pero también momentos de pacífica adoración y de alegre alabanza. Su método fue sim-

67. J. H. NEWMAN, *Lectures on The Present Position of Catholics in England*, Introduction and notes by Andrew Nash. Gracewing, Herefordshire and University of Notre Dame Press, 2000, 274-275.

ple en la forma, impetrativo en el carácter, eucarístico y devocional por preferencia personal. Cuando se fue haciendo anciano, su espíritu de oración y su firmeza espiritual crecieron hasta alcanzar la plena madurez del espíritu.

Al final, él mismo, su propia vida se convirtió en una plegaria. Como otros grandes amigos de Cristo, John Henry Newman es un ejemplo y una ayuda para todos aquellos que desean progresar en la simple pero empeñativa búsqueda de la oración diaria.

RICARDO MIGUEL MAUTI

03.12.06 / 14.05.07

## ¿QUIÉN DECIMOS QUE ÉL ES?

### Testimonio del Cristo que reconcilia y libera \*

#### RESUMEN

La presente conferencia sigue la dinámica de la pregunta de Jesús “¿quién dicen ustedes que yo soy?” (cf. Mt 16:13-16) y reflexiona sobre lo que respondemos nosotros a esta pregunta. El autor desarrolla sus ideas distinguiendo entre el Cristo y los Cristos, mediante un análisis de la nueva conciencia histórica y reflexionando acerca de quién decimos que Él es, tanto en lo referente al hablar sobre Dios como en cuanto a la relación entre el Cristo de la fe y el Cristo que actúa en la historia.

*Palabras clave:* Cristo, reconciliación, liberación, discipulado.

#### ABSTRACT

This lecture follows Jesus' question: “Who do you say I am?” (cf. Mt 16:13-16) in order to reflect on our answer. The author distinguishes between Christ and Christs by means of analyzing the new historical conscience. He reflects as well about who do we say He is, both speaking about God and considering the relationship among the Christ we believe on and the Christ working in history.

*Key Words:* Christ, reconciliation, liberation, discipleship.

\* El presente artículo fue presentado en el Simposio “*Jesus Christ Reconciles and Heals. Consultation on Church and Mission*”, Basilea, noviembre de 2004, y en versión abreviada y adaptada es el capítulo 8 del libro de próxima edición titulado *Ser Iglesia*, Buenos Aires, Lumen-Asit (en prensa).

La pregunta por la identidad de Cristo es también la pregunta por la identidad de la Iglesia que lo proclama y reconoce como su Señor. Cuando Jesús de Nazaret les dice a sus discípulos “¿Quién dicen los hombres que soy?” le responden con tres muertos: Juan el Bautista, Elías y Jeremías. Entonces Jesús insiste pero ahora se dirige a ellos mismos “¿quién dicen ustedes que yo soy?”. La respuesta de Pedro debe haber sido muy clara para los discípulos: tú eres el Cristo –es decir, el mesías, el ungido de Dios– (Mt 16:13-16). Esta vieja pregunta continúa efectuándose en nuestros días y cada generación debe dar su respuesta. ¿Cómo respondemos nosotros cuando que se nos dirige desde la sociedad, desde los pobres y desde Cristo mismo? Esta pregunta pertenece a aquel selecto grupo de interrogantes que son fundamentales para la vida y que al responderla exige identificarnos radicalmente con la respuesta.

Una exploración del sentido de Cristo para nuestro tiempo supone una reflexión situada en un contexto particular, tanto temporal como espacial. En consecuencia notamos que el discurso teológico que producimos se hace en referencia a “nuestro tiempo” y al lugar social donde hemos de dar testimonio. No ocultaremos –no hay motivo para hacerlo– que nuestra reflexión será latinoamericana pero eso no la inhabilita como discurso para la realidad de otras latitudes. En realidad toda teología cristiana que pretenda ser significativa debe comenzar con su contexto –y ser relevante para él–; si es así podrá por extensión ser también relevante para la realidad universal de la iglesia. Los límites evidentes de una teología provincial –llámese “europeocéntrica” o centrada solo en América Latina– consisten no en la contextualidad de esa teología –esa será una virtud no su problema– sino en su incapacidad de dialogar con la realidad de otras latitudes. Estas palabras que presentamos serán más latinoamericanas si logran dialogar y hacer un aporte a los desafíos de la iglesia en su propio contexto pero también contribuir a la fe anunciada por la iglesia universal.

## 1. El Cristo y los Cristos

Comencemos con una afirmación del teólogo danés Søren Kierkegaard: Cristo es el eterno contemporáneo. La relación entre la eternidad y la contemporaneidad de Cristo es lo que nos interesa en este momento. En esa afirmación están concentradas las preguntas por la universalidad

de Cristo y sus concreciones particulares, las formas por las cuales él se hace contemporáneo a nosotros. ¿Cómo nos acercamos a ellas?

A. En *primer lugar* nos debemos preguntar por el Cristo de las narraciones bíblicas. Desde nuestro punto de vista los conocidos trabajos de Schweitzer, Bultmann, Kaesemann y Crossan nos conducen no tanto a desacreditar el contenido de las Escrituras como a valorarlas en otra perspectiva. Sus trabajos nos muestran que una lectura historicista de los evangelios nos deja con las manos vacías, y al presentarlo como aquel al cual no se puede llegar a través de los escritos corremos el riesgo de presentarlo como aquel al que no se puede llegar de ninguna otra manera. Pero lo que es peor aún, se desnaturalizan elementos centrales de una teología que se sabe contextual: un elemento que sufre este deterioro es la historia como escenario donde se desarrolla el drama humano, pues se la seculariza al establecer que “no podemos llegar a aprehender al Cristo histórico”. Si solo interesa el Cristo histórico y este es inabordable, la misma historia pierde significación como lugar de encuentro con lo divino. En consecuencia o abandonamos la fe –porque no hay un Cristo histórico confiable– o la relegamos a la esfera íntima y exclusivamente existencial, aquella que solo tiene respuestas para las preguntas últimas, que son necesarias pero son solo una parte de la dimensión del mensaje de Dios para la humanidad.

Otro elemento que pierde significación es la Escritura como revelación de Dios. Esta suele ser la crítica conservadora o fundamentalista en el sentido de que si se abandona la fe en la inenarrancia de las Escrituras todo el sistema de la fe cristiana se desploma. Pero si bien descartamos las respuestas fundamentalistas no deberíamos eludir la pregunta que hay implícita en ellas. ¿Qué significa que llamemos a las Escrituras “Sagradas”? ¿Cómo entendemos que son “palabra de Dios”? La distinción –y discusión– clásica entre que la Biblia es la palabra de Dios o que la Biblia contiene la palabra de Dios no resuelve el problema porque no da cuenta del modo de ser o contener la palabra divina. En este sentido es preciso reflexionar sobre la forma en que Dios se revela a la humanidad. Su compromiso es tan radical que se hizo ser humano en Cristo y asumió todas las limitaciones inherentes a las personas: una época, un idioma, un sexo, una geografía y un pueblo, la limitación de los años de la vida. Creemos que se puede hacer una analogía para comprender la dimensión teológica de la Escritura. Así, del mismo modo que entendemos la encarnación debemos entender las Escrituras; si en Cristo Dios devino ser humano, en

la preservación de su palabra devino literatura. Y al hacerlo asumió todas las limitaciones propias de la palabra escrita: géneros literarios –desde mitos hasta la historia narrada, es decir, ideologizada–, el lenguaje poético y simbólico, el recurso a la ironía, una lengua particular –que supone un vocabulario limitado, una sintaxis y una particular relación lengua-pensamiento–, etc. También una forma propia de la literatura de vincularse con la historia, una cierta ambigüedad que potencia su mensaje. También asumió las potencialidades del lenguaje escrito: su polisemia, la multiplicación de sentidos en diferentes contextos, la belleza de la imagen y la necesidad de la interpretación. Gracias a todo ello y no a pesar de ello es que tenemos una Biblia y un texto que reconocemos como palabra de Dios.

Pero hay un elemento aún que debemos destacar, y es el hecho de que esta “encarnación” en la literatura es la que permite a cada generación leer la Palabra de Dios como un mensaje revelante para su propio tiempo. Es desde la humanidad impresa en la palabra escrita y luego leída que accedemos al Cristo que es eterno pero a la vez contemporáneo. Si se creyera que el texto está escrito en sí mismo en un lenguaje universal, atemporal, desprovisto de las limitaciones históricas y de las contingencias de la vida –es decir, un texto *inhumano*– sería de lectura imposible o –lo que es peor– su lectura sería irrelevante. La Biblia nos impacta por que es la palabra eterna de Dios hecha palabra humana, hecha literatura.

¿Qué imagen de Cristo nos da esa literatura? La sorpresa es que no nos da una imagen sino varias. Cada uno de los cuatro evangelios se entienden a sí mismos como “exclusivos” desde el momento que no se citan explícitamente unos a otros; tampoco se complementan desde el momento que narran en buena medida los mismos hechos. También las cartas ofrecen una variedad de aproximaciones a Cristo así como también lo hace el Apocalipsis. De modo que esta “encarnación” en la literatura se nos presenta también humana en el hecho de la diversidad de perspectivas y la aceptación de puntos de vista distintos y en ocasiones contradictorios. Para ser “palabra de Dios” comprensible a los seres humanos se hizo parte de nuestro lenguaje.

**B.** En *segundo lugar* podemos buscar identificar a Cristo a través de la experiencia y la celebración de su vida que se hace en la iglesia de hoy –también por supuesto del Cristo que se celebró a lo largo de los siglos pasados–. Cristianos de todas latitudes lo reconocen como fuente de su fe e inspiración y sostén para sus vidas. Como una piedra que cae en el estanque y genera ondas en el agua cada vez más amplias, las imágenes de Cristo

se extienden desde el pequeño círculo de la devoción personal e intimista hasta los espacios mayores de encuentro con el prójimo y con la sociedad. Es el Cristo negro de los pueblos esclavizados, el Cristo pobre de las masas hambrientas, el Cristo secularizado del habitante posmoderno de las grandes ciudades. Cristo se hace realidad en las múltiples contextualizaciones que se construyen a partir de su original relación con el contexto de su tiempo en la Palestina del siglo I. No deberíamos suponer que porque surgen de manera espontánea y en general de sectores sin formación teológica estas visiones de Cristo no tienen un sólido fundamento. En realidad se desarrollan a partir de la experiencia de que Cristo pisó la tierra, vivió y murió como un ser humano más. Hay por lo tanto una radicalidad de su ser que para ser percibida exige una opción radical a favor de nuestra condición humana. Es desde el reconocimiento de nuestras limitaciones y fragilidades que nos acercamos más a él. Porque Cristo fue judío es que puede recrearse desde los indígenas –o desde Suiza–; porque fue auténticamente varón es que puede ser entendido desde la experiencia de ser auténticamente mujer; porque fue un marginado religioso es que puede ser comprendido desde la fe de la iglesia. Estos y muchos más ejemplos iluminan una vieja pregunta de la teología que trata de entender la necesidad de la encarnación y la voluntad de Dios de hacerse ser humano. Los Cristos contemporáneos nos revelan que es a través de su forma humana que podemos entender su persona y su mensaje. Dios se hizo carne para que quienes no conocen otro lenguaje que el de la limitada pero bendita vida humana puedan acceder a su comprensión plena.

Llegados a este punto es imprescindible preguntarnos si estos Cristos contextuales son meras proyecciones ideológicas y culturales. Si cada sector social y cada contexto histórico “crea” su Cristo ¿no estaremos haciendo de él un Dios a semejanza nuestra? Sería en ese caso un Cristo funcional a determinado proyecto político o cultural, sea de nuestra simpatía o no. Esto es siempre un riesgo y una tentación. Un riesgo porque al estar nosotros mismos inmersos en la praxis que genera la imagen que tenemos de Cristo, y por que normalmente ponemos pasión y fuerza en esa praxis, podemos quedar presos de nuestra limitada visión y no ser capaces de distinguir entre el Cristo recibido y nuestra propia reconstrucción de su persona. Así sacralizamos nuestra visión de Cristo y la hacemos absoluta negándole entidad a cualquier otra forma de comprensión. Es no solo el peor de los fundamentalismos sino una reducción de Cristo a la dimensión de nuestra pequeñez. Pero será también una tentación

debido a que esa misma pasión por la justicia y la verdad puede llevarnos a considerar que cualquier cosa que contribuya a ella es válida de por sí. De allí que problematizar nuestra particular comprensión de Cristo puede ser considerado como una forma de restar fuerza desde lo religioso al proceso de liberación y justicia. Sin embargo creo que no es así. No es hacerle un favor a la causa de la justicia presentarle un Cristo definitivo y total, sin espacio para las relecturas ni abierto a las discrepancias. Sería desde mi punto de vista un Cristo desvirtuado por la manipulación y en consecuencia débil e inconsistente.

Que los opresores hayan utilizado y utilicen hoy la religión en su favor para oprimir y dominar –por ejemplo durante la conquista de América o la actual guerra en Irak– no nos autoriza a hacer lo mismo desde un signo contrario. En realidad, creando un Cristo revolucionario a nuestro gusto no estaremos más que vaciando de contenido al verdadero Cristo que reconcilia y sana. Y nuestro Cristo siempre será mucho menos revolucionario que el verdadero y real que surge de contrastar nuestra experiencia contextual con la palabra escrita que lo describe y nos entrega su mensaje. No estamos reclamando una forma idealista de pensar por la cual un Cristo perfecto e ideal se hace concreto en formas contextuales “imperfectas”; lo que estamos pidiendo es que tengamos la entereza de reconocer nuestras limitaciones y estemos dispuestos a contrastar siempre la comprensión que tengamos de Cristo con aquel que las Escrituras nos entregan. Cada generación deberá volver a revisar su vínculo con el Cristo de siempre.

## 2. Nueva conciencia histórica

Viene en nuestra ayuda la vida y la praxis cristiana. El desarrollo de la Teología de la Liberación que comenzó en los años 60 del siglo pasado ha fructificado en múltiples teologías alrededor del mundo. La teología Dalit en la India, la teología Minjung en Corea, la teología Negra en África y entre los teólogos negros de los EE.UU., son solo algunos ejemplos. También en Europa hemos visto cómo hay ecos de esa nueva forma de hacer teología en el pensamiento de las últimas décadas. Lo que caracteriza este nuevo modo de hacer teología es que el punto de partida es la experiencia histórica de trabajar por la transformación de la realidad. Se crea un nuevo “espacio teológico” a partir de la conciencia de que Dios pro-

mueve un mundo distinto del que hemos creado y de que es nuestro deber de cristianos trabajar para que sean superadas toda forma de opresión y desvalorización de la vida. Ya no buscamos desarrollar una teología original ni satisfacer la necesidad académica de ir completando los huecos intelectuales. Este nuevo modo de hacer teología será original y responderá a las demandas intelectuales en la medida que la praxis lo requiera.

Se genera entonces una relación dialéctica entre la praxis social –que puede ser eclesial, política, cultural– y el discurso teológico que interpretará esa praxis desde la fe. La dialéctica se construye desde ambos lados, desde el momento en que la praxis ilumina la lectura de las Escrituras y la reflexión teológica, y esta a su vez refuerza y alienta a la praxis social. Hasta aquí describimos un modo de hacer teología, pero es necesario llenarlo con contenidos más concretos. La praxis tendrá que ser *de liberación* ya que por supuesto que hay praxis *de opresión* y ésta también genera su teología y su palabra. Entonces la verificación del discurso teológico se hará no en referencia a una ortodoxia o a una doctrina preestablecida sino en referencia a esa praxis. La pregunta ante un particular discurso teológico es ¿qué praxis alienta? Frente a una lectura de las Escrituras ¿qué proyecto social respalda? La respuesta a estas preguntas nos mostrará el lugar de un determinado discurso teológico con respecto a los actores sociales en juego y su posición en la lucha por quebrar barreras, prejuicios e injusticias o –en sentido contrario– por consolidarlas.

A la vez, esta conciencia de la necesidad de trabajar por la transformación de la realidad sensibiliza hacia temas nuevos en el discurso teológico. Obra como llave hermenéutica para leer tanto la realidad como las Escrituras. Desde la praxis se recuperan temas y énfasis que estaban escondidos en la teología académica y se reformulan áreas de la teología desde una perspectiva distinta. Hay una suerte de expansión de la capacidad de “ver y oír” la acción de Dios en la historia y de leer con otros ojos las mismas Escrituras. De allí que hoy se hace teología en relación con temas seculares tales como feminismo, ecología, indigenismo, derechos humanos, etc. Pero no se lo hace tan solo como prolongación de un imperativo ético de la fe cristiana, lo que sería una forma de reducción de su significación a una esfera lateral de la teología. Por el contrario, en esta nueva perspectiva donde la praxis es el lugar privilegiado para recolectar la materia prima de la teología, estos temas se constituyen en el centro del discurso y en la razón de ser de la fe misma. Desde las opciones lingüísticas en las traducciones de un texto bíblico a las lenguas modernas hasta la

confección de una homilía para el domingo se ven modificadas y enriquecidas por este ir de la praxis a la teología para luego volver desde allí hacia la praxis de liberación.

Las consecuencias para la hermenéutica bíblica son evidentes y significativas. Si los métodos históricos desde hace cien años nos ayudaron a superar una lectura ingenua y literal, la hermenéutica bíblica latinoamericana nos señala hacia la búsqueda del sentido del texto para el contexto particular en que se lee. No se trata solo de encontrar elementos paralelos –los esclavos en Egipto con los pobres de nuestro tiempo; los romanos que sometían a Israel con el actual imperialismo, etc.– sino de poner en evidencia la relación entre el texto de la Escritura y la historia a la que hace referencia y por extensión preguntarnos por la relación entre el texto leído hoy y los desafíos de la historia en nuestros días. No es concordismo –la búsqueda de ejemplos bíblicos de situaciones que coincidan con las actuales–, ni historicismo –establecer el sentido a partir de la historia de la redacción del texto–; lo que se busca es leer el mensaje desde la vida y preguntarle por aquellas cosas que nos desafían hoy.

Lo sorprendente es que al leer las Escrituras de este modo se descubre que las mismas Escrituras fueron compuestas a través de un proceso de relecturas que se alimentaron de la praxis social y de la experiencia histórica. ¿Por qué el capítulo 1 de Génesis fue colocado delante del capítulo 2 siendo que fue escrito varios siglos más tarde? Cuando se observa el modelo de sociedad que refleja, la concepción de la pareja humana y su lugar en la creación puede entenderse que su función es releer las antiguas tradiciones y darles una nueva formulación. No lo hace descartando el texto anterior sino refundiéndolo en una nueva hermenéutica. Lo mismo puede decirse de las sucesivas partes del libro de Isaías o de Zacarías. No alcanza con señalar que ellas responden a épocas distintas y describir el proceso de producción del texto. Lo nuevo es descubrir que cada estadio leyó al anterior y lo reformuló al calor de nuevos desafíos históricos y sociales. Ese proceso de relecturas que se integraban al texto recibido pudo darse en el momento en que el texto estaba abierto y no canonizado. Situaciones históricas diferentes conducían a modificar la praxis y generaban una nueva relectura y una nueva palabra que la exprese. Esta palabra renovada era incorporada al texto primitivo modificándolo y expandiéndolo hasta llegar al texto actual. Hoy leemos un canon cerrado pero nuestra tarea es abrirlo hermenéuticamente a través de la relectura y la predicación.

### 3. ¿Quién decimos que Él es?

Si esta pregunta se la dirigimos a los primeros testigos de la vida de Jesús encontramos respuestas contradictorias. Hace unos años un predicador decía que para los romanos fue un revolucionario político; para los piadosos fariseos fue un idealista exagerado y un trasgresor inútil. Para las mujeres fue una luz que se encendió y luego se volvió a apagar; para los zelotes revolucionarios fue un débil y un conservador. Para los pobres fue un profeta y un liberador frustrado, que generó expectativas que no fueron cumplidas. Por último, para los miles que lo vieron pasar por sus aldeas y campos fue un iluminado que terminó condenado y muerto.

La sucesión histórica de Cristo no fue muy brillante. Dejó tras de sí un grupo de personas que al cabo de un par de siglos habrían de construir una organización vertical, demasiado cercana al poder político, que marginó a las mujeres y encumbró a su líderes separándolos de los pobres. El Cristo –que en muchos casos fue usado y manipulado– se alejaba del Cristo de las Escrituras para ser el *Imperator Mundi* que legitimaba el poder humano y cedía servilmente su fuerza a la iglesia socialmente establecida. Esto era suficiente como para augurar el fin de la religión que había fundado. Sin embargo y por encima de todo su figura continuó convocando a los creyentes. Vamos a plantear dos preguntas teológicas que surgen de entender a Cristo como pertinente y vigente para nuestros días.

#### 3.1. ¿Cómo hablar de Cristo hoy?

Damos testimonio de Cristo en el seno de la comunidad que es la Iglesia. En ella se cultiva el Cristo de la fe, aquel a quien invocamos en las oraciones y celebramos en la mesa. Es el Cristo que reúne en torno a sí mismo una comunidad de mujeres y varones, de niños y ancianos, de pobres y de personas afortunadas, de eruditos y de gente sin instrucción. La propia conformación de la iglesia ya es un testimonio ante un mundo cada vez más dividido por todo tipo de forma de clasificación de las personas. Pero la iglesia al reunirse lo hace con un fin y es preciso preguntarse por el sentido de ese fin.

El conflicto entre una iglesia tradicional y otra progresista parece no tener ya demasiado sentido desde el momento que ambos modelos expresan solo parcialmente el fin de la iglesia. Mientras que en un modelo se busca privilegiar la vida interna de la iglesia, la preservación de las doctri-

nas de la fe y el desarrollo de una espiritualidad que es íntima pero a la vez comunitaria, en el otro se busca dar relevancia social a la misión de la iglesia involucrándose en los conflictos políticos y sociales, y ejerciendo la voz profética fuera del ámbito eclesial cada vez que es preciso. Desde América Latina vinieron las primeras advertencias respecto a que mientras en el primer modelo se buscaba la ortodoxia, en el segundo lo importante es la ortopraxis. Así a la correcta palabra “doctrina” se le oponía la correcta acción. Esta simplificación fue útil cuando ejercer el compromiso social del creyente era considerado estar fuera de la recta doctrina. En su forma más extrema respondió principalmente a hermanos católicos en mi continente que veían que sus opciones evangélicas y políticas chocaban con la doctrina y la práctica imperante en su iglesia. El impacto fue menor en las iglesias protestantes donde por principio aceptamos la diversidad de pensamiento y acción aunque en muchas ocasiones esto no sea tan evidente. Mientras de un lado se acusaba de romper con la doctrina cristiana –o incluso de pervertirla– del otro se señalaba que desde la praxis social se conformaba una nueva doctrina más afín a los procesos de liberación. Esta nueva doctrina convocaba a un nuevo modo de espiritualidad “en la acción”, y a una nueva forma de ser iglesia “que surge de abajo”. Sin lugar a dudas se fueron descubriendo nuevos espacios teológicos y se rompieron barreras de prejuicios ideológicos y sociales. Sin embargo, una evaluación elaborada a cierta distancia muestra que ambos modelos se necesitan y complementan.

Hoy sabemos que la preservación y evolución de las doctrinas es un elemento central de la praxis de la iglesia. No hay praxis social y política sin una doctrina que la respalde, aún cuando esa doctrina deba ser revisada y vuelta a formular. Cuando se va al campo político se lo hace desde una teología que esa misma praxis contribuirá a criticar y perfeccionar. Pero la distinción entre la doctrina de la fe y la praxis política debe preservarse para evitar que aquella devenga en un mero reflejo de las necesidades políticas o sociales. La doctrina de la iglesia no debe ser instrumental a ninguna ideología sino que debe ser una herramienta para aproximarse a los desafíos de tiempo contemporáneo. También es preciso matizar la afirmación de que las doctrinas nos separan pero la praxis nos une –frase en general aplicada a las relaciones ecuménicas con el catolicismo–. Hay mucho de cierto en ella y hay cientos de testimonios sobre la unidad de los cristianos en el trabajo común de solidaridad y apoyo a causas como la justicia social o los derechos humanos. Pero también es verdad que

la unidad se da en el marco de esa praxis pero difícilmente trascienda a los niveles doctrinales y hermenéuticos que dan sentido a esa praxis.

La iglesia no puede dejar de preguntarse por lo que está sucediendo en la sociedad donde vive y es llamada a dar testimonio. Una iglesia de puertas cerradas no tiene futuro pero tampoco tiene presente desde el momento que las puertas si están cerradas al mundo lo están también para Cristo. Pero del mismo modo que Cristo nos empuja a salir al mundo también es el mismo Cristo que nos invita a la reflexión, a la oración y el que nos ayudará a morir cuando llegue el momento. Lo llamativo de la experiencia en el marco de la teología latinoamericana es que la mayoría de los cristianos que se comprometen en las luchas por la justicia lo hacen desde una postura de una fe interior profunda, que no siempre se pone en evidencia en el ejercicio de esa praxis. Es como un árbol que exhibe sus ramas y hojas pero oculta sus raíces.

### 3.2. *¿Cómo se vincula el Cristo de la fe con el Cristo que actúa en la historia?*

Cabe todavía la pregunta por la vinculación entre el Cristo celebrado en la comunidad de la Iglesia y ese mismo Cristo que actúa más allá de sus paredes, que obra en la historia su plan de salvación. Hace unos años parecía más fácil hablar del “Dios de la historia” o de Cristo “Señor de la historia”. Creo que porque teníamos la sensación que la historia se dirigía hacia donde nosotros queríamos que fuese. Había una suerte de confianza en que las fuerzas naturales de la historia nos conducirían a un mundo mejor, que había una inclinación inevitable en esa dirección. Claro que había conciencia de los problemas y sufrimientos pero todo se entendía como el camino del desierto, después del cual la tierra prometida se abriría amplia y generosa. Se percibía con toda claridad la crueldad y el dolor y hasta se planificaba su erradicación en el marco de una suerte de implacable evolucionismo histórico –de raíz marxista pero también liberal desarrollista– que daba sostén ideológico al hecho de que “en última instancia” la historia sería benigna con los seres humanos. Así se afirmaba sin mayores problemas que Dios estaba entonces detrás de toda nueva etapa del devenir humano en camino al reino. Creo que hoy estamos menos entusiasmados con este tipo de pensamiento y no nos resulta tan fácil explicar por qué si el Señor lo es de la historia, la historia humana es tan cruel y no parece dirigirse hacia un estadio mejor. Por qué hay tanto

sufrimiento que parece no tener ningún sentido ni ninguna posibilidad de ser redimido.

No es una pregunta sencilla de contestar en el marco de la sociedad en que hoy vivimos. Sea la sociedad secularizada suiza o la de los fuertes contrastes en América Latina u otras partes del sector desprotegido del mundo, con todo derecho se nos pregunta por el modo de estar en el mundo del Cristo que predicamos. Debemos dar cuenta de cómo se manifiesta en la historia humana el Cristo que celebramos en la mesa de comunión.

Creemos que es posible dar una respuesta si es que evitamos dar otra, más común y escapista. Debemos evitar dar la imagen de un Cristo desencarnado, perfecto en su soledad y alejado de toda forma de contacto con lo humano. Y esto debe evitarse no solo porque es un Cristo artificial, no bíblico y falso, sino por que también ese Cristo camina en contra de la gente, se lo aleja para poder dominarlo. Y a través de él dominar las personas.

En una sociedad –en un mundo– quebrada por las injusticias y la marginalidad Cristo se hace presente en el rostro de aquellos que sufren. Cristo está en las caras de los pobres y de los olvidados del mundo. Cristo está en la familia que ha perdido a un ser querido; en la cama del hospital donde agoniza el enfermo; en el cuerpo del discapacitado. Cristo está en la impotencia de la mujer golpeada y en las víctimas inocentes de la guerra absurda. Está en el llanto silencioso de los pueblos indígenas despojados y en las celdas donde espera el fuego final el condenado. Cristo nos espera en la esquina junto a los desocupados, en el salón oscuro donde se desperdicia la vida y el alma, en la luz opaca y oblicua que se lo traga todo.

Pero el rostro de Cristo no es un ícono a contemplar. Allí donde aparece llama, como aquella vez que dijo “sígueme” a quien sería luego uno de sus discípulos. Y a pesar de nuestras imperfecciones, Cristo también se hace humano en aquellos que luchan por la justicia, en el pacificador que arriesga su vida, en el juez honesto, en la generosidad del que comparte lo que tiene, en quien denuncia la corrupción. Cristo está en aquellos que no se doblan ante la tentación del dinero ni descansan hasta que la luz brille y deje ver los verdaderos rostros del Cristo siempre eterno y contemporáneo.

PABLO R. ANDIÑACH  
10.05.07 / 29.05.07

## NOTAS BIBLIOGRÁFICAS

VIRGINIA R. AZCUY – CARLOS M. GALLI – MARCELO GONZÁLEZ (EDS.), *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera. 1. Del Preconcilio a la Conferencia de Puebla (1956-1981)*, Buenos Aires, Facultad de Teología – Ágape Editorial, 2006, 928 pp.

Como un “inicio en múltiples sentidos” (13) se abre el telón de este primer volumen de la serie titulada *Escritos Teológico-Pastorales de Lucio Gera* que abarca los textos elaborados entre 1956 y 1981, organizados según un criterio cronológico en torno a tres acontecimientos que amojonan las tres partes en que se divide este tomo, a saber: I) *Tiempo Preconciliar* (1956-1962); II) *Tiempo Conciliar y Primera Fase Posconciliar* (1962-1968); III) *De Medellín a Puebla* (1969-1981).

Lo primero que cabe aclarar es que, aunque el total de los dos volúmenes alcance casi las dos mil páginas, esta publicación no pertenece al género de obras completas, lo cual significa que el criterio de

*selección de los escritos* de Gera –25 en el primero y 50 en el segundo– ha sido inevitablemente parcial. El proyecto “largamente madurado, trabajosamente realizado y esperado” (17) ha sido supervisado por el autor quien “leyó, corrigió y elencó” (17) el material, decidiendo junto con el comité editorial los criterios de publicación. Todo lo cual reclama una primera actitud de respeto y una segunda de gratitud por haber puesto al alcance del lector una producción difícil de hallar en unos casos e inédita en otros. Los textos omitidos –sobre todo los procedentes de desgrabaciones que no fueron volcadas posteriormente en escritos elaborados por Gera– bien pueden ser la ocasión para que se realicen otras publicaciones que completen la visión de ésta que tiene el mérito de haber sido la primera.

Lo segundo a destacar es la *dialogicidad* como clave figural desde la que fue concebida esta obra. El prólogo de M. González, que introduce al lector en el tono testimonial de esta obra de autor y de autores, muestra el ritmo terna-

rio de una estructura articulada en contextos, voces y textos. Esta peculiar configuración comunal de un todo donde resuenan muchas voces fue una “iniciativa de Gera” (18), que ha permitido unificar el primer volumen con el segundo. Él fue quien quiso que su voz de anciano sabio resonara en compañía de otras voces argentinas representativas del quehacer teológico local de los últimos sesenta años. Por eso, a la hora de elegir por qué puerta ingresar al mundo de la obra, la clave de la otredad se impone desde el corazón y forma del mismo texto. Haber optado por realizar la travesía de la vida en entramada compañía de los otros, hizo que el viaje de Gera fuera, según sus propias palabras, “rico y doloroso”.<sup>1</sup> A relatar el dolor y la riqueza de viajar con otros está dedicada esta obra: dolor por la larga historia de quiebres y rupturas; riqueza de quienes buscan cauce reconciliador originó en torno a sí encuentros de otredades existenciales.

Lo tercero a subrayar es que todas estas *otredades* realmente forman parte de la obra. No se las ha convocado para completar el marco socio-cultural en el que fueron producidos estos escritos

1. L. GERA, “Entrevista al cumplir sus 50 años de sacerdocio”, *Nuevo Mundo* 55 (1998) 37-63, 37s.

—aunque sirvan también a este propósito—, sino como suelo ontológico desde el que ha crecido la figura viviente de Lucio Gera. De este modo, la voz del autor principal va adquiriendo textura propia en la medida de su encuentro dialógico con las otras voces. Podríamos decir, entonces, que estamos ante una obra teológica con estructura teatral, en la que el protagonista va descubriendo su identidad y configurando su estilo a partir de su encuentro con el mundo y sus escenarios culturales, con el tú y la conflictividad de los límites de la verdad y de la libertad, con el Otro divino y la extrañeza de Aquél que se hace presente en el hueco de la ausencia. Aquí la forma expresa la plenitud del contenido vital del modo de andar propio de Gera: aquél en el que los otros no sólo nos acompañan, sino que “son nuestros verdaderos viajes”.<sup>2</sup> La estructura de la obra nos orienta hacia la otredad como una de las posibles claves de interpretación no sólo de los textos escritos sino también del texto de su vida. A este dinamismo dialógico responde el tono existencial de la “Biografía teológica” de V. Azcu y el tono meditativo-especulativo del “Epílogo” de C. Galli, los cuales como el coro de los antiguos dramas en-

2. Cf. M. DE CERTEAU, *La debilidad del creer*, Buenos Aires, Katz, 2006, 29.

marcan con sus voces los tres actos de este primer volumen. La forma elegida revela la perspectiva hermenéutica desde la que el autor de los textos y los tres teólogos que asumieron la edición se proponen instaurar tres direcciones de la génesis de la teología argentina en el siglo XX: pensar dialógico, conciencia histórica, proyección hacia el futuro.

En la primera parte, el contexto histórico eclesial desarrollado por G. Farrell prelude la aparición en escena de las voces de E. Rau, J. C. Ruta y H. Mandrioni, testigos vivos del clima que se vivía en la Iglesia Argentina antes del Concilio. Las preocupaciones propias de las vísperas de un gran cambio son las que aparecen en los escritos de Gera aquí seleccionados, de los que emergen temas tales como la polaridad clero y laicado, burguesía y clase obrera, el pobre y el mundo. Todos ellos se presentan atravesados por el incipiente espíritu fundacional de una generación que estaba llamada a ser protagonista de la transformación.

En la segunda parte, son F. Boasso y C. Giaquinta quienes presentan el tiempo conciliar y su lenta encarnación en nuestro contexto. Tras el resonar entrañable de las voces de E. Angelelli, E. Pironio y L. Renard que evocan aquellos promisorios primeros pasos, los textos

de Gera se concentran en el misterio de la Iglesia como centro de la primera recepción conciliar.

En la tercera parte, empieza a vibrar el pulso latinoamericano con el planteo de los contextos eclesiales a cargo de J. C. Scannone y M. Moyano Llerena. Medellín y Puebla consolidan la conciencia fundacional (33) de este tiempo de pioneros en el que se inaugura un modo propio de pensar que configurará lo que luego se llamará la escuela argentina de teología (456). Difícil es captar el momento de gestación de una tradición. Este volumen se lo propuso y lo logró. La *pasión integradora* de Gera —destacada por las tres voces del coro (17, 50, 889-901)— es la fuente de su aporte a la teología argentina en el contexto latinoamericano. En esta pasión radica —según mi opinión— la originalidad de su figura (873). En esta pasión se enraizan las tres grandes notas propias del período que intenta abarcar este volumen y que coincide con cada una de sus partes: primero, estilo vital y dialógico; segundo, teología encarnada y centramiento eclesiológico; tercero, apertura al diálogo con el mundo a través de la teología de la cultura.

Con esta reseña integro mi voz a las voces de quienes ya partieron y de quienes continuamos andando por las sendas trazadas

por Gera, esperando que con la difusión de esta obra deje de ser un pensador casi desconocido en otras latitudes y pase a ocupar el lugar que por justicia le corresponde en el concierto de los grandes maestros, que son aquellos que siembran para luego partir y dejar partir.

CECILIA I. AVENATTI DE PALUMBO

---

VIRGINIA R. AZCUY – GABRIELA M. DI RENZO – CELINA LÉRTORA MENDOZA (COORDS.), *Diccionario de Obras de Autoras. En América Latina, el Caribe y Estados Unidos*, Buenos Aires, San Pablo, 2007, 570 pp.

---

Este primer tomo de la colección *Mujeres Haciendo Teologías* nos ofrece un diccionario de autoras latinoamericanas, caribeñas y estadounidenses. En esta presentación, señalaremos, primero, algunos aspectos descriptivos del tomo y, luego, otros más valorativos sobre sus contenidos.

La obra es fruto del trabajo del Programa de estudios, investigaciones y publicaciones *Teologanda* que, desde comienzos de 2003, convoca a unas cuarenta teólogas cristianas de Buenos Aires y

del interior del país en torno a un proyecto de investigación con el auspicio de las instituciones académicas y eclesiales locales, y el apoyo del Intercambio Cultural Latinoamericano Alemán.

Este *Diccionario de Obras de Autoras* presenta al público los temas, intereses y preocupaciones de las teologías hechas por mujeres en el ámbito establecido, a través de 160 reseñas de obras individuales o compiladas y 540 reseñas de libros y artículos. Como complemento significativo para la comprensión teológica de las producciones, se prepara un repertorio de bio-bibliografías de autoras que estará disponible en los sitios de *Teologanda* ([www.teologanda.com.ar](http://www.teologanda.com.ar)) y de la Editorial San Pablo ([www.san-pablo.com.ar](http://www.san-pablo.com.ar)). Para agilizar la búsqueda, las reseñas y reseñas se presentan en orden alfabético y se acompañan con un índice de nombres y otro temático que permite búsquedas cruzadas y específicas. Las voces apuntadas en el índice temático (557-563) nos permiten visualizar la amplitud de intereses de estas teologías hechas por mujeres: androcentrismo, antropología, Biblia, biografía/s, confesiones/ denominaciones, creación, Cristo, cristología, cuerpo, Dios, discipulado, eclesiología, encarnación, epistemología, espíritu/ Espíritu Santo,

espiritualidad, ética, exclusión, feminismo, género, globalización, hermenéutica, Iglesia, Jesús, judaísmo, justicia, liberación, María/mariología, maternidad, mujer/ es, patriarcado, pobreza, poder, sexo/ sexualidad, solidaridad, teología/s, teologías hechas por mujeres.

La publicación recensiona 50 autoras y 30 libros colectivos. Con 5 o más reseñas figuran Joan Chittister, María Clara Lucchetti Bingemer, Rebecca S. Chopp, Ivone Gebara, Elizabeth A. Johnson, Sallie McFague, Carmina Navia Velazco, María Teresa Porcile Santiso, Rosemary Radford Ruether, Letty M. Russell, Elisabeth Schüssler Fiorenza y Elsa Tamez. Considerando obras propias y editadas, se presentan con 3 o más reseñas las/os siguientes autoras/es: María Pilar Aquino, Virginia R. Azcuy, Margit Eckholt, Mercedes García Bachmann, Margaret Guenther, Ada María Isasi-Díaz, Sue Monk Kidd, Carlos Schickendantz, Sandra Schneiders, Ana María Tepedino, Susan B. Thistlethwaite, Phyllis Tribble y Renita Weems.

Se presentan reseñadas 110 autoras, de las cuales las siguientes tienen 10 entradas o más: María Pilar Aquino, Virginia R. Azcuy, Nancy E. Bedford, María Clara Lucchetti Bingemer, Margit Eckholt, Mercedes L. García Bach-

mann, Ivone Gebara, Mary Hunt, Ada María Isasi-Díaz, Elizabeth A. Johnson, María Josefina Llach, Anneliese Meis, María Teresa Porcile Santiso, Rosemary Radford Ruether, Ivoni Richter Reimer, Elizabeth Schüssler Fiorenza, Elsa Tamez, Ana María Tepedino y Tânia M. Vieira Sampaio.

El criterio para la selección de autoras es explicitado por las coordinadoras en la Introducción a este tomo: "Para la selección de las autoras, se ha fijado como criterio que hayan alcanzado el doctorado en teología –excepcionalmente se han incluido licenciadas–, que tengan tres o más artículos científicos publicados, y que, en caso de no pertenecer al área geográfica establecida, hayan trabajado en la misma de modo que esta experiencia local les haya aportado a su propio pensamiento" (9).

Las teologandas colaboradoras que firman reseñas y reseñas son Mariana Alladio, Ana Cristina Argañaraz, Virginia Raquel Azcuy, Carolina Bacher Martínez, Nancy Elizabeth Bedford, Paula Carman, Laura de Isla, Paula Depalma, Gabriela M. Di Renzo, Margit Eckholt, Sara Fliess, Mercedes L. García Bachmann, Miriam Garione, Olga Gienini, Gladys Illescas, Z. Carolina Insfrán, Marcela Lapalma, Celina Lértora Mendoza, Constanza Levaggi, María

Josefina Llach, Sandra Nancy Mansilla, Claudia Martínez, María Marcela Mazzini, Ana María Padró, Patricia Paz, Marcela Inés Pérez, Ahida Pilarski, Nancy Viviana Raimondo, Eva Reyes, Lucía Riba de Allione, Adriana Noemí Salvador, Andrea Sánchez Ruiz de Welch, Virginia Santamaría, Diana Viñoles, Gabriela Zengarini.

La obra nos brinda la oportunidad de asomarnos a la riqueza del pensar de estas mujeres haciendo teologías, riqueza que queda de manifiesto por el abanico de teologías variadas y de diversos marcos teóricos, así como por la presencia de miradas interdisciplinarias y, fundamentalmente, por la libertad en el pensar. Estas características lo construyen como un pensar sólido y dialogal.

Señalaremos algunos rasgos que configuran un perfil –ciertamente no exhaustivo– de estas teologías hechas por mujeres.

En primer lugar, son reflexiones que se apoyan en la *experiencia* expresada en *biografías*, en historias de vida, y no sólo ni principalmente en un cuerpo conceptual. Se trata, por lo tanto, de reflexiones con anclaje vital concreto, el cual las constituye en teologías con capacidad para responder a las inquietudes, preocupaciones y preguntas que presentan las personas en el hoy y en el aquí.

En sintonía con la revalorización ya conocida por la teología del tiempo y de la historia, se despliega aquí un énfasis en la experiencia de habitar un *espacio*, tanto el espacio que es nuestro hogar, la tierra, la naturaleza –que se deco-difica como lugar donde experimentamos la presencia de Dios– como el espacio que es nuestro cuerpo humano. Así, el *cuerpo* se constituye en nuevo punto de partida para la reflexión teológica, con un manifiesto interés en superar el dualismo antropológico jerárquico, de modo que el cuerpo no es ya entendido como algo que se supera con la espiritualidad sino como fuente de ella.

Junto con la revalorización del cuerpo hay una interpretación positiva de la *sexualidad* y el *placer*. No hemos de pensar ni vivir el placer como obstaculizador para la vida espiritual sino como un facilitador de la misma, pues la experiencia del placer capacita para amar al otro y al Otro. La relectura de la sexualidad ubica a las mujeres como sujetos de su propia sexualidad. Desde estas convicciones, emergen las propuestas de evaluar el contexto actual y proponer una visión más adecuada de la belleza de la sexualidad y del placer tanto para varones como para mujeres.

En la reflexión sobre el cuerpo están muy presentes los *cuerpos*

*victimizados* y excluidos de su dignidad, con el propósito de desenmascarar el sometimiento del cuerpo femenino y los discursos, principalmente teológicos, sobre los cuerpos de varones y mujeres que puedan servir al establecimiento de un orden injusto en lo social, político o económico a partir de un fundamento religioso. Se enfatiza en la necesidad de reforzar un trabajo sanador que vuelva a empoderar a las víctimas en cuanto a sus propios cuerpos.

Concientes de la potencia creadora de la palabra, estas mujeres haciendo teologías reclaman y elaboran *nuevos lenguajes*, lenguajes *inclusivos*, capaces de crear y sostener espacios para todos y para todas y para la diversidad. Dado que el decir a Dios y el decirse a sí mismo se implican mutuamente, la renovación del lenguaje se hace *reformulación del lenguaje sobre Dios*, de manera que allí donde éste sea lugar de opresión se transforme en lugar de resistencia y de liberación de las mujeres y de todos/as los/as oprimidos/as.

De la mano del nuevo lenguaje, las autoras construyen *nuevos relatos*, que son nuevos *autorelatos*. Las mujeres habían sido dichas por otros, aquí se dicen a sí mismas. El decirse a sí mismo y al otro definen el tipo de relación. A ningún observador de la historia

se le escapa que los discursos sobre varones y mujeres así como ciertos discursos sobre Dios, han construido un tipo de relación varón-mujer asimétrica y jerárquica. Queda de manifiesto en esta obra cómo las mujeres elaboran nuevos relatos que apuntan a *fundar nuevas relaciones*: relaciones inclusivas e igualitarias.

Las autoras nos recuerdan que este pasaje de relaciones asimétricas jerárquicas a otras igualitarias implica una transformación de las relaciones de poder, un *empoderamiento*. Así subrayan un proceso que es central para el desarrollo humano. Tengamos en cuenta que el acceso a la madurez psicológica se recorre a través de un progresivo empoderamiento que se instala, por ejemplo –y entre otros elementos– por la individuación y separación, la autonomía y la liberación de los condicionamientos. De manera que hablar de empoderamiento es hablar de crecimiento, y hablar de empoderamiento de las mujeres es hablar de crecimiento tanto de varones como de mujeres, ya que ambos se dignifican, se plenifican, se enriquecen mutuamente cuando se opera una evolución de una situación de concentración de poder a otra de participación igualitaria en la que predomina la circularidad por sobre la verticalidad.

En estas mujeres que hacen teologías hay una crítica a todas las formas de dominación y una propuesta de un empoderamiento de todas las personas, especialmente de las menos empoderadas –marginados, pobres, mujeres–. Explicitan que el fundamento es Jesús, que proclamó a Dios como Aquel que nos libera de toda forma de dominación, que nos llama a una comunidad nueva, y que empoderó a las mujeres igualándolas a los varones como discípulas. Por ello las autoras nos invitan a pensar el empoderamiento como el proceso de reemplazo del criterio de *poder sobre* el otro por el de *poder con* el otro, y a entender esto como un don del Espíritu, como una transformación profundamente evangélica de los individuos y de las relaciones humanas.

Los rasgos señalados confluyen en una realidad que los unifica: la construcción de la *identidad*. Esa conciencia de sí mismo, ese saber quién se es, esa autodefinición que se experimenta –ya sea que se exprese o no conceptualmente– es posible en tanto el sujeto se apropia de sí mismo, lo que implica una integración de sus experiencias, su biografía, su corporalidad, de las diversas dimensiones de su ser. Este apropiarse de sí incluye también un distanciamiento crítico respecto del deseo del otro y del decir del

otro sobre el sujeto, lo que le permite un reconocimiento del propio deseo y una articulación del decir sobre sí, de su propio autorrelato. Y ese apropiarse de sí mismo transita un camino de empoderamiento sin el cual no sería posible la salida de la simbiosis originaria ni de la dependencia infantil, y por lo tanto, no sería posible el logro de la identidad. De modo que las reflexiones de estas mujeres haciendo teologías constituyen una poderosa contribución a la deconstrucción y reconstrucción de nuestra identidad, la de las mujeres y la de los varones. El logro de la propia identidad posibilita establecer vínculos saludables, que promueven el crecimiento propio y del otro, de modo que acceder a la propia identidad aporta a que el otro acceda a su vez a su propia identidad. Cuando construimos nuestra identidad nos autoafirmamos, logramos ser quien somos en verdad, a la vez que afirmamos al otro porque le permitimos ser quien es. Dicho en otras palabras, nos posibilita amar: permitir que el otro sea quien es sin dejar de ser quien soy.

Esto explica por qué las reflexiones de estas teólogas aportan a la concreción de relaciones humanas más amorosas, más evangélicas. Y esta consecuencia es la que rescata al discurso teológico de la existencia como palabra vacía y es-

téril. En tanto pensamientos que invitan al diálogo, estas teologías contribuyen a construir espacios sociales y eclesiales que promuevan el crecimiento de todas y de todos.

Sin duda, esta obra cumple con el objetivo de visibilizar y hacer accesible la producción teológica más relevante de las mujeres latinoamericanas, caribeñas y estadounidenses.

MÓNICA UKASKI

---

VÍCTOR M. FERNÁNDEZ, *Valores argentinos o un país insulso*, Buenos Aires, Bouquet, 2006, 271 pp.

---

Conocemos la trayectoria sacerdotal, científica y académica de Víctor M. Fernández en nuestro medio. Sus obras constituyen buenos aportes a la espiritualidad, la ciencia moral y al humanismo cristiano, que propone con su lenguaje profundo pero a la vez sencillo, con ejemplos cercanos y concretos que le han permitido una más amplia difusión a sus libros y mejor llegada a los lectores del público nacional y extranjero.

Con motivo de la celebración del bicentenario de la Revolución de Mayo, el autor se propone en esta nueva obra analizar los núcleos más problemáticos de la cultura de los argentinos.

Si bien no pretende realizar un estudio exhaustivo de la situación nacional, su análisis general de la cultura y el modo de ser argentinos, da el puntapié inicial para analizar cómo vivimos en esta bendita tierra, qué luces y qué sombras forman parte de nuestra realidad nacional y de nuestra cultura.

La primera parte de la obra está dedicada al panorama actual –capítulos primero al quinto inclusive–, en donde se “retrata”, por decir así, la naturaleza de la cultura de los argentinos.

Con realismo fundamentado y una mezcla de buen humor, resalta con varios ejemplos evidentes y actuales, la radiografía moral del cotidiano vivir de los argentinos.

¿Son ejemplos que pueden aplicarse a todos sus habitantes salvando diferencias regionales? ¿los movimientos migratorios internos y externos aportaron buena parte de este gran mosaico de culturas que conforman hoy la Argentina?

Lo cierto es que la corrupción, la mediocridad, el descreimiento general y la falta de confianza en el otro, confluyen en una

conclusión ya conocida en los círculos de los sociólogos y analistas serios que, junto con nuestro autor, afirman que el problema de nuestro país no es económico, ni tampoco político sino que tiene una raíz social y más precisamente moral y espiritual.

A partir del capítulo sexto, “Valores y virtudes”, el autor propone el estudio de los valores a los cuales es conveniente tender y trabajar entre todos, para un país con un mejor estilo de vida, más bello y más sano. Sirve de marco teórico para presentar el ideal de una vida virtuosa, que resulta cuando los valores están imbuidos de acciones habituales buenas y concretas. Vida virtuosa en su real y prístino sentido de la palabra, despejada de toda acepción errónea o caricaturesca. Virtud que amalgame la prudencia con la honestidad y la humildad, entre otras, que forman parte de la verdadera connotación del término.

Pero Fernández da un paso más, y nos propone repensar la vida virtuosa, desde la luz del dinamismo del amor que nos abre hacia los demás. Porque en definitiva sólo el amor, otorga autenticidad a cualquier otro valor espiritual que pueda expresarse.

Desde esta propuesta de cultivar la vida nacional con valores proclamados y vividos que tenga

presente la preocupación social dinamizada por el amor, los tres capítulos siguientes estudian un conjunto de valores que ayudan a lograr un clima de justicia social, y hacer posible “el desarrollo de una espiritualidad de la justicia, una pasión por la fraternidad que encarna en las profundas convicciones colectivas, que impulse la búsqueda de la solidaridad, del servicio, de la paz, de la equidad, de la dignidad humana, del bien común. Es el único camino para desarrollar a largo plazo y de modo estable una sociedad más justa” (106-107). Son los valores del respeto, la honradez y la solidaridad que presenta en el capítulo séptimo.

Para lograr una nación más solidaria y comprensiva se estudia en el capítulo siguiente el esfuerzo por remarcar los valores que aseguren y consoliden los valores para una convivencia desde la familiaridad y la tolerancia –probada por otra parte por ejemplos históricos–, que logren superar las xenofobias y desconfianzas entre connacionales.

Es preciso también cultivar en todos los niveles, el diálogo coherente y sincero en forma colectiva, que ponga de manifiesto, sobre todas las cosas, la verdad fundamental del valor de la dignidad humana. Un diálogo abierto y sincero, que busque, en medio de una

sociedad pluralista, los valores y las verdades que estén fuera de toda discusión, a pesar de la cultura relativista en la que vivimos.

Como las seguridades y certezas impuestas por la fuerza no son el camino serio y racional para lograr la seguridad básica y la verdad que necesita el ser humano para vivir feliz y tranquilo, es preciso estimular, motivar, mostrar la belleza de un valor, ya que si algo es verdad y si responde a la naturaleza humana, se debe bregar para hallar el camino a fin de que las personas puedan captar la conveniencia que, ese determinado valor ético, responde a las preguntas más profundas del ser humano (cf. 123).

El capítulo se cierra con la reflexión sobre la capacidad fundamental para el diálogo: el ejercicio de la amabilidad, que deje de lado la inveterada costumbre de desconfiar y criticar al otro, apostando entonces a ponernos en el lugar del otro, generando capacidades de convivencia y no de mera tolerancia, superando egocentrismos, narcisismos y toda clase de costumbres mal educadas, de las cuales abundan los “ejemplos” argentinos.

Capítulo especial merecen los valores del trabajo, la creatividad y el cultivo por la belleza. Fernández analiza la escasa capacidad de esfuerzo y de constancia, –donde campea la cultura de la

queja y el derrotismo–, justificado por “razones” supuestamente fundadas en las injusticias de los otros hacia nosotros. Sin olvidar las enseñanzas históricas de las últimas crisis padecidas, apuesta a valorar la cultura del trabajo, el espíritu de laboriosidad y creatividad de los argentinos.

Un ingrediente esencial para que la nación crezca en profundidad, más allá del bienestar económico, es que cultive el sentido de la belleza. Será bueno entonces valorar, apreciar y fomentar todos los encantos de nuestras tradiciones y costumbres. Que se recupere la alegría de vivir en esta tierra y que ésta sea capaz de sostener la propia identidad y los propios valores, ante las nuevas formas de dominación cultural. Lograr desde lo cotidiano, una mirada más contemplativa no sólo de las bellezas naturales sino también recuperar el sentido de la felicidad en donde podamos integrar el trabajo mancomunado de todos, mediante el servicio, las tareas y los sueños de los argentinos.

El capítulo décimo está dedicado al estudio de la calidad de vida, especialmente al cuidado del medio ambiente. Se percata una realidad de creciente interés por los espacios y las reservas ecológicas, aunque en algunas provincias la política ambiental es escasa o nula. Esta sensibilización no llegó

a cambiar algunos hábitos culturales negativos, como el caso del trato con la basura o la contaminación de los recursos naturales. Hay por tanto una falla cultural precisa de percibir que hay ciertos valores que trascienden al individuo y que valen la pena proteger, aunque impliquen ciertas renunciaciones o sacrificios.

Se hace necesario distinguir entre los distintos movimientos ecologistas en boga, los que realmente sostienen los principios del respeto por la vida y otros que, sorprendentemente nos llevan al retroceso en la calidad de la misma.

Desde la reflexión sobre la importancia del medio ambiente presenta el autor el tema de respeto por la vida. Las distintas posturas y políticas respecto a la vida no nacida, al aborto, la selección de la especie humana, eutanasia, la manipulación genética.

Desarrolla las resonancias de estos temas en las políticas de Estado. De esta manera, no es razonable que el poder político decida cuando un feto es un ser humano y cuando no.

En el capítulo undécimo se tratan los pequeños pasos hacia el cambio social, donde reconoce Fernández que, será más eficaz producir pasos cortos, pero auténticos y sinceros en lugar de los cambios repentinos y deslumbrantes.

El crecimiento de la nación no se dará tampoco si el cambio no se da en la doble dimensión individual y a la vez comunitaria. Los cambios sociales se verificarán en la medida que las actitudes comunitarias fueron generadas por un dinamismo interior, por una convicción en que la cooperación y los lazos entre los hermanos puedan derribar los muros del desinterés y la indiferencia de esta sociedad globalizada que nos hace a todos interdependientes.

El duodécimo capítulo es a nuestro juicio, medular, está referido a la educación. Desarrolla el significado del término “educación integral” y los elementos esenciales que el vocablo envuelve. Debe incluir, sin duda, la promoción de la vida virtuosa, la formación de valores, en definitiva, el objeto último de la educación debería ser, que los valores sociales se conviertan en un entretejido de actitudes comunitarias que llegue a penetrar en la cultura de la población.

Se entiende que esto no sólo estará dirigido a los más pequeños, sino a todos, porque toda propuesta educativa debe incluir una educación moral que no ignore a todo el ser humano real y concreto.

El capítulo estudia las propuestas de educación moral en boga que no agotan la integralidad de la vida humana en sus distintos

momentos y que terminan en egoísmos individualistas.

La propuesta es desarrollar una ética que estimule y fortalezca a través de la paciencia, el respeto, la amabilidad, la urbanidad, el servicio, la honestidad, una libertad que se va construyendo y se educa en ella, evitando que la persona se vuelva esclava de las inclinaciones compulsivas, deshumanizantes y antisociales.

Se trata de una formación ética no abstracta sino personalizada; que se ve acompañada por el fortalecimiento de la conciencia de la propia dignidad y la valoración de las propias posibilidades; que promueva un reconocimiento del otro como otro; que valore, en su justa medida, la dimensión social de la existencia. Todo este proceso de “aprendizaje social” se realiza gradual y no mágicamente; para ello, baste tener presente la ingenuidad de algunos de querer cambiar los comportamientos defectuosos de los argentinos, mediante un autoritarismo progresista, que desconoce la historia, la cultura y los procesos condicionados del ser humano real y concreto.

La educación moral, en definitiva, debe ser amplia, completa y adecuadamente articulada, que no se vea reducida a unas pocas cuestiones de moda que hasta se ponen en debate, por ejemplo en el caso

de la educación sexual que ha de desarrollarse en toda su amplitud.

El abordaje de los valores religiosos que Fernández realiza en el penúltimo capítulo, junto con el siguiente, es una verdadera síntesis de todo el libro.

En el capítulo décimo tercero se describe el auténtico sentido de la religión, frente a tantas ofertas reductivas o fundamentalistas en la materia. En el contexto del pluralismo en el que vive hoy la sociedad, señala en primer lugar las discriminaciones de sello “liberal” que resaltan el pluralismo y la libertad de cultos, tienden sin embargo a reducir lo religioso a la conciencia individual o al recinto cerrado de los templos, ya que el respeto que se debe a una minoría que no cree, no debe imponerse de un modo arbitrario que ignore las riquezas de las tradiciones religiosas de todo un pueblo porque esto genera más resentimiento que tolerancia.

Señala, asimismo, los numerosos prejuicios que se levantan frente al fenómeno religioso, como por ejemplo el indiferentismo, el desconocimiento, entre otros.

No se puede soslayar el sentido de la trascendencia y de lo religioso inserto en el espíritu humano. Con los datos aportados por las estadísticas sociológicas de la Argentina –que según afirma, cre-

ció el espíritu religioso—, expresa que, no se puede ignorar esta dimensión porque forma parte de nuestra identidad cultural.

Un párrafo interesante es el que describe la relación entre el núcleo más profundo de una religión y los límites de las tradiciones culturales en las épocas y los espacios que se desarrolla y desenmascara la postulación falaz del positivismo racionalista que hace depender el atraso o el progreso de los países de la vinculación con la religión.

Reafirma la profunda identidad entre fe y dignidad de la persona y los derechos humanos, y destaca aquel párrafo del episcopado argentino tan sonado:

“En un país de mayoría cristiana, la falta de pan en las mesas de los pobres es un doloroso escándalo que debería movilizarnos con mayor pasión y empeño”.<sup>1</sup>

Porque más allá de las incoherencias de personas y discursos, la fe religiosa está “llena de potencialidades fraternas de liberación social, de promoción y responsabilidad ciudadana”. Trata entonces de profundizar la propuesta para edificar una espiritualidad fraterna que transmita cercanía con el mundo del sufrimiento y una mayor

1. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Denles ustedes de comer*, Buenos Aires 2003, 75.

convicción en la responsabilidad personal ante los demás.

El rescate de la religiosidad popular de los argentinos es otro camino señalado por Fernández, para hacer emerger la espiritualidad profunda e intensa que pueda, con su fuerza, abrir un cauce integrador, en la cultura de los argentinos.

Se reconoce que todas las religiones invitan y motivan a la solidaridad, a la ayuda al otro, a la compasión, y evitan la disolución nacional. En la medida que en el país permanezca el diálogo, y especialmente éste entre la religión y la razón, podrá lograr distinguir los elementos permanentes de los transitorios y coyunturales que podrán evitar los fundamentalismos o fanatismos. Nada es absoluto, sólo Dios, y no un país, una política, ni una raza, ni siquiera una religión.

En el capítulo siguiente plantea el verdadero sentido que las religiones, especialmente el cristianismo, pueden aportar a la construcción de la nación a través del auténtico sentido del perdón, la reconciliación y la concordia para la paz social siempre desde la mirada atenta en los ejemplos argentinos.

En las últimas palabras de la obra, el autor recapitula el objetivo de su trabajo: estudiar la cultura y la ética de los argentinos. Más allá de los defectos, logros y po-

tencialidades poder encaminarnos, —antes de cualquier reforma—, a la necesidad imperiosa de un “pacto cultural” que ayude a descubrir en todos los niveles, los grandes valores y los estilos presentes en la cultura nacional, desechando prejuicios hacia los sectores mayoritarios de la población. Hacer descubrir los puntos de partida, las fuerzas y potencialidades de los valores de nuestra sociedad, que gracias a una sincera formación ética y ciudadana pueda plantar las semillas de una nueva Nación de cara a la festiva celebración del bicentenario.

Después de haber leído el libro, me animaría a colocarle otro subtítulo que puede sintetizar la oportunidad de esta obra de Fernández: *Valores argentinos o una ética social para su cultura*. Me animo a encuadrarlo como un tratado de muy fructuosa lectura para religiosos, políticos, sociólogos y ciudadanos medios, que nos replantea no sólo diagnósticos nacionales, sino sobre todo perspectivas de futuro, cambios culturales profundos para un país ajado, pero encaminado hacia un futuro mejor, más sano, profundo y solidario.

ERNESTO R. SALVIA

---

JEAN PORTER, *Nature as Reason. A Thomistic Theory of the Natural Law*, Grand Rapids, Eerdmans, 2005, 420 pp.

---

En un momento en que el Sumo Pontífice alienta una profundización y renovación de la doctrina tradicional de la ley natural, reviste gran interés este esfuerzo de la destacada moralista J. Porter por construir una teoría de la ley natural que sea capaz de tender un puente entre la escolástica medieval y la cultura contemporánea, afirmando al mismo tiempo el carácter teológico de este concepto y, paradójicamente, su alcance universal.

En efecto, como explica en el cap. I de esta obra, el concepto escolástico de la ley natural esta unido indisociablemente a consideraciones teológicas, ya que es producto de una tradición multiseccular que es asumida a la luz de la Sagrada Escritura (1). Y puesto que en esta la imagen de Dios en el hombre reside, en primer lugar, en su capacidad de juicio moral, la ley natural será, en su principal acepción, esta misma capacidad, expresada en la Regla de Oro o el Mandamiento del Amor, y que recibe su primera concreción en el Decálogo. Este primer significado no excluye, sino que incorpora, en un

segundo momento, normas más específicas.

El carácter escriturístico de esta doctrina no se opone, por otra parte, a su universalidad. Más bien es fruto de una interpretación recíproca entre la razón, entendida como participación de la naturaleza divina, y la Sagrada Escritura.

¿Cuál es el contexto social e histórico de esta concepción de la ley natural? Porter reitera lo que ha explicado ya, con más detenimiento, en una obra anterior:<sup>1</sup> se trata de una respuesta a los cambios sociales del S.XII, en que una nueva situación de relativa paz y seguridad permite el desarrollo de las ciudades, la consolidación de las instituciones, y el surgimiento de una clase media urbana con sus reclamos en el orden social y espiritual. El recurso a la ley natural permite dar un marco al debate y la legitimación de tales cambios y de los reclamos que se originan en ellos, en cuanto señalan un sustrato pre-convencional en el cual las instituciones humanas –aun siendo creaciones convencionales– se arraigan y encuentran sus posibilidades de evolución.

Frente a esta concepción escolástica, la época moderna se ca-

1. J. PORTER, *Natural and Divine Law. Reclaiming the Tradition for Christian Ethics*, Grand Rapids, Eerdmans, 1999.

racteriza por darle a la ley natural un carácter más marcadamente racional, y una funcionalidad revolucionaria (2). Aquella comienza a ser entendida como un sistema comprensivo de normas, capaces de imponerse universalmente por su fuerza racional. En la evolución posterior, dentro del ámbito católico, tanto el Magisterio como los moralistas –particularmente los representantes de la “nueva teoría de la ley natural”, como J. Finnis y G. Grisez–, han continuado con la línea que acentúa la racionalidad, con la expectativa de derivar normas relativamente concluyentes, por un proceso de especificación, dejando en segundo plano la naturaleza, por temor a caer en la “falacia naturalista” (3).

Para los escolásticos, en cambio, la razón humana es expresión de la inteligibilidad de la naturaleza en general, y de los componentes pre-rationales de la naturaleza humana, no en el sentido de que los mismos determinen la razón, sino en cuanto señala los *finés* a partir de los cuales la razón práctica, por un proceso de reflexión personal y comunitaria, elabora las normas morales (4). Esta es, según sostiene Porter, la concepción *teleológica* de Santo Tomás. En ella se ubica el fin del hombre en su perfección o felicidad, la cual, en su forma terrestre se identifica con la virtud.

El cap. II se aboca a la “naturaleza como naturaleza”, es decir, el significado moral de la naturaleza pre-rationale. Frente al *fundacionalismo*, que pretende derivar un sistema de normas a partir de principios lógicos, y al *constructivismo*, que pone el énfasis en la contingencia del obrar moral y los diferentes contextos culturales, Porter recuerda que para los escolásticos existe un vínculo íntimo entre ley natural y creación, vínculo que se enfatiza en la polémica con el catarismo: la creación, todo lo que es necesario para la vida del individuo y de la especie, no puede ser malo, sino, por el contrario es reflejo de la sabiduría de Dios, y goza de una intrínseca inteligibilidad (1).

¿Qué entienden los escolásticos por naturaleza? Su concepto de naturaleza indica el origen pre-convencional de las prácticas sociales, incluyendo la razón, las Sagradas Escrituras, las convenciones sociales ampliamente compartidas, etc. El motivo de esta amplitud e integración, es que la naturaleza es vista como una interrelación entre criaturas, explicadas en términos de principios intrínsecos (2). El hombre está en *continuidad* con la naturaleza, recibe de ella la inclinación a los fines propios de su especie. Estas inclinaciones y fines no son suficientes para llegar a conclusiones morales, pero dan a

la razón práctica *un ideal específico* de realización y perfección, que la misma concreta luego con la elaboración de las normas operativas. Ésta es la diferencia entre la ética eudaimonística de S. Tomás, y las teorías modernas de la ley natural que postulan un fundamento independiente de cualquier ideal de vida humana.

Pero ¿puede defenderse esta concepción *teleológica* de la naturaleza frente a la ciencia moderna? No si se la entiende en la línea de la idea moderna del “diseño inteligente”, por la que los seres vivos serían movidos por una fuerza exterior a la naturaleza, al modo de los artefactos, o la idea de una *teleología* de los diferentes órganos independiente del todo que integran. La inteligibilidad de la naturaleza, para los escolásticos, reside en fuerzas causales intrínsecas a las criaturas, que las orientan a su propio fin (3).

Es posible, entonces, delinear un *concepto de naturaleza humana*, aunque no pueda ser exhaustivo (4). El mismo debe expresar, no simplemente un conjunto de “notas universales”, sino un ideal de madurez y plenitud, y los procesos que conducen a él, en los que se pone de manifiesto lo específico de la naturaleza humana, a la vez que su continuidad con la naturaleza en general. Esto es lo que ha-

ce S. Tomás, identificando y ordenando según ese ideal, un conjunto de capacidades finalizadas: 1. la tendencia a conservar la existencia; 2. a la reproducción y educación de los hijos; 3. hacia fines específicamente humanos, como la vida en sociedad y la búsqueda de la verdad y de Dios (ST 1-2,92,4).

Frente a esto, la nueva teoría de la ley natural pretende partir de la sola razón práctica y su aprehensión de los bienes humanos básicos, con prescindencia de un ideal complejo que los ordene y jerarquice (5). El verdadero punto de partida, en cambio, debe ser “naturalista”: debe reconocer, en primer lugar, a las morales particulares como expresión de estructuras sociales generales que nos caracterizan como especie; y desde un punto de vista teológico, la inteligibilidad de la naturaleza como creación de Dios, y por lo tanto, de la naturaleza humana, que participa personalmente de la sabiduría de Dios por medio de su razón.

El cap. III encara el esfuerzo de desarrollar esta idea de plenitud humana. Éste debe conectar adecuadamente dos conceptos que no se identifican pero que son inseparables: el de *bienestar* (*Well-being*) entendido en un sentido amplio de florecimiento de las capacidades funcionales esenciales del hombre; y el de felicidad, que es un concep-

to *moral*, la perfección última de la criatura racional.

¿En dónde reside esta perfección? Según S. Tomás, en su dimensión sobrenatural, consiste en la contemplación de Dios, mientras que la felicidad terrestre, conatural al hombre, se identifica con la práctica de la virtud (1). Ahora bien, las virtudes son perfecciones de las diferentes capacidades operativas del hombre. De ahí la imposibilidad de separar bienestar y virtud: el bienestar es la condición normal del ejercicio de la virtud; y además, permite formular las actuaciones paradigmáticas del ideal virtuoso (2).

El bienestar, entonces, tiene una función normativa, en cuanto provee de contenido sustancial a los ideales de las distintas virtudes. Como se puede apreciar, no se están derivando las normas virtuosas de ningún principio general, sino que se presentan las virtudes particulares como ejemplificaciones de un ideal de perfección humana. Indicando cómo los diferentes elementos del bienestar deben ser perseguidos y gozados, las virtudes permiten mediar entre dicho ideal y las normas propiamente dichas de la ley natural (3).

Como acabamos de decir, los diferentes componentes del bienestar permiten concretar los ideales virtuosos. Por ejemplo, S. To-

más define la fortaleza como disposición a afrontar incluso la muerte por salvar el bien de la razón (S.Th. 2-2, 123, 4). No se quiere decir con ello que este sea el único sentido posible de esta virtud, sino aquel por referencia al cual otros actos pueden ser considerados también, aunque en modo cualificado, como actos de fortaleza.

El problema es que los paradigmas son ambiguos: ¿cómo diferenciar, por ejemplo, la valentía de la audacia? Algunos han pretendido salvar esta dificultad viendo las virtudes como expresión de un único ideal de razonabilidad, como es el caso de M. Rhonheimer (187s.), uniformando las virtudes como simples disposiciones a obrar conforme a la razón. S. Tomás, por el contrario, en su concepción de las virtudes no renuncia al aspecto más concreto referido al modo en que éstas perfeccionan la facultad en la que inhiere.

Es preciso, en conclusión, mantener la tensión entre los paradigmas particulares y el ideal de razonabilidad de todas las virtudes, como lo demuestra el proceso de maduración moral, en el cual el sujeto comienza aprendiendo paradigmas, para luego ir captando su sentido profundo que lo capacita para nuevas y originales aplicaciones.

Frente a quienes temen que la referencia al ideal de vida humana, y

la consiguiente subordinación de los bienes inferiores a los superiores, llevaría a justificar daños inaceptables para sí o para otros, Porter desarrolla extensamente el tema de la relación entre amor de sí y justicia, mostrando cómo esta última implica la captación de ciertos componentes del bienestar que no pueden ser obtenidos ni gozados sino en relación con otros, y que son relevantes para la propia identidad (4).

En conclusión, la felicidad tiene un contenido sustantivo, consistente en un modo de vida deseable, caracterizado por la satisfacción de las necesidades humanas, pero *de un modo determinado* (5). Esto no excluye que haya formas de vida feliz y virtuosa menos típicos (ej., celibato), pero sí deja fuera ciertos modos de obrar, como la perversidad y la crueldad.

Ahora bien, este concepto paradigmático de felicidad sólo puede ser desarrollado en el contexto más amplio de las convicciones sobre el significado y propósito de la vida humana. En el caso de los cristianos, el mismo consiste en la concepción del hombre como imagen y semejanza de Dios, lo que lleva a vincular la felicidad con el ejercicio de las capacidades intelectuales y la autonomía racional. De ahí la necesidad de estudiar con detenimiento el concepto de razón.

Este es el tema del cap. IV, donde Porter confronta dos concepciones contemporáneas de la razón práctica: la de Kant y la concepción instrumentalista (1). La primera busca fundar las normas morales en la razón práctica sin recurrir al conocimiento especulativo. Es el camino de la nueva teoría de la ley natural, de J. Rawls, H. Habermas, etc. La segunda, en cambio, busca apoyarse en una teoría de los sentimientos (D. Hume) o en alguna forma de consecuencialismo (J. Bentham).

S. Tomás ofrece una alternativa distinta: la razón práctica tiene una función ordenadora de las pasiones (contra Hume), pero no puede ser principio autónomo de normas morales (contra Kant), porque depende de la captación correcta de la verdadera felicidad, que es un conocimiento más especulativo que práctico (2). De esta manera, los primeros principios de la razón práctica no son independientes de toda verdad factual o metafísica, sino que consisten en la percepción racional de las inteligibilidades inherentes a la existencia creada, de la cual derivan las normas morales por un proceso de reflexión comunitaria abierto a una diversidad de expresiones convencionales.

En el ámbito de la comunidad cristiana, la Sagrada Escritura

y, en particular, el Decálogo, proveen pautas para orientar y corregir el razonamiento moral. La norma de amar a Dios y al prójimo, y la de no maleficencia son primeros principios en el sentido indicado, como expresión específicamente humana de principios generales metafísicos y naturales (3).

El principio de no maleficencia presenta una dificultad especial, pues nadie sostendría que producir un daño es *siempre* ilícito. Este problema sólo puede ser resuelto en el marco de una teoría de la acción que permita determinar el objeto de la acción humana, y definir así *tipos* de acción. Ello no es posible en las teorías monistas, para las cuales las normas son sólo expresión de un ideal de racionalidad —ej., la intención, las consecuencias, etc.—, y por lo tanto el objeto no tiene peso independiente.

Porter, en contra, afirma que el objeto moral se vincula a tipos naturales de acción, tiene una referencia a capacidades funcionales vinculadas al bienestar humano. Estas inteligibilidades naturales no determinan los juicios morales, pero estos últimos se fundan en aquellas y las cualifican. La evaluación moral de los actos, por lo tanto, debe efectuarse en dos etapas: primero el objeto natural; después el objeto moral.

Pero, ¿qué cuenta como genuina expresión de la naturaleza humana? Toda acción que pueda ser construida como expresión “razonable” de una inclinación natural es moralmente justificada. Pero para ello no basta la referencia general al bienestar, sino que es preciso recurrir al ideal de virtud, y particularmente, al ideal de justicia (4).

Los preceptos que informan el ideal de justicia están conectados a exigencias del bienestar humano, pero no se identifican con ellas: supone una concepción de la reflexión moral en la que las normas tienen un carácter deontológico, en cuanto hay normas que prohíben determinados tipos de acción de modo absoluto (289). Toda acción humana puede ser analizada en términos de su objeto natural, el efecto inmediato y natural de la capacidad que el sujeto pone en acción. Así, cuando un acto está naturalmente vinculado a un fin natural de autodefensa, el daño puede ser justificado; por el contrario, la fornicación no es un medio legítimo de autodefensa porque no está naturalmente ordenado a ella (303).

En suma, la distinción entre el acto particular por un lado, y las consecuencias y la intención del agente por el otro, es esencial para la estructura deontológica de la moralidad, implicada en cualquier ideal plausible de bienestar.

A la luz de lo dicho, la prudencia parecería tener un rol menos relevante que el que le reconocen otras versiones de la doctrina tomista (5). Según algunos, en efecto, la razón práctica generaría sus propias normas, sin concurso de la razón especulativa. Otros, por su parte, consideran que la prudencia hace innecesarias, o al menos relega a un rol secundario, las normas morales. La doctrina de Santo Tomás, según Porter, toma una posición distinta: frente a los primeros, enseña que la prudencia depende de fines que ella no establece, y que reciben contenido concreto de juicios especulativos; y a diferencia de los últimos, entiende la referencia a la virtud como vinculada a los principios exteriores de la ley y la gracia. Una vez más, vemos que la prudencia depende de normas que no genera.

Esto no significa que la prudencia se limite a concretar los fines que establece la *synderesis*: aquélla no sólo pone en práctica fines suficientemente definidos, sino que *determina* en muchos casos el fin de la virtud a la luz de la situación concreta, estableciéndose así entre prudencia y virtudes una relación dialéctica.

Lo propio de la prudencia es poder sopesar diferentes consideraciones y ordenarlas, situándolas en un marco global de referencia,

una “categoría superior de síntesis”, que para Santo Tomás es la felicidad entendida como práctica de la virtud. En este proceso, la prudencia integra las reglas, aplicándolas no de modo automático, sino captando su *ratio*, para luego aplicarla del modo más apropiado a las circunstancias.

El último capítulo (V) pretende explicar cómo la comprensión de la ley natural en una perspectiva teológica no contradice su universalidad, en la medida en que ésta no sea entendida como un conjunto de normas operativas universalmente reconocibles, sino como el modo de manifestarse en el hombre de la inteligibilidad y bondad de la creación, a través de su participación personal en la Sabiduría y Providencia divinas (2).

Esta visión implica que la ley natural es ante todo la capacidad humana de juicio, y sólo en un sentido secundario, algunos preceptos determinados. En este marco amplio, cabría hablar no ya de una “moralidad natural” sino de “moralidades naturales”, que responden a ideales parcialmente diversos sobre lo “verdaderamente humano”, y de las cuales algunas son “específicamente cristianas”. Esta pluralidad surge de procesos comunitarios de reflexión, de carácter analógico y de fuerza sólo persuasiva. Entre todas ellas, sin

embargo, es posible encontrar una continuidad, dada por componentes de la naturaleza humana universalmente significativos como ciertos ideales de virtud y ciertos paradigmas de vicio, sobre la base de los cuales se hace posible el diálogo.

Es esta misma doctrina escolástica, la que ha permitido a los canonistas medievales, según la tesis de B. Tierney, sentar las bases de la doctrina de los derechos humanos (2). En efecto, en el terreno preparado por la Sagrada Escritura, con su acentuación de la capacidad de juicio como sede de la imagen de Dios en el hombre, los canonistas fundan reclamos de autonomía y auto-dirección, entendidos como poderes *del sujeto*, anteriores a la sociedad, que van alcanzando eficacia jurídica a través de mecanismos institucionales.

Aunque en la edad moderna, los derechos naturales fueron abstraídos de su raíz teológica y presentados como seculares, siguen dependiendo de la misma para su fundación teórica, no así para su fuerza persuasiva, en la medida que reflejan patrones de conducta propios de la especie humana que se traducen en aspectos recurrentes de las prácticas morales (3). Ciertamente esto no permite abrigar esperanzas de un sistema universal, pero el mismo pluralismo tiene una

función positiva de salvaguardar las distintas formas de bien humano, de un modo análogo al valor providencial que atribuye J. Dupuis a la pluralidad de religiones.

Como es de esperar, la doctrina elaborada por Porter debe chocar contra la influyente corriente teológica, representada por K. Rahner; H. De Lubac, que niega la existencia de una perfección y una felicidad naturales (4). Porter aboga por evitar el debilitamiento de la distinción entre naturaleza y gracia: existen para el hombre dos modos de conocimiento y amor que responden a sus respectivos principios operativos. Reconocer esta distinción permite salvar la naturaleza como principio de acción, inteligible en sus propios términos, a partir de lo cual es posible comprender las virtudes adquiridas, y por referencia a ellas, las infusas.

Y es esto, precisamente, lo que a su vez nos permite comprender la obra de la gracia: reconociéndola frente a otros fenómenos a través de su continuidad con la naturaleza, en particular, la razonabilidad que hace inteligibles las virtudes teologales, las cuales encuentran en la ley natural parte de su contenido sustantivo. Porter ejemplifica la relación recíproca entre virtudes teologales y adquiridas analizando la relación justi-

cia-caridad. En esta última, naturaleza y gracia se mantienen unidas e interrelacionadas.

No es fácil hacer un juicio crítico sobre esta obra compleja y desafiante. En su favor, es preciso destacar la frescura que adquiere en su exposición el pensamiento tradicional, y el vigor que el mismo pone de manifiesto en el diálogo con los cuestionamientos de la ciencia contemporánea. Además, con su redescubrimiento del carácter articulado e integrador de la concepción escolástica de la ley natural —el cual no obsta a su fuerza de crítica social—, la obra de Porter constituye una sana advertencia frente a la pretensión, nunca abandonada del todo, de elaborar un sistema universal de normas morales operativas.

Quizás la crítica más penetrante que su doctrina haya recibido es la de M. Rhonheimer,<sup>2</sup> quien cuestiona la idea de que la razón práctica dependa del conocimiento especulativo de los componentes pre-rationales de la naturaleza humana, y de la naturaleza en general. Si bien desde el punto de vista ontológico el orden moral

2. Cf. M. RHONHEIMER, Review Article: “Nature as Reason: a Thomistic Theory of the Natural Law”, *Studies in Christian Ethics* 19/3 (2006) 357–378; M. RHONHEIMER, “Reply to Jean Porter”, *Studies in Christian Ethics* 19/3 (2006) 397–402.

depende del orden metafísico, desde la perspectiva gnoseológica es preciso reconocer que el conocimiento de los primeros principios morales es *originariamente* práctico: es la percepción por parte de la razón práctica de los bienes básicos a los que el hombre tiende naturalmente.

Y si bien estos principios son indeterminados desde el punto de vista *práctico*, en cuanto que para concretarse operativamente requerirán también de juicios especulativos, no son indeterminados desde el punto de vista *moral*, al punto que permiten al menos excluir determinadas acciones como incompatibles con el ideal de la razón. Al descuidar estas importantes distinciones, la afirmación de Porter sobre una “providencial” pluralidad de “moralidades naturales” basadas en diferentes concepciones de la realización humana parece debilitar excesivamente la referencia común a una verdad acerca del hombre.

GUSTAVO IRRAZÁBAL

---

GEORGE E. TINKER, *Spirit and resistance. Political Theology and American indian liberation*, Minneapolis, Fortress Press, 2004, 144 pp.

---

George E. Tinker es profesor de “Culturas y Tradiciones Religiosas Indígenas Americanas” en la Illiff School of Theology, Denver, Colorado. Ha escrito varias obras acerca de la situación de las religiones nativas en América del Norte entre las que se destacan *Missionary Conquest: The Gospel and Native American Cultural Genocide* (Fortress Press, 1993) y *Native American Theology* (co-authored, 2001). Es un reconocido intelectual en el ámbito de las voces del pensamiento indígena norteamericano, especialmente de la reflexión en torno a las particularidades de los pueblos de Turtle Island. Es miembro de la Osage Nation, lo cual permite comprender la particularidad de su concepción de la soberanía indígena y la colisión que ello establece con algunos de los elementos concebidos en la noción de soberanía occidental.

En la obra presentada en esta reseña ofrece una investigación muy particular acerca de las relaciones entre las culturas de los pueblos NorAmericanos y las tra-

diciones cristianas concebidas en la clave de los euroamericanos. Aunque son sensibles las diferencias que podemos encontrar en los procesos establecidos en nuestros pueblos del sur americano, la propuesta de Tinker ofrece, a nivel de la epistemología de la ciencia de las religiones, un interesante aporte para reflexionar respecto al encuentro entre evangelio y culturas aborígenes y las mecánicas de interacción e integración. Y al mismo tiempo un llamado de atención acerca de una evangelización que quiera imponer categorías culturales de pueblos dominantes antes que poner el evangelio frente a las culturas de los pueblos a los que se anuncia.

El punto de vista del cual parte la obra es un análisis de la relación entre sustentabilidad y liberación. En efecto, el autor sostiene que, luego de cinco siglos de conquista, el esfuerzo por examinar la teología nativa americana quiere conducir a superar la dramática disfunción que existe, en los mismos pueblos indígenas, entre los aspectos personales y comunitarios de la existencia. En esta disfunción, el problema ecológico y su quiebre en el “mundo blanco” y el “sistema global”, ha generado niveles de dependencia que se aumentan, en la comprensión del autor, con el hecho de que la ocupa-

ción contemporánea euro-americana de la tierra indígena ha generado un sistema moral y espiritual de superioridad de derechos y privilegios del mundo blanco, poseedores de beneficios ostensibles en el status económico imperante. Esta disfunción puede ser superada desde una reflexión que acompañe el proceso de recuperación de algunas de las fuentes principales de comprensión del mundo y la salvación en las comunidades nativas.

Frente a este desafío, Tinker reflexiona acerca de dos ideas entrelazadas y provocadoras; la primera es el interrogante acerca de la *soberanía* y el desafío de *liberación*; la segunda, la puesta en cuestión de la extendida noción de *desarrollo sustentable* y la pertinencia de la aplicación de dicho concepto al mundo indígena. Respecto de lo primero, la cuestión de la soberanía, él entiende que los pueblos autóctonos fueron presa de una noción de soberanía a priori, impuesta, que los despojó de sus tierras y del reconocimiento de ser pueblos en cuanto pueblo. Esto lleva a un quiebre, producto de la pérdida de referencias básicas: la tierra, sus procedimientos y libertad económicos. De allí que el autor piense que se debe reflexionar, a nivel internacional, acerca de la colisión entre la soberanía indígena y la noción de soberanía colonial y su

comprensión del status de la entidad del estado moderno. Al respecto se interroga en torno al privilegio que la *Declaración Universal de los Derechos Humanos*, adoptada por la ONU en 1948 con su análisis privilegiado de los derechos humanos, entendidos como derechos individuales, y el costo que esto tiene para una reflexión acerca de los derechos humanos como derechos de los pueblos. Propone entonces una revisión de injustas nociones de soberanía que afectan la posibilidad de reconocimiento político y de mejoría económica de las comunidades indígenas. Este planteo abre a la segunda cuestión: la crítica a la noción de *desarrollo sustentable*, concepto frente al que se interroga si no nos encontramos ante un oxímoron, es decir, una figura retórica que esconde una antítesis, ya que esa idea, a partir de las ideologías dominantes, ha conducido a mayor sometimiento y explotación de los pueblos nativos. La noción de “desarrollo” condujo, predominantemente, en el análisis del autor, a un resultado “consistente en la imposición de los valores culturales, normas, estructuras sociales y tecnologías europeas. Por lo cual el uso de la palabra desarrollo, en el constructo *desarrollo sustentable*, ha representado en verdad una imposición cultural a los Indígenas Americanos y a otros

pueblos indígenas”. Lejos de desarrollar las culturas nativas, las subsume a los mecanismos de la cultura dominante subordinándola a sus fines.

Este tipo de procesos es analizado, por el autor, en los encuentros que las culturas de los pueblos nativos han tenido con el cristianismo, proponiendo un discurso en donde la idea de imposición colonial predomina en el lenguaje de Tinker, invitando a recurrir a una metodología de encuentro con el pueblo aborígen que incluya el reconocimiento pleno de su dignidad de pueblo y la particularidad de su religión.

Es quizá, a mi parecer, el momento más interesante de la obra cuando Tinker analiza las formas que se han propuesto de interpretar la Biblia Cristiana y, la que él, considera pertinente en relación con la peculiaridad de la cultura indígena. Critica, en primer lugar, la imposición de una única forma de lectura, caracterizada por un horizonte de categorías marcado por la “tradición escolástica eurocéntrica”. En este sentido, advierte que los indígenas americanos leen la Biblia cristiana de un modo diverso al usual de la interpretación corriente entre los euro-americanos. Tres aspectos aparecen como centrales en esta diversidad interpretativa en la propuesta del autor.

Primero, una diferencia fundamental se encuentra en la función atribuida a las escrituras hebreas. La problematicidad de la recepción o imposición de los textos del Antiguo Testamento en los pueblos indígenas provocan una abrogación de los relatos de origen, una dificultad en la validación de las tradiciones nativas y la prescripción de un relato foráneo como causa de la propia historia que resulta de difícil asimilación.

En segundo lugar, hay una diversidad hermenéutica que está condicionada por el contexto sociopolítico de estos pueblos y que provoca una difícil interpretación histórica de la historia de estos pueblos. Los pueblos nativos ¿son los hebreos o son los cananeos que deben ser expoliados de su tierra para que se cumpla el plan de salvación, despojo que se fundamenta desde el plan de Dios? Tinker presenta algunas de las posiciones acerca de este problema comprensivo que se desarrollan a partir del siglo diecisiete con el puritanismo inglés. Estos ingleses invaden Nueva Inglaterra con la conciencia de que son un nuevo Israel que llega a una nueva tierra prometida. Y se alzan con la tierra como don de Dios despojando a los anteriores que son experimentados como usurpadores.

Finalmente, en tercer lugar, hay una diferencia importantísima

que es la constituida por las estructuras cognitivas de las culturas nativas americanas. Aquí el autor analizará dos ideas íntimamente entrelazadas en su narración: la cuestión del espacio/tiempo y la noción de creación. De aquí se desprenderá una peculiar teología del reino, que es predominante en las culturas que él analiza. Estas dos nociones son principios hermenéuticos fundamentales para comprender las estructuras cognitivas de las comunidades indígenas. El espacio/tiempo cargado de significación espiritual está notablemente presente en la literatura de estos pueblos. Noción que conforma además un modo de conducción política determinada. Esto hace que, en el contexto noramerindio, la creación no sea un acto de origen sino fundamentalmente un acto escatológico, entendiéndose desde aquí la particularidad del evento Cristo. Esta perspectiva además nos abre a una comprensión profundamente comunitaria de la experiencia religiosa, horizonte que colisiona con la tendencia más individualista de las expresiones religiosas puritanas europeas ya señaladas. Como ejemplo de ello el autor señala la frase que en el pueblo Lakota –uno de los cien pueblos nativos de Norte América– es utilizada para decir lo que se designaría con la palabra *Amén*: la frase

*mitakuye ouyasin*. Esta expresión dista mucho de tener un sentido de adhesión individual, y está implicando en la apropiación del sujeto a todos los que le están cerca en su vida, si uno tuviera que traducirla podría hacérselo aproximadamente con la frase “para todas mis relaciones”, mostrando la importancia de la reciprocidad en sus formas culturales.

Una de las expresiones que propondrá el autor para comprender las particularidades es la cuestión del reino de Dios en los pueblos nativos. En efecto, el *reino* es una metáfora de la *creación* y, entonces, el reino no es una función de la historia sino el espacio/ tiempo de modo escatológico.

En la última parte del libro, el autor recurre a algunos autores de la teología de la liberación sudamericanos, y particularmente a Gustavo Gutiérrez, para reflexionar en torno a la recuperación de una teología que ofrezca una acentuación de la creación y el reino en la clave antes propuesta, en vistas a poder desarrollar una propuesta encaminada a la realización de la justicia y la paz. La creación es sagrada, fuente de toda vida, es la gran madre. Sólo en el reconocimiento de esto se podrá establecer una garantizada justicia y paz sólida.

El libro propone entonces algunas ideas interesantes para refle-

xionar acerca de las posibilidades y desafíos de la inculturación, ofreciendo también una vía para reconocer en la noción de creación/reino, en el pensamiento indígena, algo distinto del simple animismo y orientado más bien a una perspectiva escatológica de la naturaleza. Junto a los aciertos, el libro genera interrogantes y dudas que ameritan una posterior reflexión.

JOSÉ CARLOS CAAMAÑO